DER ARABISCHE DIALEKT DER HOUWĀRA DES WĀD SŪS IN MAROKKO

DATE DUE

Interlibrary Loan			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

ABHANDLUNGEN

DER

PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN CLASSE

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.

FÜNFZEHNTER BAND.

MIT 3 TAFELN.

LEIPZIG

BEI S. HIRZEL

1895.

ABHANDLUNGEN

SECHSUNDDREISSIGSTER BAND.

ABHANDLUNGEN

DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN

GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



SECHSUNDDREISSIGSTER BAND.

MIT 3 TAFELN.

LEIPZIG

BEI S. HIRZEL

1895.

ABHANDLUNGEN

DER PHILOLOGISCH-HISTORISCHEN CLASSE
DER KÖNIGLICH SÄCHSISCHEN
GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN.



FÜNFZEHNTER BAND.

MIT 3 TAFELN.

LEIPZIG

BEI S. HIRZEL

1895.

INHALT.

Nr. 1. Albert Socin und Dr. Hans Stumme, Der arabische Dialekt der Houwāra des Wād Sūs in Marokko.

» 2. Heinrich Schurtz, Das Augenornament und verwandte Probleme. Mit drei Tafeln.

» 3. Holger Pedersen, Albanesische Texte mit Glossar.

» 4. Ernst Windisch, Māra und Buddha.

DER

ARABISCHE DIALEKT DER HOUWĀRA

DES

WĀD SŪS IN MAROKKO

VON

ALBERT SOCIN,
MITGLIED DER KÖNIGL. SÄCHS. GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN,

UND

Dr. HANS STUMME.

RBS

Als N°. III. des XIV. Bandes dieser Abhandlungen erschien im Jahre 1893 ein Heft, das einige von Socin schon vor Jahren gesammelte arabische Texte im Dialekt von Mogador enthielt[1]). Dieselben sollten als Grundlage zu einer grammatikalischen Bearbeitung des marokkanischen, speciell des — bisher unbekannteren — südmarokkanischen Dialektes dienen. Im Ganzen zeigte sich jedoch bald, dass jenes Material zu einer solchen Arbeit kaum hinreichte; es blieben nicht nur für die Grammatik, sondern namentlich auch in Bezug auf einzelne bisher unbekannte und eigenthümliche Ausdrücke manche Räthsel und Fragezeichen; anderes bedurfte noch der Bestätigung, damit es mit Sicherheit für den grammatikalischen Aufbau hätte verwendet werden können.

Nun traf es sich glücklich, dass die in der angeführten Arbeit (S. 154) erwähnte marokkanische Akrobatentruppe, die im Frühjahr 1893 nach Marokko zurückgereist war, im December desselben Jahres mit zum Theil neuem Personal wieder in Europa eintraf und dass sich unter demselben ein Houwāri befand.

Als Dr. Stumme sich im März dieses Jahres (1894) nach Dresden begab, um seine Šilḥastudien[2]) mit dem Director der Gesellschaft Ḥāž ʿAbdalla fortzusetzen, fand er auch diesen Houwāri, einen ungefähr sechszehnjährigen jungen Mann, Namens ʿAlī Bel-laḥsan Buḫris[3])

1) Zum arabischen Dialekt von Marokko von Albert Socin. — Diese Arbeit wird im Folgenden in den Anmerkungen mit Socin citiert; im Index haben wir die in den Anmerkungen jener Texte besprochenen Wörter mit Mog. bezeichnet und nach Seiten und Nummern ausgezogen.

2) Die von Dr. Stumme gesammelten Šilḥatexte erscheinen demnächst in dem Giornale della Società Asiatica Italiana vol. VIII. und in der ZDMG. Bd. 48.

3) علیّ بن الاحسن ابو خرص.

in der That vor. Derselbe stammte aus der Ortschaft Ilāla[4]), die zur Ḳabīla der Ilfāja gehört, also aus der südwestmarokkanischen Provinz Sūs.

Da der Dialekt, welchen der junge Mann sprach, sehr vieles Eigenthümliche aufwies, begann Dr. Stumme Aufzeichnungen über denselben zu machen und Texte zu sammeln. Auf die schöne Gelegenheit, frühere Studien zu ergänzen, aufmerksam gemacht, begab sich hierauf Socin ebenfalls nach Dresden, und so sammelten wir während einiger Zeit gemeinsam und unter gegenseitiger Controle. Es zeigte sich bald, dass der Houwāradialekt zwar manche Eigenthümlichkeiten der städtischen, freilich etwas zerfahrenen Sprache der südlichen Küstenplätze Marokkos theilt, im Grossen und Ganzen jedoch viel einheitlicher ist, als der letztere, ja dass in dieser halbbeduinischen Mundart des Atlas vielfach der Schlüssel zu dem Verständniss des marokkanischen Arabisch überhaupt liegt. Gerade der Umstand, dass die Sprache des Houwāri uns, die wir doch den gewöhnlichen Dialekt der Marokkaner einigermassen kannten[5]), auf das erste Hören hin schwer verständlich vorkam, war für uns bestimmend, die Gelegenheit zu solchen Studien zu ergreifen: war doch der betreffende Houwāri erst vor ganz kurzer Zeit aus seiner Heimat ausgewandert[6]) und sprach jedenfalls noch unverfälscht den Dialekt derselben. Ein anderer Houwāri, welcher schon längere Zeit mit der Truppe herumgezogen war, hatte seinen Dialekt fast völlig eingebüsst; durch das Zusammenleben mit den übrigen Mitgliedern der Truppe wird wohl in kurzer Zeit auch bei ʿAlī bald eine Modificierung der Sprache eintreten. Obwohl die Marokkaner für die Herbstmesse 1894 einen Aufenthalt in Leipzig in Aussicht stellten, hielten wir es aus obigen

4) Am Nordabhang des kleinen Atlas, genau südlich von den Houwāra sitzen die Ilālen, ein Berberstamm, über welchen die Arbeit Quedenfeldts: Eintheilung und Verbreitung der Berberbevölkerung in Marokko, Theil V in Z. für Ethnologie 1889, S. 107 zu vergleichen ist. Mit diesen Ilālen hat das Dorf Ilāla nichts zu schaffen.

5) Vgl. unseren Artikel: Ein arabischer Piūṭ in ZDMG. 48, S. 22—38.

6) Der junge Buchris war bis vor kurzer Zeit noch Schaf- und Ziegenhirt gewesen; er und einige Altersgenossen hatten zwei Lämmer, die ihnen nicht gehörten, geschlachtet und verzehrt. Als er desswegen eingesperrt werden sollte, riss er nach Mogador aus, wo er sich der gerade nach Europa abreisenden Akrobatentruppe anschloss.

Gründen für besser, uns sofort mit dem Houwāri zu beschäftigen; allerdings wäre ja der junge Mann in einiger Zeit geriebener, d. h. geradezu gescheidter geworden. Jetzt war er noch ein völlig unverfälschtes Naturkind, dem ausserordentlich schwer begreiflich zu machen war, was wir wollten; wenn wir ihm z. B. die dritte Person eines Verbums entlocken wollten mittelst eines Satzes: »Muṣṭafa hat dies und dies gethan«, pflegte er zu antworten: »Ich kenne keinen Muṣṭafa«; ihm die 1. Pers. Perf. des Verbums māt sterben zu entlocken, war eine schwierige Aufgabe; Monatsnamen kannte er nicht.

Der Stamm der Houwāra[7]), welchem dieser junge Mann angehörte, ist in verschiedenen Gegenden Nordafrikas verbreitet. Zunächst wohnen Stämme dieses Namens an beiden Ufern des Wād Sūs etwa von Teima bis Tarudánt, von welchen beiden Orten der erstere etwa 38, der zweite etwa 78 Kilometer östlich vom Küstenplatze Agadir[8]) liegt. Aus dieser Gegend stammt also unser Erzähler Sīdi Buḥris. Es giebt jedoch in Marokko noch andere Houwāra, nämlich im nördlichen Theile dieses Reiches, am Flusse Mulūja, der sich zwischen Melilla und der marokkanisch-algierischen Grenze ins Mittelmeer ergiesst[9]). Ausserdem aber finden wir Houwāra oder Stämme, die sich zwar mit anderem Namen nennen, sich aber nebenbei stets als »Houwariden« zu bezeichnen pflegen[10]), ausserhalb Marokkos in den verschiedensten Gegenden Nordafrikas bis nach der ägyptischen Grenze hin[11]). Sogar die tief im Inneren der Ṣaḥrā hausenden Tuareg Ahaggār[12]) gelten als Houwāra, indem nämlich haggār mit

7) Wir haben nie anders gehört als Houwāra (also mit Tešdīd des و). In den meisten französischen Werken, so in der Uebers. des Ibn H̱aldūn von de Slane finden wir »Hoouara« und im correspondierenden Text هوارة. Doch machte schon Quedenfeldt, l. c. S. 102 letzter Abschnitt, darauf aufmerksam, dass »Hauuara« die richtige Aussprache sei. Vgl. auch den hier S. 7 l. Z. mitgetheilten 4. Vers des Gedichtchens. In der Description de l'Afrique etc. par Edrisi von Dozy und de Goeje (Leyden 1866) ist manchmal richtig هوّارة gedruckt (beispielsweise S. ٦٩ Z. 8), manchmal ohne Tešdīd هوارة (z. B. S. ٨٥ Z. 6).

8) Agadir liegt an der Küste südl. von Mogador (Luftlinie etwa 120 Kilometer).

9) S. Quedenfeldt, l. c. S. 103 Z. 6 ff.

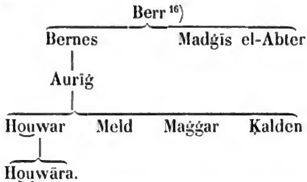
10) S. Ibn H̱aldūn, Uebers. Bd. I, S. 274 Z. 18 ff. und Text I, ١٧٧ Z. 10 ff.

11) S. Ibn H̱aldūn, Uebers. Bd. I, S. 272—282.

12) Die Ahaggar wohnen auf dem Gebiete etwa zwischen 0°—5° ö. L. von Paris und 23°—26° n. Br. Vgl. René Basset, Manuel de Langue Kabyle, Paris 1887, S. 2 Z. 21 und die Vorrede zu Hanoteau, Grammaire Tamacheḳ.

einem im Berberischen begreiflichen Lautübergang aus houwār entstanden sein soll[13]).

Die Ahaggār sind nun zweifellos Berbern, und dieser Umstand wird unser Bedenken, ob die Houwāra nicht etwa eingewanderte arabische Stämme seien, wohl beseitigen helfen. Dass aber solche Bedenken aufsteigen können, ist erklärlich; denn merkwürdig ist und bleibt immer, dass so viele Houwāra-Stämme selbst da, wo sie mitten unter berberisch redender Bevölkerung wohnen, dennoch arabisch sprechen und sich auch stets als echte Araber bezeichnen. Diejenigen Houwāra, in deren Dialekte wir hier Texte veröffentlichen, bilden eine vollkommene Sprachinsel in einem Šilḥa redenden Gebiete, — ähnlich ist es beispielsweise mit den tripolitanischen Houwāra und mit anderen Stämmen derselben[14]) Ibn Ḫaldūn theilt uns die nach Arabien weisende Abstammungstheorie (s. S. 273 von Bd. I. d. Uebers.) allerdings mit[15]), erklärt sich aber (S. 274 oben) ganz entschieden gegen eine solche Abstammungstheorie (oder vielmehr zwei) und vertritt also die Annahme, dass die Houwāra echte Berbern seien, d. h. die durch den folgenden Stammbaum ausgedrückte Ansicht



Was uns betrifft, so halten wir die Houwāra ebenfalls für arabisierte Berbern, geben aber zu, dass sie stark mit arabischen Elementen vermischt sein mögen; denn sonst kann sich ihre Arabisierung

13) S. Ibn Ḫaldūn, Uebers. I, 275 und 276; vgl. Basset, l. c. S. 6 Z. 14.

14) S. Ibn Ḫaldūn, Uebers. I, 278, 6—19; Quedenfeldt, l. c. S. 103 Z. 3 ff.

15) I. Ḫald. 273 Z. 7—11: nous devons toutefois faire observer que parmi eux (les généalogistes) il y en a qui prétendent rattacher les Hoouara aux Arabes du Yémen, en les faisant descendre tantôt d'Amela, rejeton de Codâa, et tantôt d'El-Misouer, fils d'Es-Sekacek, fils de Ouathel, fils de Himyer.

16) Derselbe Bd. S. 168 unten: cependant, les généalogistes ne s'accordent pas tous à les (d. h. Bernes und Madġīs) regarder comme issus d'un même père etc.

hinsichtlich der Sprache kaum erklären[17]. Freilich glauben wir an ihre Zugehörigkeit zu der grossen Berberfamilie zunächst hauptsächlich aus dem äusserlichen Grunde, weil derjenige, mit dem wir in Berührung kamen, ganz und gar nicht wie ein Araber aussah, sondern ein vollkommenes Berbergesicht hatte. Wir wollen hoffen, dass irgend einmal ein Ethnologe durch Schädelmessung u. s. w. etwas mehr Licht in die Frage der Zugehörigkeit der Houwāra zu den Berbern oder zu den Arabern bringen möge.

Die Bewohner Marokkos, vielleicht mit Ausnahme der der grösseren Städte, können im Allgemeinen als leicht erregbare und geradezu wilde bezeichnet werden; die Houwāra scheinen in dieser Beziehung in der vordersten Reihe zu stehen. Ihr Gebiet ist ein wahrer Sammelplatz für Räuber und Diebe; es ist geradezu die Regel, dass die Reisenden daselbst ausgeplündert werden[18].

Die Berber, die um jenes Gebiet am Wād Sūs herum wohnen, haben in Bezug auf die Houwāra die Redensart »elhouwāra gaddāra«, und ähnlich hat ein Dichter (wie uns versichert wurde, ist dieser Sīdi ʿAbd er-Raḥmān el-Mežḍūb)[19] gesagt:

ڨاع اللحم نبتت الزغب	*gāʿ ellʿḥam niblit ezzġab,*
من غير الكفّ لالا	*min ġēr ͤ elkiff ͤ lālā.*
ڨاع ناس محمد فيهم خير	*gāʿ nās muḥammed fihum ḫīr,*
من غير هوّارة لالا	*min ġēr ͤ houwāra lālā*[20].

---

17) Zu welcher Zeit der Sprachtausch stattgefunden habe, lässt sich kaum ausmachen. Die Houwāra haben ihr Arabisch aber natürlich von wandernden Stämmen erhalten.

18) S. Quedenfeldt, l. c. S. 103 Z. 18 ff. — Stumme besitzt eine 50 Quartseiten umfassende Schilderung des Lebens und Treibens der südmarokkanischen Berberstämme, die den Titel trägt: Lkist nelġarb ġimkelli gis-nʿiš und deren Verfasser ein Räuber aus dem Sūs ist. In diesem interessanten Schriftstücke heisst es: Kullu mane trit äratikt, tusʿat itamazirt nhouwāra; ḥta nitni gan kullu ikṭaʿan (wohin du aber auch ziehen und dich begeben willst, — geh' nur dem Gebiete der H. aus dem Wege; denn die sind insgesammt Räuber!).

19) S. René Basset, Les Dictons satiriques attribués à Sidi Ah'med Ben Yousof, Journal Asiatique VIII. sér. 16, S. 204; vgl. auch G. Delphin, Recueil de Textes pour l'Étude de l'Arabe parlé, Paris et Alger 1891, S. 160 und 176.

20) Das Metrum ist also genau das der tunisischen ʿArobi's; vgl. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte, S. XII ff. Mit dem e über der Zeile bezeichnen wir hier die des Metrums wegen interpolierten Vocale; dies e über der Zeile hier

»Auf jedem Theil der Körpers wachsen Haare, nur in der hohlen Hand nicht. An allen Muhammedanern ist etwas Gutes, nur an den Houwāra nicht.«

Als wir mit dem jungen Houwāri zu arbeiten begannen, bestand eine Hauptschwierigkeit darin, ihn überhaupt zum Dictieren von Erzählungen zu bringen. Zunächst konnte langsames Sprechen überhaupt nicht von ihm gefordert werden. Zur Trennung der Sätze in einzelne Worte war er nicht zu bewegen. Selbst lange Sätze entrollten mit erstaunlicher Geschwindigkeit seinem Munde; geraume Zeit war es beinahe unmöglich, ihn zum mehrmaligen — und zwar dem für unsere Zwecke nothwendigen unveränderten — Wiederholen derselben zu bringen. — Die Erzählungsstücke, welche wir ihm schliesslich entlockten, sind auch inhaltlich nicht gleichwerthig, d. h. sie sind nicht gleich gut überliefert. Bei einigen hat er augenscheinlich sehr zusammengezogen, einige hat er entschieden verballhornt. Am besten sind jedenfalls diejenigen Stücke vorgetragen worden, die als Kindermärchen zu bezeichnen wären. Da haben wir also zuerst »die Geschichte eines Knaben und eines Mädchens, die zum Hause einer Hexe kamen.« Diese entspricht genau unserem »Hänsel und Grethel« (Grimm, Kinder- und Hausmärchen, grosse Ausgabe, Nr. 15)[21]). — »Die Geschichte des Mädchens, das eine Windhündin und ihres Bruders, der ein Vogel wurde« (unsere Nr. II) ist in den Grundzügen »Brüderchen und Schwesterchen« (Grimm, Nr. 11); der zweite Theil der deutschen Fassung, die Arglist der Stiefmutter des Mädchens — ein Zug, der sich in den dänischen, schwedischen und sonstigen Parallelen findet[22]) — fehlt freilich in unserem Märchen. — »Die Geschichte vom Holzfäller« (Nr. III) entspricht »Tischchen deck' dich, Goldesel, und Knüppel aus dem Sack« (Grimm, Nr. 36)[23]). »Die Geschichte von der Ziege mit ihren Kleinen«

---

entspricht also genau dem cursivgedruckten bei Stumme und Socin, Ein Arabischer Piūṭ in ZDMG. Bd. 48, S. 22 ff. und bei Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, Leipzig 1894. Vgl. in letzterem Werke speciell noch S. 39 Amm. 80 und S. 42 s. ε.

21) Vgl. den 3. Band der dritten Auflage der Grimm'schen Märchen, Göttingen 1856, S. 25 f.

22) Grimm, 3. Band, S. 21.

23) Vgl. dazu namentlich das höchst interessante zweibändige Werk: Popular Tales and Fictions by W. A. Clouston, Edinburgh and London 1887; spec. I, 88 unten u. f. S.

(Nr. IV) erinnert sofort an den »Wolf und die sieben jungen Geislein« (Grimm, Nr. 5). — Beim ersten Theile des »Mois« (Nr. V) wird dem Leser das Lied mit dem bekannten Refrain »Hänschen, Hänschen, denke dran, was aus dir noch werden kann!« einfallen. Der zweite Theil von Mois dagegen, der übrigens mit dem ersten nur lose verknüpft ist[24]), enthält Schwänke, die sonst namentlich unter Dschuḥa's Namen bekannt sind. Zum ersten Schurkenstreich unseres Mois, zum Schwindel mit dem Esel, vergleiche man Stumme, Tunis. Märchen I, 80 Z. 4 ff. und II, 134; Delphin, Recueil de Textes, S. 21 Z. 13 ff. und namentlich Mouliéras, Les Fourberies de Si Djeh'a, Uebers. S. 134 ff. Der zweite Streich, der Schwindel mit dem Messer, das die Todten wieder aufwecken soll, findet sich beispielsweise bei Mouliéras, S. 148, wozu man namentlich S. 77 Anm. 1 nachlese. Der dritte Streich schliesslich, der scheinbare Tod des Mois', hat die genaue Parallele bei Mouliéras, S. 152 (vgl. S. 78 Anm. 1). — Wir liessen dem »Mois« die »Geschichte von dem Jungen und der Eule« (Nr. VI) folgen, die bei Mouliéras, S. 118 (Nr. XXXVIII »Si Djeh'a et le trésor«) zu finden ist. Dort ist der Vogel, mit dem Dschuḥa den Handel hat, wie in unserer Geschichte eine Eule; man vgl. bei Mouliéras namentlich S. 75 Anm. 1, wo »der gute Handel« (Grimm, Nr. 7) citiert wird; ferner ist auf Rivière, Recueil de contes populaires de la Kabylie du Djurdjura, Paris Leroux 1882, S. 179 (L'idiot et le coucou) zu verweisen. — Die folgende Geschichte (Nr. VII) »Halblorber«[25]) finden wir in dem zuletzt citierten Werke (Rivière, S. 9) unter dem Titel: Ali g-Icher, wenn auch nicht in allen Einzelheiten übereinstimmend. Ferner ist sie natürlich vor allem mit Grimm's »Daumesdick« (Nr. 37) zu vergleichen[26]). Zu »Smimija« (Nr. VIII) haben wir keine Parallele gefunden. Dagegen hat die folgende Erzählung »Pfund und Halbpfund« (Nr. IX) ein weitverbreitetes Thema zum Inhalte: man denkt zunächst an den Schatz des Rhampsinit bei Herodot; ferner vergleiche man namentlich Clouston, vol. II, S. 115 ff. Fast ganz genau finden

24) Die Ideenassoziation scheint zu sein, dass der kleine Mois, als er später erfährt, dass sein Vater ein Taugenichts gewesen sei, nun auch beschliesst ein Thunichtgut zu werden.

25) »Lorber« ist ein gutes deutsches Wort für das Mistkügelchen der Schafe, Ziegen und Hasen.

26) Grimm, 3. Band, S. 66.

wir unser Märchen auch bei Rivière, S. 13 ff., was übrigens Clouston, II, 141 (vgl. 143 Anm. 1) schon anführt. — Das Märchen vom »Hadiduan« (Nr. X) ist ganz ähnlich bei Delphin, Recueil de Textes, S. 137 ff. (حديدوان والغولة) erzählt, natürlich mit einigen Abweichungen; so hat dort Hadiduan nur drei Brüder, während in unserer Fassung von sieben Knaben die Rede ist. Der Name »Ḥadīduān« bedeutet der »Eiserne«.

Die ersten zehn Stücke sind, wie erwähnt, entschieden am hübschesten erzählt worden; die folgenden haben diesen Vorzug nicht, — relativ am mangelhaftesten sind aber wohl die beiden Fabeln (XVII »der Wolf und der Igel« und XVIII »der Esel und der Igel«) überliefert worden. Nr. XII, »die Geschichte von einem Jungen und einem Juden«, findet sich übrigens, allerdings mit verschiedenen Varianten, in Socin's erwähnter Publication als das erste Märchen[27].

Was schliesslich die Hauptsache, die Sprache betrifft, so kann erst die grammatische Bearbeitung, welche wir in unmittelbarem Anschluss an unsere Materialiensammlung zu unternehmen gedenken, alle Eigenthümlichkeiten ins volle Licht rücken. Zunächst ist der Dialekt auch lexikalisch von Interesse und enthält manches, was in Dozy's Supplément bloss angedeutet, unvollkommen belegt oder auch gar nicht enthalten ist; anderes findet sich bereits in den von Socin angeführten Werken von Beaussier, Lerchundi, Meakin, Delphin und Faidherbe. Auf diese letzteren Werke nun verweisen wir durch die Anmerkungen unter dem Texte, welche also wesentlich lexikalischer Natur sind. In zahlreichen Fällen finden wir überhaupt nirgends Belege. So sind denn nicht wenige in unseren Texten vorkommende Wörter durchaus neu und zum Theil recht eigenthümlich; beispielsweise عال bloss, عم (!עִם) mit, شعيبطة Schwanz; namentlich fallen auch die mit آ anlautenden ursprünglich arabischen, dann aber berberisch gewordenen und wieder ins Houwāra-Arabisch zurückgewanderten Nomina wie آبارز, آقاليم, آساراق, آفياش, آرقانة, آحلاس u. s. w. auf, vor die merkwürdigerweise kein arabischer Artikel treten kann (es heisst also beispielsweise *ăbărăz* ein Kampfplatz und der Kampfplatz oder *argăna* ein Arganbaum und der Arganbaum). — Alle in den

27) Zum Arab. Dialekt von Marokko, S. 10—21.

Noten besprochenen Wörter sind zur leichteren Uebersicht in einem alphabetischen Index zusammengestellt worden. Grammatikalisch fallen namentlich die wohl zweifellos aus Formen von بغى[28]) entstandenen Exponenten der Imperfectform mit Futurbedeutung auf und erinnern merkwürdig an den ägyptischen oder syrischen Dialekt, — so ein *boimūt* »er wird sterben« oder ein *bunnimši* »ich will gehen« an syr.-ägypt. *bimūt* und *bnémši* (bezw. *mnémši*). Die Pluralformen des Imperfects der Verba tert. ى, zu denen die Singularform auf *i* ausgeht, also Pluralformen wie *jibku*, *ibékku* u. ä. stimmen auch mehr mit Formen des weiteren Ostens überein als mit algierischen und tunisischen Formen[29]). Lautlich ist im Houwāri-Dialekt vor allem bemerkenswerth das starke Schwanken des Accentes und der Quantität: man hört bald *mderrĕgín* = مدرّقين (die Versteckten), bald *mdérrĕgīn*; bald *ḥāžát* حاجات, bald *ḥážat*; und in den eben erwähnten Wörtern stehen bald *ī*, bald *i*, bezw. bald *ā*, bald *a*. Solche Willkürlichkeiten und Discrepanzen in derselben Form muss man jeder Zeit im Auge behalten und sich vergegenwärtigen, dass wenn beispielsweise einmal كُلْ = iss als *kúl* vorkommt, dies nicht nothwendig direkt der classischen Form mit kurzem Vocal gleich zu setzen ist: dieses *kúl* kann vielmehr sehr wohl mit einer tertiären willkürlichen Kürzung aus einem secundären *kūl* entstanden sein. — Vom rein phonetischen Standpunkte aus fallen folgende Laute oder lautliche Erscheinungen besonders auf: Die häufige Verwandlung eines *b* zu spirantem *ḅ* (deutschem *w*), welche wohl berberischen Ursprungs ist; das häufige Nachschlagen eines kurzen *u* (*ŭ*) nach *b* und *m* oder auch nach *k* und *g*[30]); das nicht seltene Nachschlagen eines kurzen *i* nach *l* und *n* oder auch nach *k* und *g*; das fast regelmässige Nicht-Labialisieren des

28) Merkwürdig ist was Wetzstein bei Franz Delitzsch, Commentar zum Buche Job¹, Leipzig 1864, S. 431 sagt, — nämlich dass ihm in Damaskus die Ausdrücke abi, tebi u. s. w. stets als Verstümmelung von أبغى, تبغى u. s. w. erklärt wurden.

29) In Delphin's erwähntem Recueil de Textes etc. (Dialekt von Oran) ist indessen hier auch die Endung -u zu finden statt algerischen und tunisischen īu; auch in Stumme's Tripolitanisch-tunisischen Beduinenliedern, J. C. Hinrichs 1894, ist die Endung īu nur selten.

30) Vgl. zu *u*-haltigem *k* und *g* das Aethiopische; s. übrigens auch Socin, Zum Dialekt von Marokko, S. 16 Anm. 49.

n vor *b*, *f* und *m*[31]) und schliesslich die häufig eintretende dumpfe Aussprache eines *ž* und *z* (wir schreiben alsdann *ẓ̌* und *ẓ*). — Hinsichtlich des Vocalismus ist das ausserordentlich starke Reducieren der kurzen Vocale beachtenswerth. Mit diesem Schwinden der Vocale geht sehr oft Hand in Hand, dass benachbarte Consonanten silbenbildend werden, mag es sich um einen unbetonten Vocal handeln oder um den der Tonsilbe. Merkwürdig erscheinen auch Formen wie *anášt* (= انا شفت) oder *anámt* (= انا مِتُّ): hier ist eine wirklich ganz und gar vocallose Wortform in diesen *št* und *mt* vorhanden, und die Vocallosigkeit ist durch Enklise an das vorhergehende Wort zu stande gekommen, welch' letztere Erscheinung in den folgenden Texten durch Hunderte von Beispielen zu belegen ist.

Schliesslich ist noch zu erwähnen, dass wir geglaubt haben, der Transcription einen Text in arabischen Buchstaben beifügen zu sollen. Einestheils leitete uns hierbei die Erwägung, dass es immer noch viele Fachgenossen giebt, welche sich das Arabische bloss arabisch geschrieben denken können; anderntheils aber konnten wir mittelst des arabischen Textes oft auch geradezu die Erklärung schwieriger Formen bieten. Wir haben uns nicht gescheut, im Hinblick auf den letztangegebenen Zweck bisweilen nicht zu ängstlich ins Arabische zu transcribieren, sondern abwechselnd, selbst mehr hocharabische Formen zu bieten. Es lag uns daher ferne, uns bei der Umschrift ins Arabische consequent zu bleiben; hier und da haben wir uns in Bezug auf das Arabische dem landesüblichen Gebrauche angeschlossen.

31) Man sagt also ginfūd (Igel), žinbu (seine Seite) gegenüber gimfūd oder žembu in anderen maghrebinischen Dialekten.

Transcription.

t	ت	
ṭ	ط	emphatisches *t*
d	د	
ḍ	ض, ظ	emphatisches *d*
s	س	
ṣ	ص	emphatisches *s*
š	ش	*sch*, franz. *ch*
ǧ	ج	ital. *g* in giro (*dsch*)
ž	ج	franz. *j*
ẓ̌	ج	franz. *j*, doch mit Emphase
z	ز	franz. *z*
ẓ	ز	dass. emphatisch
k	ك	
ḳ	ق	emphatisches *k*
g	ق	weichere Nüance des *g*
ḡ	ق	härtere Nüance des *g*
ʾ		Hamz
h	ه	

ḥ	ح	emphatisches *h*
ḫ	خ	schweizerisches *ch*
ʿ	ع	Kehlpressung
ġ	غ	Zäpfchen-*r* (*r*-grasseyé)
r	ر	Zungen-*r* (italien. *r*)
l	ل	deutsches *l*
ł	ل	polnisches *ł* (gutturales *ł*)
n	ن	gewöhnliches *n*
ñ	ن	nasaliertes *n* (*ng*)
m	م	
b	ب	gewöhnliches *b*
ḇ	ب	deutsches *w*
w	و	engl. *w* in wilde
j	ي	engl. *y* in yoke
ŭ		kurzer *u*-Nachschlag nach Labialen und Gutturalen
ĭ		kurzer *i*-Nachschlag nach *l* und *n*, sowie auch nach *k* und *g*.

Ein Consonant, der über die Zeile gesetzt ist, hat als reduciert zu gelten.

̥ unter einen Consonanten gesetzt, bezeichnet, dass derselbe silbenbildend ist (aber nicht den Ton hat). So ist *f̥lb̥ldān* dreisilbig und in die Silben *fl-bl-dan* abzutheilen (× × ´).

´ (ein Accent) rechts neben einen silbenbildenden Consonanten gesetzt, bezeichnet, dass derselbe obendrein betont ist. So ist also *ẓ̌ĺ̥du* (جِلْدُه) zweisilbig und in die Silben *ẓ̌l*(betont) - *du*(unbetont) abzutheilen (´ ×). *fŕ̥r̥ḳu* ist dagegen dreisilbig und in ´ × × abzutheilen, also *fŕ̥-r̥-ḳu*.

---

a rein	*ü* deutsch *ü*, franz. *u*	*a* kurz und unbetont
ą zwischen *a* und *o*	*u* rein (franz. *ou*)	*ā́* lang und betont
a̤ zwischen *a* und *ä*	*ų* zwischen *u* und *o*	*ā* lang und unbetont
ä deutsches *ä*	*o* rein	*ă* kürzester Vocal
ä̜ zwischen *ä* und *ö*	*ö* deutsch *ö*, franz. *eu*	*ā̆* überlanger Vocal (bei gedehntem Sprechen)
e rein	*ẹ* zwischen *ö* und *e*	˘ vocalähnlicher Vorstoss vor Consonanten
ę mehr *e* als *i*	*ü̜* zwischen *ö* und *ü*	*au͜* unbetonter Diphthong
į mehr *i* als *e*	*au͜*, *ai͜*, *ao͜*, *ei͜* } Diphthonge	*áu͜* betonter Diphthong.
i rein	*ou͜*, *oi͜*, *ui͜*	
i̜ zwischen *i* und *ü*	*á* kurz und betont	

Texte.

I.

ḷḫurrịfa ṭáʒăt wáḥéd ḷwúld uwáḥĕd ḷbint élli ſídár ḷġu̥la.

kạn wáḥed ˘rrážḷ mṣkin, ʒándu wúld ubịnt. dima kạiṣịjid, ižib ḥážlạ ĭlwáḥed. ḫáḍḍụ lị-ḫẹḍḍo[a]). *gạ́llẹh ʒaijạ́lu*[b]) *twúddur ulạ́dĕna, nákḷu žúž ḥžlạ́t lŭwáḥĕd, ạn-nákul ṭạʒt-bịnti wúnta tákul ṭáʒat wúldek. mšạ́ ˘rrạ́žḷ wuddẹ́rhum. nạ́ḍẹṭ-ṭflá, ŕfidit ˘nnuḫḫál-urrumạ́ḍ. ˘ṭṭflạ́ ʒāl*[c]) *ġádij-utʒállạm fṭrẹ́ḳ, ḥtạ́-ịlạ šị-ḫela. ṭạlláḥḥum fōg wáḥed-argạ́na*[d]), *kerrellịhum*[e]) *wáḥed-luḫšạ́ša*[f]). *gạ́llihum ĭlạ-smáʒtu ʒat-tkẹ́llimẹt, taʒărfúnị bŭịlla žĕi. gáʒădīn tịmma ulĕbịrd*[g]) *kạiṣọ́ṭ*[h]) *fḷạḫšạ́ša, kadžinžẹf*[i]), *kalgúl zzz˘. ḥta-ʒjáu mul-lĕgáʒd, hóuwŭdu, ḥákmu dik ˘ṭṭrẹ́ḳ li ʒállĕmt ẹṭṭflá. žáu ʒamạ́ha*[k]) *ḥtạ-ĭldár. ḥáḥĕḍụ*[l]) *ḥdạ́-lbạb. ḷmrá kạtḷwị*[m]) *-lʒăšá. gạ́lt ḷmrá, ạmạ́la*[n]) *bịnti, dži-tʒaššijịjạ́-lkĕlạb. gar-rážḷ āmạ́la wúldi, ịglạ́ḳlịjạ ˘ttróăʒ. gạ́lt ˘ṭflá hạni jạ́-mmŭq. gạ́l ˘ddịrri hạni jạ́-bbŭq. tnúḍ ḷmrá, ṣạ́llạṭ*[o]) *ḷmuṣʒáḍ*[p]) *millĕgidra uhĭa tḥạbbạ́ṭ*[q]) *˘rrážḷ ʒallúḍn̥, ṣạkkărẹ́ṭṭo. žạ́ ˘ddịrri, kạimsáḥ*

---

a) Nach der Erklärung: »er nahm es, d. h. das Leben, das er nehmen musste.« Vgl. ähnliche Constructionen mit dem Suffix der 3. m. oder fem. weiter unten in Nr. VIII u. ö.

b) Vgl. bei Beaussier »عيالكى (ohne Tešdīd) votre femme, vos femmes«.

c) Dem غير der Mogador-Texte entspricht in diesen Texten stets عال; oft ist das *l* dem ihm folgenden Laute assimiliert.

d) Vgl. über diesen Baum (elaeodendron argan) Basset, Contes Berbères, Paris 1887 S. 175; siehe auch Horowitz, Marokko, Leipzig 1887 S. 25.

e) كرّر bedeutet in diesem Dialekt »anbinden«.

f) خشخشة nach der Erklärung ein getrockneter Kürbis (Calebasse).

g) برد bedeutet bei unserem Erzähler öfter »Wind« als Kälte.

h) Vgl. ساط das Feuer anblasen bei Delphin, Textes p. 93; Lerchundi, Vocabulario 751[b]; Beaussier »souffler«.

Texte.

I.

الخرّيفة متاعة واحد الولد وواحدة البنت التى فى دار الغولة

كان واحد الرجل مسكين عنده ولد وبنت دايمًا كايصيّد يجيب حجلة للواحد ✿ أخذه التى أخذه قالت له عيّاله تودّر أولادنا نأكلوا زوج حجلات الواحد انا ناكل متاعة بنتى وأنت تاكل متاعة ولدك ✿ مشى الرجل ودّرهم ناضت الطفلة رفدت النخّالة والرماد الطفلة عال غادية وتعلّم فى الطريق حتّى إلى شى خلاء طلّعهم فوق واحدة ارڤانة كرّ لهم واحدة الخشاشة قال لهم اذا سمعتم عادت تكلّمت تعرفونى بأنّ جآى ✿ قاعدين ثمّ والبرد كايسوط فى الخشاشة كاتجنجف كاتقول ززززز حتّى عيوا من القعد هوّدوا حكموا ذيك الطريق التى علّمت الطفلة جآءوا معها حتّى الى الدار ✿ حبضوا حذآء الباب المراة كاتلوى العشآء قالت المراة آما لا بنتى تجى تعشّى لى الكلاب قال الرجل آما لا ولدى يغلق لى التروع ✿ قالت الطفلة هانى يا أمّاه قال الذرّى هانى يا أبى تنوض المراة سلّت المصعاد من القدرة وهى تخبّط الرجل على الاذن سكّرته جآء الذرّى

---

i) Im Šilḥa heisst »pfeifen« *žinžef, šinžef*; dies sicht wie eine S-Form zu einer Wurzel نجف aus.

k) Unser Erzähler brauchte für »mit« stets *ʒama* (*ʒamāja, ʒamāk, ʒamāh*) vgl. Socin, Mar., p. 32 Anm. 50.

l) حبض ist bei unserem Erzähler das gewöhnliche Wort für »sich verstecken«; auch die V. Form kommt vor.

m) Zu لوى im Sinne von »Essen anrichten« vgl. Delphin, p. 131 روّى الطعام.

n) OGl. *lukān*.

o) Die Aussprache mit dumpfen Vocalen bei سلّ ist auffällig.

p) مصعاد Rührstock oder Rührlöffel, mit dem man das Dickere des Breies u. s. w. aufrührt.

q) خبط »schlagen« kommt in der I. und II. Form vor (vgl. Dozy) wie im Maltesischen; vgl. Falzon, Dizionario maltese-italiano-inglese. Sec. ed. Tom. I. Malta 1882, p. 126.

ḅaṣịda mịr-rẹgĕbạṭṭ-ạbbăẉḥ. ḥta ṣbáḥ ḷḥál, gạ̊ltlẹh zạttạ̊ni[r]) *ʒẹịjạ̊lu wullạ̊h umá*[s]) *twuddẹ́rhum ḥta tšimmẹt. ˘ddạ̊ zạttạ̊ni wúldū-bịntų, wạddẹ́rhum ḥtạ̊-ilḅălá. ṭạ̊lĕʒų fōg wáḥed-argạ̊na. šạ̊fu šị duḥḥán, mšạ́ulẹh. ḷgáu wáḥed ḷġúla ʒámja, hía katụhụ́ḍ*[t]). *žạ̊u boisĕrḳų ˘zzibda, uhia-tgúl ana-nḥúḍ fží'd ˘ḥḥuṃạ̊˘r ubóižiblíja ˘zzbīb. wullóu ˘ddrạ̊ri ịdạ̊ḥku. sẹuʒátum ḷġúla, gạ̊lt ṭkflụ́ ṭkflụ jā ḅībạ̊ni, wuží swáretkum ʒándi. ṭkflú ḷḅīḅạ̊u užóu-sswárĕt ʒándha. bgạ̊t*[u]) *kaddḷạ́ḥ*[v]) *ʒalẹ́hum ḥta-lgạ̊thum. dạ̊rt ˘ddịrri fạ̊ḥt-tḷlis ṭáʒ-ătmár wuṭṭflạ́ dạ̊rtha fạ̊ḥt-tḷlis ṭáʒ-ăllóuz. gạ̊ltlịhum wúḳtĕma gúltlikum ạ́ru-ṣḅáʒkum, mịdduhum-lija. ˘ddịrri ʒáddu líḅĕra wuṭṭflạ́ ʒádha-lḥŭlạ̊la*[w]). *wúḳtĕma žạ̊tlihum ḷġúla ṭgúllihum árō-ṣḅáʒkum, ˘ddịrri-midliha líḅĕra wuṭṭflạ́-tmidliha-lḥulạ̊la. dímạ hạkkạ́k, ḥtá kimĭlúliha-tḷlạ̊ḷṣ. ḥarrĕžịthum, gạ̊ltlihum síru-tḥáṭĕbū, bạ̊š ụdír ḷḥúbĕz, ụ́mšu ʒad-ḥuálĕkum. ṃšóu-ṭṭflạ́ ud-dịrri-ḥáṭĕbų, kạ̊jibĕku. ḷgáhum wáḥed lĭbạ̊z kẹ́jibku. gạ̊llihum má-ḷkum ṭịbĕku? gạ̊lulẹh ullạ́ ʒaṣ-ṣịfṭẹlna ḷġúla kanḥáṭĕbu bạllakúlua. gạ̊llịhum ṣ̌ḥál*[x]) *taʒṭụ́nị, ˘wáḥed-lụṣija naʒliha-likum? gạ̊lulẹh ˘lli-gult, naʒlúhălẹk. gạ̊llĕhum ʒammĕrulíja hád-ḷuḥára bịdduṓʒ, ụšrụ́bha. bkáu ḥattá ʒammĕrúha. šrạ́bha. gạ̊l ḷdịrri ĭlạ́ gạ̊ltlẹ́k ḷġúla áži ṣụ́ṭ ḷʒáfija, gúlliha ˘bbạ́ má ʒallémui ụṣụ́ṭ ḷʒáfija, ˘bbạ́ ʒallémui ʒal-ḷḥért wundrís. ugál ḷṭflá, ĭlạ́ gạ̊ltlẹ́k ḷġála áži ṣụṭị ḷʒáfija, gulilịha úmmăạ má ʒallemétui ụṣṓṭ ḷʒáfija, ʒallemétui ʒau-ụṭḥáu unġẹ́rbịl. ṃšáu ʒammĕró-ḥṭạb. mšáu ḷdár, ġdạ̊t ḷġụ́la ḷʒáfija fịlḥạbbạ́z*[y]). *ġẹslitlịhum. ḥmạ́-lḥabbạ́z, gạ́lt ḷdírri áži ṣṓṭ. gạ̊llĕha ˘bbạ́ má ʒállemni-ṣṣōṭ, bbạ́ mā ʒállemni ʒan-nḥért undrís. gạ̊lt ḷṭflạ́ áži ṣṓṭị. gạ̊ltlẹha ụ́mmạ mạ́ ʒallĕmétni nṣṓṭ, ʒallĕmétni ʒau-ụṭḥán unġẹ́rbịl. gạ̊ltlihum ážu ụwurrịkum kị-ddíru. žạ̊t, ˘bạ̊ddīr f˘, wuṭfla šáṭra, uhúma-ịṭḥụ́ha*[z]) *fụ́ṣṭ ḷḥạbbạ́z. ˘ṭṭflạ́ ṭkúbb ˘zzél ʒalʒáfia wuddịrri-kúbb ĕlmạ́. ḷġúla-tgúllihum kúbbų ḷmạ́, lạ́-tkúbbų-zzél. ˘ṭṭflạ́ tgúl ḷdịrri kúbb ezzél, ḥalli-lmā. kạ́bbų-zzél, ḥtá-tḥárḳạt. mšóu-llĕbạ̊b, ḷgáu ˘wáḥd ḷḥubzạ́*

r) »Auch« wird stets durch *zạttā̤ni* ausgedrückt. Lerchundi, Voc. unter tambien giebt ثانى allein; *zā̤da* allein ist der gewöhnliche Ausdruck für »auch« in Tunis.

s) Zu *u* für »wenn« vgl. Text Nr. VIII.

t) نحص für hocharabisches نُحص.

u) بقى vor einem anderen Verbum bedeutet häufig geradezu »beginnen«.

v) دلح mit على nach einem umhersuchen, vgl. مدلّح vagabond, Machuel, Méthode

كايمسح العسيدة من رقبة أبيه✿ حتّى صبح الحال قالت له زادة تانى عيّاله والله وما تودّرهم تشمّت✿ أدّى زادة تانى ولده وبنته ودّرهم حتّى الى الخلآء طلعوا فوق واحدة ارقانة✿ شافوا شى دخّان مشوا اليه لقوا واحدة الغولة عامية هى كاتنخص جآءوا بيسرقوا الزبدة وهى تقول أنا نخص فى جلد الحمار ويجيب لى الزبيب✿ ولّوا الذرارى يضحكوا سمعتْهم الغولة قالت اتقفلوا اتقفلوا يا بيبانى ويجيبوا سوارتكم عندى✿ تقفلوا البيبان وجآءوا السوارت عندها بقت كاتدلّع عليهم حتّى لقتهم دارت الذرّى فى واحد التلّيس متاع التمر والطفلة دارتها فى واحد التلّيس متاع اللوز✿ قالت لهم وقت ما قلت لكم اروا أصباعكم مدّوهم لى✿ الذرّى عنده الابرة والطفلة عندها الخلالة وقت ما جآءت لهم الغولة تقول لهم اروا أصباعكم الذرّى يمدّ لها الابرة والطفلة تمدّ لها الخلالة✿ دايمًا هكّاك حتّى كملوا لها التلاليس خرّجتهم قالت لهم سيروا تحطبوا باش نديز الخبز تمشوا عند أخوالكم✿ مشوا الطفلة والذرّى يحطبوا كايبكوا لقاهم واحد الباز كايبكوا قال لهم ما لكم تبكوا✿ قالوا له والله عال صيفتتنا الغولة كانحطبوا بتاكلنا✿ قال لهم آش حال تعطونى وواحدة الوصيّة نعطيها لكم✿ قالوا له الّى قلت نعطوه لك✿ قال لهم عمّروا لى هذى الخارة بالدموع نشربها✿ بكوا حتّى عمّروها شربها قل للذرّى اذا قالت لك الغولة جىّ سطّ العافية قل لها أبى ما علّمنى نسوط العافية أبى علّمنى عال نحرث وندرس✿ وقال للطفلة اذا قالت لك الغولة جيبى سوطى العافية قولى لها أمّى ما علّمتنى نسوط العافية علّمتنى عال نطحن ونغربل✿ مشوا عمّروا حطب مشوا للدار قدّتْ الغولة العافية فى الخبّاز غسلت لهم✿ ثمّا الخبّاز قالت للذرّى جىّ سُط قال لها أبى ما علّمنى نسوط أبى ما علّمنى عال نحرث وندرس✿ قالت للطفلة جيبى سوطى قالت لها أمّى ما علّمتنى نسوط علّمتنى عال نطحن ونغربل✿ قالت لهم جيبوا نورّيكم كيف تديروا جآءت بتدير ففففف والطفلة شاطرة وهم يطحوها فى وسط الخبّاز✿ الطفلة تكبّ الزيت على العافية والذرّى يكبّ الماء الغولة تقول لهم كبّوا الماء لا تكبّوا الزيت✿ الطفلة تقول للذرّى كبّ الزيت خلّى الماء✿ كبّوا الزيت حتّى تحرقت مشوا للباب لقوا واحدة الخبزة فى واحدة الطاقة

---

pour l'étude de l'Arabe parlé. Quatr. éd. Alger 1887, p. 320; Beaussier دلّاح »mendiant« für Ostalgerien.

w) Zu خلالة »Stecknadel«, vgl. Lerchundi, Rudimentos p. 205; Meakin, An introduction to the Arabic of Marocco, London 1891, p. 73.

x) Zu *šḥāl* »wie viel?« vgl. Lerchundi, Rudimentos p. 342.

y) *ḫabbāz* »Backofen«; sonst in Marokko فرّان, vgl. Meakin, p. 62.

z) Zu طحا »stossen« vgl. دحى avancer, pousser, enfoncer bei Beaussier; Delphin, p. 354.

fạḥ-ṭạḳạ, dạirahá-lgụ̂la llgụ̂l. ˘ṭtflậ šậtra udạ́rt waḥd-˘sṣkạ́ flá'fija, ḥtá-ḥmät. ḥtá smɜát lgụ̂l žéi. ulgụ̂l ɜămá, muạ́lf fdak-˘ṭṭậka, muạ́lf fịha lḫúbza, ugtĕmá-žạ iḥul fúmmu wirfid lḫúbza. ḫallậtụ-tflậ ḥtá-žạ, hija sibĕḳậttụ, ḥậttẹl s'kkạ-sḫóna wurfidit lḫúbza. lgụ̂l ˘ɜál-ža uwɜád dik-˘ṭṭậḳạ-lli muạ́lf fịha. uhów-irfd ṣkkạ́-bfúmmu usrạ́tha. uhia ḥargẹ́ttụ wuṣṭ kiršu, ụ́mạt. húma bḳóu fdik ˘ddár, ˘ddirri-sráḥ lgẹlim uṭṭflạ́-lnōwúlleḥ[aa]). *mlimma ḫallịthum užịt.*

II.

lḫurrịfa ṭáɜät wáḥĕd lbịnt li wullạ́t slūglja uṭáɜät ḫúha-lli wúlla ṭạ́ir.

kận wáḥed ˘rrážḷ mṣkin, ɜándu bịnt uwúld. ˘ddạ-bịntụ ɜämạ́h, ḫárĕžu llžậmaɜ nhár-lɜẹ́id. llạ́mmu-nuạ́s, fr'rḳụ-nuạ́s ˘ṭṭäɜám. hádak ˘rrạ́žḷ jạ́kul ḫúbza wịsrạ́ḳ ḫubzá, ídir^{h}a tḥt-mịnnu. ḥta-tfr'rḳụ-nnạ́s. mlɜẹ́id llɜẹ́id ižihum wáḥạd ˘ṣṣbáɜ. ˘nnạ́s hạ́rbu, dáḫlu-ldiárhum. uhúwa boinụ́d, šeddú-šị mụtáḥt. mạ́tlạ[ab])*-gidd*[ac]) *ínụd. ṭláɜätĕ bịntu fūg wáḥed lbúrž, ižạ́-ssĕbáɜ, šáḥḥạṭ*[ad]) *ɜạlẹ́hum. tgúlleḥ ˘ṭflậ*

bibi bibạ-ḥnini ja-bibi,
ạškún dạkĕ dạ́iz, a bibi?[ae])

gạ́llẹha

bniti bnīt gŭlibị ja-bniti,
gẹddạ́šen húwạ ja-bniti!

gậlleḥ

bibi bibạ-ḥnini ja-bibi,
gid-ždáɜ ḫuáli ja-bibi!

gạ́lliha

bniti bnīt gŭlibị ja-bniti,
ma-nḫạ́fūšẹ mịnnu ja-bniti!

---

aa) Zu تاول »die Wirthschaft führen« vgl. Socin, Mar. p. 28, 13.

ab) Zu *mā-tlā* »nicht mehr« vgl. Socin, Mar. p. 20 Anm. 80; p. 30 Z. 15; 32, 12 und 44, 13.

ac) Zu قدّ »können« vgl. Faidherbe, Langues Sénégalaises, Paris 1887, p. 213 und 233: ma ngued nkhallik »je ne puis te laisser«; Delphin, 134, (٨); Hochar. قدر V.

ad) OGl. شحّط »eine Kreislinie um Jemand ziehen«, vgl. Beaussier شحط I cingler; in ʿOman vgl. Journal of the R. As. Soc. 21, 873 in der Bedeutung »to tighten«.

دايرتيها الغولة للغول☆ الطفلة شاطرة ودارت واحدة السكّة فى العافية حتّى حمّتْ حتّى سمعت الغول جاى☆ والغول أعمى مؤالف فى ذاك الطاقة مؤالف فيها الخبزة وقت ما جآء بحلّ فمه ويرفد الخبزة☆ خلّته الطفلة حتّى جآء فى سبقته حطّت السكّة السخونة ورفدت الخبزة☆ الغول عال جآء ووعد ذيك الطاقة الّى مؤالف فيها وهو يرفد السكّة بفمه وسرطها وفى حرقته وسط كرشه ومات☆ ثمّ بقوا فى ذيك الدار الذرّى يسرح الغنم والطفلة تناول له من ثمّ خلّيتهم وجئتُ☆

II.

الخرّيفة متاعة واحدة البنت الّى ولّات سلوقيّة ومتاعة أُخيها الّى ولّى طير

كان واحد الرجل مسكين عنده بنت وولد أدّى بنته معه خرجوا للجامع نهار العيد تلمّوا الناس فرّقوا الناس الطعام☆ هذاك الرجل ياكل خبزة ويسرق خبزة يديرها تحت منه حتّى تفرّقوا الناس☆ من العيد للعيد بجيبهم واحد السبع الناس هربوا دخلوا لديارهم وهو بينوض شدّه شى من تحت ما تلا يقدّ ينوض☆ طلعتْ بنته فوق واحد البرج جآء السبع شحط عليهم تقول له الطفلة

ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
آشكون ذاك دايز آه ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
قدّاش ان هو يا بنيتى

قالت له

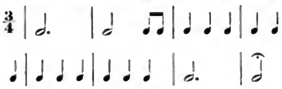
ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
قدّ جدع أخوالى يا ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
ما تخاف شى منه يا بنيتى

---

ae) Singmetrum; (doppelte) Tetrapodie in dreitheiligem Takt; z. B. V. 1 u. 2:



gå̤ltlịh

bibi bibą-ḥnini ja-bibi,
gid-ḥmą̊rĕ ḫuåli̤ ja-bibi!

gå̤llịha

bniti bnīt gŭlibi̤ ja-bniti,
ma-nḫå̤fŭšẹ mi̤nnu ja-bniti!

gå̤ltlẹh

bibi bibą-ḥnini ja-bibi,
gid-žmėl ḫuą̊li ja-bibi!

gå̤llịha

bniti bnīt gŭlibi̤ ja-bniti,
ma-nḫå̤fušẹ mi̤nnu ja-bniti!

žą̊-ssbaɜ, žą̊-bdą jåkul fi̤h mullẹṣbáɜ ṭóɜ-ðržli̤n. gå̤ltlẹh

bibi bibą-ḥnini ja-bibi,
fi̤l-lḥág-fik fi̤lmå̤kla ja-bibi?

gå̤lliha

bniti bnīt gulibi ja-bniti,
'ḥag-fija fi̤lkáɜba ja-bniti!

gå̤ltlẹh

bibi bibą-ḥnini ja-bibi,
fi̤l-lḥág-fik fi̤lmå̤kla ja-bibi?

gå̤lliha

bniti bnīt gulibi ja-bniti,
'ḥag-fija fi̤rrúkba ja-bniti!

gáltlẹh

bibi bibą-ḥnini ja-bibi,
fi̤l-lḥág-fik fi̤lmå̤kla ja-bibi?

gå̤lliha

bniti bnīt gulibi̤ ja-bniti,
'ḥag-fija fi̤mráud[af]*) ja-bniti!*

gå̤ltlẹh

bibi bibą-ḥnini ja-bibi,
fi̤l-lḥág-fik fi̤lmå̤kla ja-bibi?

af) Sing. *mirwud* vgl. Beaussier, »jointure du fémur à l'os coxal«.

قالت له

ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
قدّ تمار أخوالى يا ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
ما تخاف شى منه يا بنيتى

قالت له

ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
قدّ جمل أخوالى يا ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
ما تخافوا شى منه يا بنيتى۞

جآء السبع جآء بدأ ياكل فيه من الأصباع متوع الرجلين قالت له

ابيبى بيبى حنينى يا ابيبى
فى أين لحق فيك فى الماكلة يا ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
لحق فىّ فى الكعبة يا بنيتى

قالت له

ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
فى أين لحق فيك فى الماكلة يا ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
لحق فىّ فى الركبة يا بنيتى

قالت له

ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
فى أين لحق فيك فى الماكلة يا ابيبى

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
لحق فىّ فى المراود يا بنيتى

قالت له

ابيبى ابيبى حنينى يا ابيبى
فى أين لحق فيك فى الماكلة يا ابيبى

gạllẹha

bniti bnīt gŭlibi̱ ja-bniti,
'ḥag-fija̱ fi̱lgạ̄šuš[ag]) *ja-bniti!*

mạtla̱-tkillim, ḫtá-kŭlu gạ̄ʒ ʿssĕbáʒ. bkạ̣t katibki fóg lbúrž. ḫtá-žou žūž ŭğrúbbq, lgáuha. gạlu li̱ha mạ-lĕki tibki? ʒāndetli̱hum lğráib. gạlulẹ́ha šḥál taʒlina, ụddúk ḷdár ḫwạljkī? gáltli̱hum ʿlli̱-gúltu. gạlulẹhá-bki ḫta-tʒámmĕri hádu-žžụ̄ž ṃḥárat bi̱ddḗmūčʒ. ʒammárthum li̱hum. kulhá-šroḫ-ḫạḫĕda. dạ́ruha fóg-čžwạ̄ụ̄hum ʿddouhá-ḫtạ-ĭldár ḫwạ́lha. lgạ́t-fi̱ha ḫúha. hija fi̱há ši̱-zén bʒăžịb, kĕžú ʿnnás jạḫṭẹbúha. gạ̄lt-li̱hum wullą ma-ndzóuwuz. hạ́rbẹt hia uḫụ̄ha. ṃšóu-ḫtá-lgau žūžĕ ğudrạ́n, wạ́ḥda ṭáʒt-ḷṭijár ʿwáḥda ṭáʒt ʿnnạ́s. ʿddirri šrób mụṭạ̄ʒat-ḷṭijár, ʿṭṭflą šạ́rbĕt mṭáʒăt ʿnnạ́s. ʿddịrri wullá ṭáir, ʿṭṭflá bkạ̣ṭ kĕf-kánt. tráfkụ fṭrẹ́ḳ, ḫtá-lgau waḥ-ʿẓẓĭ'd ṭáʒ-slūgija. libsi̱ṭṭụ-ṭflą̣. mšáu lgáu wúld ḷsḷṭạ́n. ʿddạ́ha ḷdạ́r. kạ̄tʒaššúha nuḫḫạ́l. uddi̱rri ṭái̱r jạ́dḷli[ah]), *iži fi̱llél. ụ́ḫtu kei̱ḫarrĕžáha ḷḥáuš*[ai]), *igúlliha*

ḫéĭĭli ja-ḫéĭĭti,
áš ʒăšák lbạ́raḥ ja-ḫéĭĭli?

tgúllẹḥ

ḫéiji ja-ḫéiji
ʒăšája̱ nuḫḫála bŭi̱l-lĕklạ́b ja-ḫéiji,
urgŭạ́di fóg ḷmeddụ́za[ak]) *ja-ḫéiji!*

ujimši kạ́ĭbĕki. díma ḥạkkạ́k. ḫtá lŭwạ́ḥạd nụhár uʒáss wáḥạd fdár ʿssḷṭạ́n usmáḥḥa fi̱llél katkillim ʒama-ḫúha. gạ́lli̱hum ʿṣṣbáḥ dik ʿsslūgija-tkillim, bĕnạ́dem. ḥakmúha, fṣḫulḗha[al]) *hadák ʿẓẓld li lạ́bsa, lẹbbĕ-sulih-elkswą. bŭi̱ddi̱ha*[am]) *wúld ʿṣṣḷṭạ́n. gạ̄ltlẹ́hum ullą lạ̄ ʿddẹitúni ʒáj-ila-ža ḫúja. gạ́l wúld ʿṣṣḷṭạn fén-ḫụ́k? gạ̄ltlẹ́ḥ ḫúja ṭạ́ĭr, kạĭži mụḍóhʳ ḷḍóhṛ iži fug-ṣṭáḥ. gạ̄llẹha ụḥákĕmu, ụžibu. nạ́ḍ wúld çṣsŭlṭạ́n, dár ĕzzi̱ft fóg ĕṣṣṭáḥ, žạ̄ hadạ́k-ʿṭṭạ́ĭr fog-ṣṭáḥ, usaʒitijin*[an]) *šéddu*

---

ag) Zu قاشوش in der Bedeutung »Brust« vgl. Beaussier, buste de l'homme; Delphin, p. 34 (٣) les deux épaules du mouton; id. 208, paen. = نصف الشاة; dagegen hat Lerchundi, Vocab. sub calavera قشوش als Hirnschale.

ah) *jadḷli* Flickwort in der Bedeutung »also, eben« stammt wohl aus dem Schilḥa.

ai) Nach dem Erzähler bedeutet حوْش im Dialekt nur »Platz für allen möglichen Unrath«.

ak) *meddūza,* Pl. *mdādez* Misthaufen.

قال لها

بنيتى بنيت قليبى يا بنيتى
لحق فىّ فى القاشوش يا بنيتى۞

ما تلا تكلّم حتّى أكله ڤاع السبع۞ بَقتْ كاتبكى فوق البرج حتّى جآءوا زوج اغربّة لقوها قالوا لها ما لكى تبكى۞ عاودت لهم الغرايب قالوا لها آش حال تعطونا نوُدّوك لدار أخوالك قالت لهم الّى قلتم۞ قالوا لها ابكى حتّى تُعمّر هاذو الزوج محارات بالدموع عمّرتّهم لهم كلّها شرب واحدة داروها فوق جوانحهم أدّوها حتّى الى دار أخوالها لَقت فيها أخاها۞ هى فيها شى زين العجيب كايجيبوا الناس يخطبوها قالت لهم والله ما نتجوّز هربت هى واخوها مشوا حتّى لقوا زوج غدران واحدة متاعة الطيار وواحدة متاعة الناس۞ الذرّى شرب من متاعة الأطيار والطفلة شربت من متاعة الناس الذرّى ولّى طير الطفلة بقَتْ كيف كانت۞ ترافقوا فى الطريق حتّى لقوا واحد الجلد متاع سلوقيّة لبستْه الطفلة۞ مشوا لقوا ولد السلطان أدّاها للدار كايعشّوها نخال والذرّى طير بادلّى يجى فى الليل أخته كايخرّجوها للحوْش يقول لها

أُخيتى يا أُخيتى
آش عشآءك البارح يا أُخيتى

تقول له

أُختى يا أُختى
عشآءى نخالة بين الكلاب يا أُختى
ورقادى فوق المدّوزة يا أُختى

ويمشى كايبكى دايمًا هكّاك حتّى الى واحد النهار وعسّ واحد فى دار السلطان وسمعها فى الليل كاتتكلّم مع أخيها۞ قال لهم الصباح ذيك السلوقيّة تتكلّم ابن آدم حكموها فسخوا لها هذاك الجلد الّى لابسة لبّسوا لها الكسوة۞ بيوُدّيها ولد السلطان قالت لهم والله لا أدّيتونى عال اذا جآء أخى قال ولد السلطان فى أين أخوك۞ قالت له أخى طير كايجى من ظهر الى ظهر يجى فوق السطح قال لها نحكمه نجيبه۞ ناض ولد السلطان دار الزفت فوق السطح جآء هذاك الطير فوق

al) فسخ »die Kleider ausziehen«, vgl. Beaussier für Ostalgerien; s. J. of the Roy. As. Soc. 21, p. 859 für ʿOman; فسح mit ح in Snouck, Mekkanische Sprüchwörter und Redensarten, Haag 1886, p. 89 ist auffällig.

am) ادّى steht häufig in der Bedeutung »heiraten«, wie sonst أخذ.

an) *saʾitijīn* = sofort, von ساعة nach einer Reminiscenz aus der klassischen Sprache gebildet.

-zzi̤ft. nạ́ḍ wúld ˘ṣsŭlṭán ḥákmu. ḥtá-ṛḍḍo ḷhák-ḷġŭdir fạš-šqrbạ́ṭ -ẖtō. ŭwúllạ-bnạ́dĕm udzóu̯wuz wúld ˘ssḷṭạ́n-ḵtō. ʒád ṇsíb ˘ṣsḷṭạ́n.

nạ̄ḍ wáḥạd-di̤rri žárhum, ḳt-ạ́na, gál, bundzóu̯wus-slūgíja. žạ́b ĕslūgíja, lạbbṣúha daẖḇḷúha ḷbĕ́t. dẖál ʒaḷiha hádāk baʒṣạ́ṭụ. kạigullẹ́ha fṣḷạ̤i-žžilǯd lī mánu žilǯdek. kạ́ĭžbi̤d[ao]) ʒamáha laʒṣạ́ uhía ʒammárṭụ bi̤lẖrá ḳta-tḥárg ʒălẹ́ha blaʒṣạ́ uhía šqbbạ́rṭo[ap]) fi̤lkirš uhía-ktliṭṭō, šérrĭgit kiršū-mạ́t.

III.

ẖurríft ḷḥaṭṭạ́b.

kạ́n wáḥd ˘rrạ́žḷ, mạ́ jaʒlém ˘mạ́ jitsaʒlém ʒar-rạ́bbŭṛi̤. ṃšạ́ kạjaḥṭạ́b uligá ˘waḥd-argạ́nạ. kạidạ́ḳḳqr[aq]) fạrgạ́aạ, gạ́lḷih ˘ẓẓi̤nn ḷ-wúṣṭ argạ́na, aškúl-li-dạ́ḳḳqr ʒalíja? gạ́lḷih ána bullạ́h ubšrạ́ʒ ʒāmạ́k. gạ́lḷih ḥaṭṭ-ạ́na bullạ́h ubšráʒ ʒamạ́k, gạ́lḷih ūlạ́di boimútu bi̤žžúĕʒ. gạ́lḷih ạ́š ḅĕġẹ́t ā-ẖúja? gạ́lḷih bŭẹ́t mā-jákulu ŭlạ́di. ạʒṭáh wáḥd ḷṭbṳ̆i̤ṣi̤l[ar]), gạ́lḷih gúllḷh ʒámmar ʒammár ā-ṭubu̯iṣi̤li ūĭʒámmar. ˘ddạ́ḥ ḷdạ́ru. ḷḥág ulạ́du. gạ́ltlḷih ʒaijạ́lu amdṛạ́ wuž-ži̤bt šẹ́-ḥṭqb? gạ́llḷhá-ṛbbŭṛi̤ aʒtạ́na ší-rẓḳ. gạ́ltlḷih ạ́š aʒṭạ́k? gạ́llĕha-ʒṭána waḥ-ṭubu̯iṣi̤l. gạ́lḷih ʒámmar ʒammár a-ṭubu̯iṣi̤li, ʒammár ˘ṭṭŭbṳ̆i̤ṣi̤l. tạ́ḍḍau ūlạ́du. ʒád lạ bạ́s ʒaḷih šuwíja. žạ̄t-ʒádhu[m] wáḥĕd-ḷʒāgúza. gạ́ltlḷhum ʒalá-rbbŭṛi̤, wạ́š ʒadkúm ma-nákul? gạ́luḷiha síri-lṭubu̯iṣi̤l, gulilihă ʒámmar ʒammár ā-ṭubu̯iṣi̤li. mšạ́t lẹ́h, gạ́ll hạkkạ́kǰ. ʒammárlĕha-ṭṭúbṣi̤l. klit ḥtá-ši̤bʒat. ṃšạ́t. wúllạ̄t lḷhum ˘nụhár láẖor, žạ́ḅt ʒamáha ˘waḥ-ṭubu̯iṣi̤l, gạ́lt ʒalá-ṛbbŭṛi̤, wạ̄š-kẹ́i̯š-ši̤ mạ̄-nákul ʒáddĕkum? gạ́luḷẹha síṛi̤-lṭu-bṳ̆i̤ṣi̤l. ṃšạ́d-zạttạ́ni lṭubṳ̆i̤ṣi̤l, gạ́ltlḷih ʒámmar ʒammár ā-ṭubu̯iṣi̤li. klit ḳtá-šiḅĕʒat. ḥáṭṭẹḍ-ḍạ́k ˘ṭṭubu̯iṣi̤l lī-žạ́bt úrfĭdid-dák ˘ṭṭubu̯iṣi̤l ṭaḥ-ḥáduk. žóu̯ zạttạ́ni boitʒáššau̯, žạ́bu-ṭṭĕbu̯iṣi̤l, gạ́luḷih ʒámmar ʒammár ā-ṭubu̯iṣi̤li. má boi̯ʒámmar. nạ́ḍ húwq hạ́rṛsu[as]). ṣbáḥ ḷḥál zạttạ́ni, nạ́d ụhŭwáitḥazzạm wụ́rfid fạ́su umšạ́ largạ́na ụhŭwạ́ kạidạ́ḳ-ḳqr fíha. gạ́lḷih ˘ẓẓi̤nn āškúl-li-dáḳḳqr ʒalíja? dáḳḳqr ʒalẹ́h zạttạ́ni, gạ́lḷih aná bullá ubšráʒ ʒămạ́k. gạ́lḷih a-ẖúj-áš-bĕġẹ̄t? gạ́lḷih bġẹ́t ma-jákulū-lạ́di. aʒṭạ́h wáḥd ˘ṛṛḥá. gạ́lḷih gulliha áʒmelj-áʒmĕlĭ˜ šóġlek

ao) جبذ معه العصا = unserer Redensart: einem eins überziehen; vgl. unten in Nr. VIII *erfid ʒamūd ugga kēĭžbid ʒămah.*

ap) Zu شبّر = (mit den Zähnen) packen, vgl. Meakin, p. 178 shibbir »he took hold of«.

السطح وساعيتنيين شدّه الزفت✿ ناض ولد السلطان حكمه حتّى ردّه لهاك الغدير فى أين شربت أُختہ وولّى ابن آدم وتجوّز ولد السلطان أُختہ عاد نسيب السلطان✿ ناض واحد الذرّى جارهم حتّى انا قال بنتجوّز سلوقيّة✿ جاب سلوقيّة لبّسوها دخّلوها للبيت دخل عليها هذاك بعصاته كايقول لها افسخى الجلد الّى ما هو جلدك✿ كايجذب معها العصا وهى عمّرتْه بالخرآء حتّى تخرق عليها بالعصا وهى شبّرتْه فى الكرش وهى قتلتْه شرّقت كرشه ومات✿

III.

خرّيفة الحطّاب

كان واحد الرجل ما يعلم وما يستعلم عال ربّى مشى كايحطب ولقى واحدة آرقانة كايدقّر فى آرقانة✿ قال له الجنّ الّى فى وسط آرقانة آشكون الّى يدقّر علىّ قال له انا بالله وبالشرع معك✿ قال له حتّى انا بالله وبالشرع معك قال له أولادى بيموتوا بالجوع✿ قال له آش بغيتَ آ أُخى قال له بغيت ما ياكلوا أولادى✿ أعطاه واحد الطُبَيْسيل قال له قُلْ له عمّر عمّر آ طبيسيلى ويعمّر✿ أدّاه لداره لحق أولاده قالت له عيّاله امصرا واش جبتَ شى حطب قال لها ربّى أعطانا شى رزق✿ قالت له آش أعطاك قال لها أعطانا واحد الطبيسيل قال له عمّر عمّر آ طبيسيلى عمّر الطبيسيل✿ تغدّوا أولاده عاد لا بأس عليه شويّة✿ جآءت عندهم واحدة العجوزة قالت لهم على ربّى واش عندكم ما ناكل قالوا لها سيرى للطبيسيل قولى له عمّر عمّر آ طُبيسيلى✿ مشتْ له قالت هكّاك عمّر لها الطبيسيل أكلت حتّى شبعتْ مشتْ✿ ولّتْ ليهم النهار الآخر جابتْ معها واحد الطبيسيل قالت على ربّى واش كاين شى ما ناكل عندكم✿ قالوا لها سيرى للطبيسيل مشت زادة تانى للطبيسيل قالت له عمّر عمّر آ طبيسيلى أُكلت حتّى شبعتْ✿ حطّتْ ذاك الطبيسيل الّى جابت ورفدت ذاك الطبيسيل متاع هاذوك✿ جآءوا زادة تانى بيتعشّوا جابوا الطبيسيل قالوا له عمّر عمّر آ طبيسيلى ما بيعمّر✿ ناض هو هرّسه أصبح الحال زادة تانى ناض وهو يتحزّم ويرفد فاسه ومشى الى آرقانة وهو كايدقّر فيها✿ قال له الجنّ آشكون الّى يدقّر علىّ دقّر زادة تانى قال له انا بالله وبالشرع معك✿ قال له آ أُخى آش بغيتَ قال له بغيتُ ما ياكلوا أولادى✿ أعطاه واحدة الرحا قال له قُلْ

aq) Zu دقّر = klopfen vgl. دقر I bei Dozy, S., nach Marcel »heurter«; David in Journal As. 8 sér. 10, 170 »pupugit«.

ar) Zu طبسيل vgl. Dozy, S. und Fleischer, Kleine Schriften II, 611.

as) هرّس = zerschlagen; hier mit *s*, sonst auch mit *z*, vgl. Note ba.

arrĕḥā, ˘ṭḥán. ˘ddáha ḷdár. gạ́ltlịh ʒẹijạ́lu wẹ́ẓ-ẓịbt šẹ́-ḥṭạb? gạ́llịha ẓịbt-ši-rẓḳ. gạ́ltlịh ạ́š aʒṭạ́k? wurrāhá-rṛḥā. ᵇgáu ʒạ́ĭšin fịh ḥtá ḷwáḥed ˘nụhár užạ́l ḷʒagúza, ˘ddạ́thạ-lihum. ụšạ́ zạttạ́ni lạrgạ́na, bḳạ́ kẹidạ́ḳḳạṛ fạrgạ́na, gạ́llịh ˘ẓẓịnn ána bullạ́h uᵇšráʒ ʒămạ́k. gạ́llịh áš bĕǵẹit? gạ́llịh bĕǵẹit mā-jákulū-lạ́di. aʒṭáh wáḥĕd ḷḳạ́ṭṭ[at]). *gạ́llịh gullịh áʒmel aʒmél šụ́ǵlek á˜-ḷḳạṭṭ, ujáʒmel šóǵlu. ˘ddạ́h mtịmmạ ḷḥạmmạ́m. gạ́l ḷmúl-ḷḥạmmạ́m hạ́k šiddi hād-ḷḳạ́ṭṭ. gạ́llịh walạ́iuni la-tgúllịh áʒmel aʒmél šụ́ǵlek á˜-ḷḳạṭṭ. ĕdḫál ḷḥạmmạ́m, gạ́l múl-ḷḥạ́mmạm frạ́ṣu ullạ́ ḥta-nẓạ́rrẹb hád-ḷḳạ́ṭṭ. gạ́llịh áʒmel aʒmél šóǵlek á˜-ḷḳạṭṭ. bḳạ́ ḷḳạ́ṭṭ kạjaḫrá-ddĕhạb. ḫạ́rž múl-ḷḳạ́ṭṭ mịllĕḥạmmạ́m. gạ́llịh aʒlíni ḷḳạ́ṭṭ. aʒṭạ́h wáḥd ḷḳạ́ṭ-ḫor kịbḥálu, ĕddạ́h. žạ ldạ́r, gạ́llẹh áʒmel aʒmél šóǵlek á˜-lḳạṭṭ. má bạ́ijaʒmillẹh šé ụhúwạ ĭsẹ́ijĭbū. ohŭwạ́ zạ́ttạj-imši lạrgạ́na, dáḳḳạr ʒalẹ́ha zạttạ́ni bịlfạ́s. gạ́llịh ˘ẓẓịnu bullạ́h uᵇšráʒ ʒamạ́k. gạ́llịh áš ĕbĕǵẹ́l? gạ́llịh bŭẹ́l ma-jákulu-lạ́di. aʒṭáh tild-zriụ́ṭāl*[au]), *gạ́llịh dīr-wáḥĕda fižinbek uwáḥda fižinbek uwáḥĕda urák. gạ́llịh gúllịhum áʒmĕlŭ aʒmĕlú˜ šóǵlkum á-zriuṭạ́ṭ. dạr wáḥĕda fịžinbu uwáḥĕda fịžinbu uwáḥĕda ụráh uṭạ́hụ ʒalẹ̄h bịddạ́ḳḳ. ḥtạ-ʒalẹ́n*[av]) *ịḳtluh. gạ́l ˘ʒúdu bịllạ́ ụššiṭạr-rạ́žim. ulmúlṣu*[aw]) *mịnnu zriụ́ṭạṭ. ˘ddáhum ḷdár. gạ́ltlẹh ʒẹijạ́lu wạ́ž-ẓịbt šạ́-ḥṭạb? gạ́llịha žịbt-nīl*[ax]) *ši-rīzḳ, žịbtĕ tľd-zriụ́ṭạṭ. gạ́llịha dírj-uḥdá fịžinbek, uwáḥĕda fịžinbek, uwáḥeda urák, ugulilihum áʒmelụ-ʒmĕlŭ˜ šǵólkum á-zriuṭạ́ṭ. nạ́dẹṭ hia dạrtlịhum hạ́kkạk uhṓma ṭāḥọidṛbu fịha. ᵇḳạ́t-tǵóuwut. ḫṛ́ž ˘lžạ́mạʒ. ụšóu-lạ́dha, žráu ḷbbŭạ́hum fịžžạ́maʒ. gạ́lulẹh ạ́-bbŭạ, rạ́-mmŭna bạ́tlĕmut bịlʒăṣạ́. gạ́llịhum mạ́-lha? gạ́lulịh dúk ĕzzriuṭạṭ ʒál-iḫạbtụ fịha. žạ-bbạ́hum mịnụžạ́maʒ, gạ́l ʒūdi bịllá mịššiṭạr-rážịm, ulmạ́lṣu min ʒẹijạ́lu. žạ́d-zạttánĭ dík ḷʒăgúza-lli ˘ddạ́tlịhum ˘ṭṭubuiṣịl úrṛḥā. gạ́ltlịhum ʒalá-ṛbbŭẹ, wạš-ʒádkum mạ-nákul? gạlulịha ʒádna tľd-zĕriụ́ṭạṭ, dīrj-úḥĕda fžinbek, udīrj-úḥda fžinbek, uwáḥda urák ugūlilịhum áʒmĕlw-áʒmĕlú˜ šǵólkum á-zriụ́ṭạṭ. dạrtlīhum hạkkạ́k. ᵇḳáu ĭḫạ́bẹtu fịha. ḫạ́rž ḷžámaʒ, bạ́š iḫalliha-tšbáʒ ʒăṣạ́. ụšáu zạttạ́ni-ddṛạ́ri ḷbbạ́hum fịžžạ́maʒ, gạ́lulịh ádda*[ay]) *fĕlạ́na bạttụmút bḷʒaṣạ́.*

at) Nach dem Erzähler ist *ḳạṭṭ* nur Wildkatze; die zahme Katze heisst *muš́š* Plur. *mšāš*, vgl. Lerchundi, Vocab. 374ᵇ mexx; Quedenfeldt, Zeitschrift f. Ethnol. 1889, p. 198; im Šilḥa heisst die Katze *amúš́š* (zu letzterem vgl. Faidherbe, Langues sénégalaises chat = nous im Arabe-Hassania und = mous im Sérère).

au) *zriūṭa* Deminutiv zu زروطة Socin, Mar. p. 28 Anm. 35.

av) Zu *ʒalēn* = beinahe, vgl. Lerchundi, Vocab. p. 177 s. casi.

aw) Zu تملص = von jemand ablassen, vgl. Beaussier, »filer, décamper«.

لها اعملى اعملى شغلك آ الرحا تطحن✿ أدّاها للدار قالت له عيّاله واش جبت شى حطب قال لها جبت شى رزق✿ قالت له آش أعطاك ورّاها الرحا بقوا عايشين فيه حتّى الى واحد النهار وجاءت العجوزة أدّتْها لهم✿ مشى زادة تانى لِآرقانة بقى كايدقّر فى آرقانة قال له الجنّ انا بالله وبالشرع معك قال له آش بغيت قال له بغيتْ ما ياكلوا أولادى✿ أعطاه واحد القطّ قال له قُل له اعمل اعمل شغلك آ القطّ ويعمل شغله✿ أدّاه من ثمّ للحمّام قال لمولى الحمّام هاك شدّ لى هذا القطّ قال له ولايتى لا تقول له اعمل اعمل شغلك آ القطّ✿ دخل للحمّام قال مولى الحمّام فى راسه والله حتّى نجرّب هذا القطّ✿ قال له اعمل اعمل شغلك آ القطّ بقى القطّ كايخرأ الذهب✿ خرج مولى القطّ من الحمّام قال له أعطينى القطّ أعطاه واحد القطّ آخر كيف حاله أدّاه✿ جاء للدار قال له اعمل اعمل شغلك آ القطّ ما بيعمل له شى وهو يسيّبه✿ وهو زادة تانى يمشى لآرقانة دقّر عليها زادة تانى بالفاس قال له الجنّ بالله وبالشرع معك قال له آش بغيت قال له بغيت ما ياكلوا أُولادى✿ أعطاه ثلاث زربوطات قال لها در واحدة فى جنبك وواحدة فى جنبك وواحدة ورآءك قال له قُل لهم اعملوا اعملوا شغلكم آ الزربوطات✿ دار واحدة فى جنبه وواحدة فى جنبه وواحدة ورآءه وطاحوا عليه بالدقّ حتّى عالين يقتلوه قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وتملّصوا منه الزربوطات✿ أدّاهم للدار قالت له عيّاله واش جبت شى حطب قال لها جبت نيت شى رزق جبت ثلاث زربوطات✿ قال لها ديرى واحدة فى جنبك وواحدة فى جنبك وواحدة ورآءك وقولى لهم اعملوا اعملوا شغلكم آ الزربوطات✿ ناضت هى دارت لهم هكّاك وهم طاحوا يضربوا فيها بقت تغوّت✿ خرج للجامع مشوا أولادها جروا لأبيهم فى الجامع قالوا له آ أبى را أمّنا بتموت بالعصا✿ قال لهم ما لها قالوا له ذوك الزربوطات عال يخبطوا فيها✿ جاء أبوهم من الجامع قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وتملصوا من عيّاله✿ جاءت زادة تانى ذيك العجوزة اللى أدّتْ لهم الطبيسيل والرحا قالت لهم على ربّى واش عندكم ما ناكل قالوا لها عندنا ثلاث زربوطات ديرى واحدة فى جنبك وديرى واحدة فى جنبك وواحدة ورآءك وقولى لهم اعملوا اعملوا شغلكم آ زربوطات✿ دارت لهم هكّاك بقوا يخبطوا فيها خرج للجامع باش يخلّيها تشبع عصا✿ مشوا زادة تانى الذرارى لأبيهم

Uebrigens vgl. das klassische ملس V. — Zu St. I vgl. Nr. IX. OGl. = hinschieben, heimlich wohin bringen.

ax) Zu *nīt* = auch vgl. حتّى انا انّيت نمشى yo también iré, Lerchundi, Voc. 766[a]. Auch im Šilḥa wird »auch« durch *nīt* ausgedrückt.

ay) *adda* ist die Anrede an die Tante (beziehungsweise eine ältere Frau,

ẓạ-bbŭạhum, ḷgạ́-lʒagúza kạịḍróbu fiha dúk ˘zzriuṭạṭ. gạ́llịha ullạ́, lā -fkkịtĕkī mịnhum ʒāila ẓbĭtilij-˘ṭṭubuịṣịl urṛḥéịja. gạ́ltlịh ʒalá-ṛbbŭị -fkni mịnhum, dróg[az]) *nimši-ẓẓibhúmḷẹk. gạ́ltlịh sīri-lịhum fịḍḍạ́r, ráhuf-fmoiḍáʒ lflạ́ni. ṃšạ́, ẓạ́bhum. gạ́l ˘ʒụ̄di bịllàh mịššiṭạr-ráẓīm, uṭạ́ḥu mịnha. gạllịha wullạ́h-ĕmạ̄ẓạ́l ṇhár-dẓi, ḥta-nṭlạ́ḳḫum ʒalịk, ḥtáịktluk. ṃšạ́ zạttạ́ni ḷmul-ḷḥámmạ̄m, ˘ddạ-dúk ezzĕrīŭṭạṭ ʒamạ́h. gạ́llẹh šịḍlīja hád ˘zriŭṭạ́ṭ, wạlạ́inni lạ-ddīrhum fẓinbek ulgúllihum áʒṃlụ áʒmĕlŭ˜ šġólkum á-zriuṭạ́ṭ. nạ́ḍ múl-lĕḥạmmạ́m, dạ̄r-rịhum hạkkạ́k, ḳóu kạịḍórbu fịh, ḥṭạ́-mšáu-īḳtlūh. ḫạ́rẓ múl-ĕzriúṭạ̊ṭ. gạ́llịh fkĕni mhád ˘zrīŭṭạṭ ṭóʒăk. gạ́llịh ullạ́ lạ-ṭlạ́ḳtek mịnhum. ʒāila ẓịbtlījạ ḷḳạṭ -ṭáʒẹ. ẓạ̄búlẹh, gạ́l ˘ʒŭdu bullá mịššiṭạr-ráẓịm. úddạ kạ́ṭṭụ umšạ́ ḷḍạ́ru.*

IV.

ḷḫurrịfa ṭáʒăt wáḥĕd ḷʒánz-ŭwulidạ́tha.

wạ́ḥạd-ḷʒánz mṣkīnạ wạ́ḥlẹt fạ́ḥạd-ḷġdír, ḥtá-mšạt ʒalẹ́h elġlịm. nạ́ḍẹt hīa, ḫárẓẹt mḷġădir ūmšạ́t ḷwáḥd-ḷdár ḫália. wúldẹt ẓúẓ-ẓdījạt, timšī-tsṛḥ, ḥtá-tʒammár bẓạ́zḷha bịlḥălib ṃʒammártĕ-grónha bịlḳṭẹ́ăʒ. ẓạd-dạ́ḳḳạr ʒalnulạ̄dha, gạ́lulĕha škó˜l-lị-dạ́ḳḳạr ʒalẹ́na? tgulléhum ʒāl-ạna, ḥúllụ-lbạ́b, gạ́rni ṃʒámmăr bịlḳṭẹ́ăʒ ubezzụ́lị ṃʒámmar bịlḥălẹ́b. dīmạ hạkkạ́k. ḥta-wáḥd ĕnṇhár ẓạ-lġúl, dạ́ḳḳạr ʒŭléhum ḷbạ́b. gạ́lulẹh škó˜l-lị-dạ́ḳḳạr ʒaléna? gạ́llịhum ḥụ́llu-lbạ́b, bezzụ́li ṃʒámmăr bilḥălib, ˘gạ́rni mʒámmăr bịlḳṭẹ́ăʒ. ḥálluleh ḷbạ́b. killhum. ẓạ́d-zạttạ́ni ḷʒánz. dạ́ḳrẹt zạttạ́ni-lbạ́b, gạ́lt ḥụ́llu-lbạ́b, bezzụ́li mʒámmar bịlḥălib ŭgạ́rni ṃʒámmăr bịlḳṭẹ́ăʒ. mạ́ bạiḥállĕha ḥádd. ḥạ́rzẹt[ba]) *ḷbạ́b, dáḫlẹt, mạ́-ligạt ulạ́dha. bḳạ́t katibĕki, ṃšạ́t kathabbiš*[bb]) *ʒanṇmẹ́r. gạ́lleha-škó˜l-lị -dạ́ḳḳạr ʒalīja? ạná-ḥfard-dári bịštạ́ ulbṛ'd ʒalīja, ḥattá-tʒamó ʒaịnīja! gạ́ltlẹh wạ́š-˘ddẹt ūlidạ́ti? īlạ-ddẹ́thum, ḫúrẓ lạ̄bạ̄rạ́z*[bc]). *gạ́llẹh-á-bṇti, mā-dẹ́tlẹk šé! mšạ́z-zattạ́ni ḷḍĕbáʒ, dạ́ḳret ʒăḷẹ́h, gạ́llẹha āškó˜l-lị -dạ́ḳḳạr ʒalīja? ạná-ḥfard-dári bịštá wulbịrd ʒalīja, ḥtá-tʒămó ʒaịnéịja!*

vgl. Nr. IX), vgl. im Šilḥa *dadda* = Onkel bei René Basset, Notes de Lexicographie Berbère (Beni Menacer), Journal As. 1885 (VIII, 5) 186 Z. 2. Beiläufig sei erwähnt, dass die Anrede an den älteren Bruder im Ḥouwāri = *qbbŭq*, und für die ältere Schwester = *ummŭa* ist, s. unten in Nr. XII. So ist *dadda* ursprünglich auch = Vater, vgl. Dozy, S. I, 419[b] und Basset, l. c.; mithin wird *adda* urspr. = Mutter sein, vgl. Dozy, l. c.

az) *drok* sonst auch *drūga* bekanntlich aus ذا الوقت entstanden.

فى الجامع قالوا له أدّا فلانة بتموت بالعصا☆ جآء أبوهم لقى العجوزة كايضربوا فيها ذوك الزريوطات قال لها والله لا فكّكْتُكى منهم عال اذا جبتى لى الطبيسيل والرحيّة☆ قالت له على ربّى فكّنى منهم ذالوقت نمشى نجيبهم لك☆ قالت له سِر لهم فى الدار راهم فى الموضع الفلانى مشى جابهم قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وطاحوا منها☆ قال لها والله ومازال نهار تجى حتّى نطلقهم عليك حتّى يقتلوك☆ مشى زادة تانى لمولى الحمّام أدّى ذوك الزريوطات معه قال له شدّ لى هذا الزريوطات ولايتّى لا تديرهم فى جنبك وتقول لهم اعملوا اعملوا شغلكم آ الزريوطات☆ ناض مولى الحمّام دار لهم هكّاك بقوا كايضربوا فيه حتّى مشوا يقتلوه☆ خرج مولى الزريوطات قال له فكّنى من هذا الزريوطات متوعك☆ قال له والله لا طلقتك منهم عال اذا جبت لى انقطّ متاعى☆ جابه له قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأدّى قطّه ومشى لداره☆

IV.

الخرّيفة متاعة واحدة العنز وَوُلَيْداتها

واحدة العنز مسكينة وحلت فى واحد الغدير حتّى مشتْ عليها الغنم☆ ناضت هى خرجت من الغدير ومشت لواحدة الدار خالية ولدت زوج جُديّات☆ تمشى تسرح حتّى تعمّر بزازيلها بالحليب وعمّرتْ قرونها بالقطيع☆ جآءت تدقّر على أولادها قالوا لها آشكون الّى يدقّر علينا تقول لهم عال أنا حلّوا الباب قرنى معمّر بالقطيع وبزّولى معمّر بالحليب☆ دايمًا هكّاك حتّى واحد النهار جآء الغول دقّر عليهم الباب قالوا له آشكون الّى يدقّر علينا☆ قال لهم حلّوا الباب بزّولى معمّر بالحليب وقرنى معمّر بالقطيع☆ حلّوا له الباب أكلهم☆ جآءت زادة تانى العنز دقّرت زادة تانى الباب قالت حلّوا الباب بزّولى معمّر بالحليب وقرنى معمّر بالقطيع☆ ما بيحلّ لها حدّ هرزت الباب دخلت ما لقتْ أولادها بقتْ كاتبكى☆ مشتْ كاتهبّش على النمر☆ قال لها آشكون الّى يدقّر علىّ انا حفرت دارى بالشتآء والبرد علىّ حتّى تعموا عينىّ☆ قالت له واش أدّيْتَ وُلَيْداتى اذا أدّيتهم أخرج الى آباراز☆ قال لها آ بنتى ما أدّيت لك شى☆ مشت زادة تانى للضبع دقّرت عليه☆ قال لها آشكون الّى يدقّر علىّ انا حفرت دارى بالشتآء والبرد علىّ حتّى تعموا عينىّ☆ قالت له واش أدّيت وُلَيْداتى قال

ba) هرز (hier wie es scheint I) = einstossen, vgl. Lerchundi, Vocab. 169 und 170 sub capar und Beaussier مهراز neben مهراس »mortier«.

bb) Zu هبّش = kratzen vgl. Dozy S.; in derselben Bedeutung kommt خبش (vgl. Dozy S., Beaussier und Lerchundi, Vocab. 321[b]) und نبش s. Dozy S. vor.

bc) *ābārāz* = Kampfplatz, urspr. natürlich klass. براز; aber in obiger Form aus dem Šilḥa herübergenommen.

gạ́tlẹh wạž-˘ddẹ́t ulidạ́ti? gạ́llẹha-ḍḍĕbáɜ láwa[bd]), *ma-ddẹ́tlẹk šẹ̇! ṃšạ́z -zạttạ́i lịlgụ́l, dạ́ḳrẹt ɜalĕh, gạ́llẹha škṓ˘l-lị-dạ́ḳḳạr ɜalíja? aná-ḥfạrd -dári bịštá wulbịrd ɜalíja, ḥtá-ɜămóu ɜaịnîja. gạ́ltlẹh wạ́š ˘ddẹ́t ulidạ́ti? gạ́llẹha lgụ́l ānä-lli-ddēthúmlek. gạ́ltlẹh ila-ddĕthum ḫúrž lạ̄bạ̄rạ́z! gạ́llĕhā ṣuḇŭrị-ḥta naḥṭạ́l*[be]) *ɜălĕ́k! dạ́l-lĕgrụ́n ṭóɜ-ăzzẹgmṓna*[bf]) *frásu, ḫrižlẹ́ha. bḳạ-mfạ́tĕn ɜāmạ́ha, ḥtá gẹlbịṭṭo, kḷlịṭṭo, séllet ulidạ́tha mụkiršu umšạ́t ḷdárha.*

V.

ḫurrịft ˘mói̯s.

kạ̄n wáḥd ˘rrážḷ šạffár[bg]) *uwúld wáḥd ḷwúld, semmáuhŭ mói̯s*[bh]). *mạ́t ŭbbŭ́ạ́h, ᵇgá kạidír ḷmú-zzuạ́il*[bi]). *šạ́ftu ɜaịjạ́ha, ˘ddạ́tu ḷwáḥĕd -ḷmdína, ḷɜád waḥ-tạ́žer idír ḷblạ́gị-ždạ́d. gạ́ltlịh ɜalá-ṛbbŭ́ị, bŭ́ịtkĭ ṭɜallémlija wúldi. gạ́llịh ásmitk-énta? gạ́llẹh smíti uzĕnúḳṭạɜ. gạ́llịh á-wuzĕnúḳṭạɜ, ḳɜódĕ, bíĕɜ fḥádạ-ḥḥánūt. nạ́ḍ uzĕnúḳṭạɜ, kạĭšidd ḷbl'ga -mnạ́ṣṣa waịḳṭáḥḫa. ḥtá gaˀ-ḳṭạ́ɜ hádak ḷḥánūt. žạ̄ múl-elḥánūt, gạ́llih áš hadšị-dṛt áuzĕnúḳṭạɜ? gạ́llịh hạ̄dšị-lli náɜṛf. tịmm keịḍorbú keịḍorbú keịḍorbú˘, ḥta-mšạ́-ktlu bịlɜăṣạ́. séftu lúmmū. žạ́d-zạttạ́ni úmmu, raddẹ́ṭṭo ɜád-lfḫár. gạ̊ltlịh ɜalá-ṛbbŭ́ị ja-lfḫár, tɜallémlija wúldi. gạ́llịh ásmitk-énta? gạ̊llịh na-smítni hṛ'ṛzdigĕdig. gạ́llịh á hṛ'ṛzdigĕdig, béḥ -ḥádlṃɜáin. ᵐšạ́ hạdạ́k, ḫallạ́h kaibịɜ ĕlmŭɜáin. ḫallá-ḥta-mšạ́, ohŭ-wáirfd ŭwáḥed laɜṣạ́ ukạihạrríz kulšĕ́ hadúk-ḷmŭɜáin. žạ́h múl-ĕmmŭ-ɜáin, gạ́llịh áš hādši-dṛt ā-hṛ'ṛzdigĕdig? gạ́llịh hadši-lli náɜṛf. timma keịḍorbú keịḍorbú keịḍorbú˘, ḥtá-mšạ jạ́ḳtlu. séftu lúmmu. ărḍúṭṭụ zạttạ́ni ɜad-wáḥed ḷbạḳḳạ́l, gạ̊ltlịh ɜalá-ṛbbŭ́ị áuḍḍị*[bk]) *bŭ́ịtk ṭɜállemlija wúldi, ịɜódĕ bạḳḳạ́l. gạ́llịh ásmitk-énta? gạ́llịh aná-smitni ḫạ́llạṭžạ́llạt*[bl]). *gạ́llịh áu ḫạ́llạṭžạ́llạt, biăɜ. ḫallá-ḥta ṃšạ́. ohuwáiḫạllạṭ ˘ssmẹ́n ō˘ḫạllạ́ṭ ḷɜăsél ō˘ḫạllạ́ṭ ˘ṣṣạ̄búṇ ụ̄ḫạllạ́ṭ lĕkidrán*[bm]) *uḫạllạṭ ˘zzét, kúlšē ḫạ́llṭō.*

---

bd) *láwa* vielleicht für لا والله.

be) احطال (vielleicht urspr. احتال) = sich fertig machen.

bf) *zẹgmōna* sind nach dem Erklärer die Kerne der Argān-Nuss, nachdem das Oel ausgepresst ist. Die Nüsse selbst heissen *afijạš*, die Schalen *agạ̄līm*, Sing. *agạ̄līma*.

bg) Zu شفّار = Dieb vgl. Dozy S. nach Dombay; Meakin p. 110 und Beaussier, sowie شفّر bei Lerchundi, Vocab. 702ª s. robar.

bh) *mois* ist jedenfalls Deminutiv von موسى; S. 34 wird im Wortspiel der Name als »Messerchen« gedeutet.

نها الضبع لاوا ما أدّيت لك شى✿ مشتْ زادة تانى للغول دقّرت عليه✿ قال لها آشكون الّى يدقّر علىّ انا حفرت دارى بالشتآء والبرد علىّ حتّى عموا عينىّ✿ قالت له واش أدّيت وليداتى✿ قال لها الغول انا الّى أدّيتهم لك✿ قالت له اذا أدّيتهم أخرج الى آبارازْ✿ قال لها آصبرى حتّى نحتال عليك✿ ادّى القرون متوع الزقمونة فى راسه خرج لها بقى مغاتن معها حتّى غلبتْه قتلتْه✿ سلّتْ وليداتها من كرشه ومشتْ لدارها✿

V.

خرّيفة مويّس

كان واحد الرجل شقّار وولَدَ واحد الولد سمّوه مويّس✿ مات أبوه بقى كايدير لأمّه الزوايل شافته عيّاها أدّتْه لواحدة المدينة لعند واحد التاجر يدير البلاغى جداد✿ قالت له على ربّى بغيتك تعلّم لى ولدى✿ قال له آش اسمك أنت قال له اسمى اوزن واقطع✿ قال له آ اوزن واقطع اقعد بِع فى هذا الحانوت✿ ناض اوزن اقطع كايشدّ البلغة من نصفها ويقطعها حتّى ڨاع قطع هذاك الحانوت✿ جآء مولى الحانوت قال له آش هذا الشى درت آ اوزن واقطع✿ قال له هذا الشى الّى نعرف✿ ثمّ كايضربه كايضربه حتّى مشى قتله بالعصا سيفطه لأمّه✿ جآءت زادة تانى أمّه ردّتْه عند الفخّار قالت له على ربّى يا الفخّار تعلّم لى ولدى✿ قال له آش اسمك أنت قال له اسمى هرّز دقدق✿ قال له آ هرّز دقدق بِع هذا المعاوين مشى هذاك خلّاه كايبيع المعاوين✿ خلّاه حتّى مشى وهو يرفد واحد العصا وكايهرّز كلّ شى هاذوك المعاوين✿ جآءه مولى المعاوين قال له آش هذا الشى درتَ آ هرّز دقدق✿ قال له هذا الشى الّى نعرف ثم كايضربه كايضربه حتّى مشى يقتله صيفته لأمّه✿ ردّته زادة تانى عند واحد البقّال قالت له على ربّى اوصّى بغيتك تُعلّم لى ولدى يعود بقّال✿ قال له آش اسمك أنت✿ قال له انا اسمى خلّط جلّط✿ قال له آ خلّط جلّط بِع✿ خلّاه حتّى مشى وهو يخلّط السمن وخلّط العسل وخلّط الصابون وخلّط الكدران وخلّط الزيت كلّ شى خلّطه✿ جآء البقّال قال له آش

---

bi) *zuāil* Plural zu زلّة.

bk) *ȧuddi* und *áuddi* kommt meist in Wunschsätzen vor; unser Erzähler erklärte es geradezu als »bitte«. Wahrscheinlich = *ā wuddi* »mein Lieber« vgl. ZDMG. 48, 31, Str. 13a.

bl) Der zweite Bestandtheil dieses Wortcomplexes ist Alliterationsbildung zum ersten.

bm) *kidrān* = klassisch قطران.

žạ̊ ḷbạḳḳạ̊l, gạ̊llịh áš hadši-dṛt á-ḫạllạṭžạ̊llạṭ? gạ̊llịh hadši-lli náȝṛf. ṭimma keịḍorbú keịḍorbú˜, ḥta-mšạ̊-ḳtlụ. ṣéfṭụ lúmmu. ardạ̊ṭṭụ zạllạ̊ni ȝad-wáḥed ḷḫaijạ̊ṭ, keiḫáijạt ḷmẹ́lf keiḫáijạṭ kúllĕ-šē. ˘ddạ̊tu, gạ̊ltlịh ȝalá-ṛbbŭi áuddi bŭịtḳ tȝállemlija wúldi-lḫijạ̊ṭa. gạ̊llịh asmitĕk -énta? gạ̊llịh ạ̊na-smitni šṛ'ṛgdérbḷ[bn]). gạ̊llịh á˜ šṛ'ṛgdérbḷ, ḫáijeṭ ḥtá-nži. nạ̊ḍ keišérrĕglịh lḥwạ̊iž. ḥta-gáȝ šerrẹ́ghum, žạ̊h ḷḫáijạṭ, gạ̊llịh áš hadši-dṛt ā-šérrigdṛ'bḷ? gạ̊llịh hadši-lli náȝref. ṭimma keịḍorbú, keịḍorbú, keịḍorbú˜, ḥta-mšạ̊-ktlu. ṣéfṭu lúmmu. gạ̊llịh-ạ̊mmŭq, gạ̊llịha dirīna-ȝšaná-lȝăṣẹ́ḍ. dạ̊rt ḷȝăṣẹ́ḍ ḷȝẹ́ša. ḥạṭṭạ̊tha-sḫōna, gạ̊llẹh -aží dirilija lidma[bo]). žạ̊t bạddir idĕha fịlȝăṣẹ́ḍạ, ohŭwạ̊ ḍạğạ̊ṭ idha fịlȝăṣẹ́ḍa. gạ̊llịha wullạ̊, lā ṭlạ̊ḳtek, ȝāilā urritni sláȝlĕ-bụ́ja. sellitlịh wáḥṭ-tạḳṣịra, fiha rabȝẹ́n mṣmạ̊r. šrā-wáḥd ḷḥmijir ohowạ̊-ḥša fẓúkk[bp]) lḥmạ̊r žúž dḷbṣạ̊ṣṭ[bq]). ṃšạ̊ tṣóuwụḳ ȝălẹ́h, tráfĕg ȝāmạ̊ ši-sụ̄wạ̊ḳq. nạ̊ḍ lḥmạ̊r uróuwud-žúž ĕbṣạ̊ṣṭ guddạ̊mhum. nạ̊ḍụ, šráu^{h} mȝándu bsibĕȝa, šráu-lḥmár bsittin erriạ̊l. tšárku. gạ̊llẹ̄hum ḥmári mạ̄-jákul ȝāl-águlạs[br]), wịrgud ȝáf-fịlḥărir. dṛ'bu ḷȝụ̊d[bs]) ȝalẹ́h, ṃn-isbig ibijitu. žạ-f^{w}áḥĕd ḷȝụ̊d min-ibijitu. šạ̊bbĕȝụ agulạ́s, farrạšlihĕ ḥărir uğạṭṭạ̊hĕ bḷḥărir. ḫallá-ḥta ilṣĕbaḥ. žạ̊ iṭáŭg[bt]) ȝalị^{h} fṣĕbáḥ ḷgạ̊h fḍạ̊ḥlẹh hādák lạḥărir bṣserwịs[bu]) ṭaȝ-águlạs, kạisérrĕm[bu]). žạh dák-ĕlli tábĕȝụ fịnnụ̊ba, gạ̊llịh ḫarréžlija-lḥmár. ḫarṛžúlịh. gạ̊llịh andrá ˘wạši-rbạ̊ḥt? gạ̊llịh ṛḅạ̊ḥt, má-ḫṣ-ĕlḫér. ṭrálu[bv]) kibḥálu. ḥtá-gaȝ ṭrạ̊lịhum kibḥálu. gạ̄l-frásu ḥạḳḳạ̊ṇ[bw]) la bóižu, bojạḳtlúni, ilạ žáu. nạ̊ḍ, ȝámmṛ wáḥd ˘mmuṣrạ̊n biddạ̊mm, kérru fṛ'gĕbạṭ úmmu. gạ̊lleh-áommŭq, ilạ žáu háduk bisẹ́bȝa, ráni nitḥạ̊ṣṃ-ạ̊na wuijạ̊k undịbḥak. žáu háduk bịssĕbĕȝa ḷmŭóis. bgáu -mḫáṣĕmīn ȝamạ̊h. nạ̊ḍ um-móis, tḫạ̊ṣẹm hú-wŭúmmū, uhuwáidbaḥ úmmu. gáluḷịh áudd-á-mois, mạ̊-lẹk dbáḥt úmmuk? gạ̊llịhum ṇtúm

---

bn) دربل = Fetzen zusammennähen, vgl. Nr. XX, Räthsel Nr. 6, *dribĕlạ̄tu* und Nr. XV دربالة = Fetzen, zerfetzter Burnus, vgl. Dozy S.

bo) *idma* = das Loch im Mehlmuss für das einzugiessende Fett; aus ادام weiter gebildet.

bp) Plur. *zĕkūka*. Beaussier hat wie hier زكّ = cul, trou du cul; vgl. زكّ neben زقّ = lienter bei Beaussier.

bq) Sing. *bṣṣẹ́ta*.

br) *āgulạs* = grüne Gerste. In dieser Form aus dem Berberischen aufgenommen (vgl. *ābārāž* Anm. bc); jedoch ursprünglich arabisch قصيل, vgl. spanisch alcacel Dozy et Engelmann p. 78; Eguilaz y Yanguas, Glossario p. 123. In Tunis *ksil* Stumme, Tunisische Märchen 80, 9.

هاذا الشى درتَ آ خلّط جلّط ✿ قال له هاذا الشى الّى نعرف ثمّ كايضربه كايضربه كايضربه حتّى مشى يقتله صيفته لأمّه ✿ ردّتْه زادة تانى عند واحد الخيّاط كايخيّط الملف كايخيّط كلّ شى أدّتْه قالت له على ربّى اودّى بغيتك تعلّم لى ولدى الخياطة ✿ قال له آش اسمك أنت قال له أنا اسمى شرّق دربل ✿ قال له آ شرّق دربل خيّط حتّى نجى ✿ ناض كايشرّق له الحوايج حتّى قاع شرّقهم ✿ جاءه الخيّاط قال له آش هاذا الشى درتَ آ شرّق دربل قال له هاذا الشى الّى نعرف ثمّ كايضربه كايضربه كايضربه حتّى مشى قتله صيفته لأمّه ✿ قال له آ أمّاه قال لها ديرى لنا عشآءنا العصيد دارت العصيد للعشآء حتّنْبا سخونة ✿ قال لها جيبى ديرى لى الإيدمة جآءت بتدير يدها فى العصيدة وهو ضغط يدها فى العصيدة قال لها والله لا طلقتك عال إنا وريّتنى صنعة أبى ✿ سلّت له واحدة التقصيرة فيها أُربعين مسمار ✿ شرى واحدْ الحميّر وهو حشى فى زكّ الحمار زوج دالبصاصط مشى تسوّق عليه ✿ ترافق مع شى سوّاقة ناض الحمار وروّث زوج بصاصط قدّامهم ناضوا شروه من عنده بسبعة شروا الحمار بستّين الريال تشاركوا ✿ قال لهم حمارى ما يأكل عال آقولاس ويرقد عال فى الحرير ✿ ضربوا العود عليه مَنْ يسبق يبيّته جآء فى واحد العود مَنْ يبيّته شبعه آقولاس فرّش له حرير وغطّاه بالحرير ✿ خلّاه حتّى الى الصباح جآء يطاوق عليه فى الصباح لقاه فضح له هاذاك الحرير بالسرويس متاع آقولاس كايسرّم ✿ جآءه ذاك الّى تابعْه فى النوبة قال له خرّج لى الحمار خرّجه له قال له أمنصرا واشى ربحتَ ✿ قال له ربحتُ ما خصّ الخير ✿ طرا له كيف بحاله حتّى قاع طرا لهم كيف بحاله ✿ قال فى راسه حقًّا ما بيجيوا بيقتلونى اذا جآءوا ناض عمّر واحد المصران بالدم كرّره فى رقبة امّه ✿ قال لها آ أمّاه اذا جآءوا هاذوك بسبعة رانى نتخاصم انا وإيّاك ونذبحك ✿ جآءوا هاذوك بالسبعة لمويّس بقوا مخاصمين معه ناضت أمّ مويّس تخاصم هو وأمّه وهو يذبح أمّه ✿ قالوا له اودّى آ مويّس ما لك ذبحت أمّك ✿ قال لهم أنتم آ اخوتى

bs) Zu ضرب العود = losen (mit Holzstückchen) vgl. Lerchundi, Vocab. 752[a] s. sortear; Delphin, Textes p. 263 (٣).

bt) Zu طاوق u III = gucken vgl. طاق I bei Stumme, Tunis. Märchen, Ged. 11, V. 1 und 41, V. 6; vgl. ferner تاق und aller voir quelqu'un bei Beaussier. Vgl. auch Glossar der Tripol.-tunis. Beduinenlieder des Ersteren.

bu) *serwīs* = dünner Mist des Thieres nach Genuss grünen Futters. Als Verbum »dünn misten« = *serrem*.

bv) طرا له Bedeutung = جرى له klassisch طرأ; mithin ist *těra* bei Socin, Marokko p. 38 Anm. 78 in *ṭerā* zu verbessern.

bw) *ḥakkqn* = vielleicht; urspr. sicherlich; vgl. unser »jedenfalls«.

-a-ḫúti ḳạllạḳtúni[bx]), úmmạ má-bạġāt-ḳịlkum. gạ̊llịhum šḥál tạɜlúni nạḥĭjihā? gạ̊lulịh kạ́da wạkạ́da, ila-ḫjịt úmmuk. ḫád mŭọ́is mŭọ́is, gạ̊llịh ḫjiha ja-mŭọ́is, ḳtḷhạ́ ja-mŭọ́is, ḫjiha ja-muóis, ḳtḷhạ́ ja-mŭọ́is! ḥtá-nạ̄dẹt úmmu. gạ̊lulịh bẹ̄ɜina hādák ḷmọ́is, ḥná dīmá-ulḫạ́ṣmụ-ᵊmá ɜeijạ̄lạ́tna uṛḍḍó-ɜlịn-elkĕlạ́m. bạɜĕlịhum dák ḷmŭọ́is. ḍạ́rbụ ɜălịh zạllạ́ni ḷɜṓd, min-jisbig iddīh. ᵐšạ́ hạ̄dạ́k, ˘ddạ́h, ˘ddạ́h ḷdạ́rụ. gɜád ḥta-dártlịh ḷɜẹšá. ḥaṭṭụṭṭụ-lẹ́h. tḫạ́ṣĕm ɜamạ́ha. nạ́ḍ huwạ́ ĭdĕbạ́ḥḷu mịllúḍẹl-lúḍẹu. gạ̊llịh ḫjiha jạ-mmóis, ḳtḷhạ́ jạ-mmọ́is, ḫjiha jạ-mmóis, ḳtḷhạ́ jạ-mmóis! ḥtá-ṣbaḥ ḷḥál. ṭrạ́lịhum gáɜ li-ṭrạ́lu, kulši-ktlụ ɜaijạ̄lạ́thum bsibĕɜā. gạ́l zạllạ́ni fḫáṭĕru boiẑúni. gạ̄l-lúmmu ḥafĕrīja ḥafṛạ́-tkūn gid-lạ́ḳĕbẹr. ḥafṛitlẹh ḥáfĕra gid-lạ́ḳbẹr. ẑóu zạllạ́ni bissibĕɜa, dạ́ḳḳṛụ-ɜlẹ́mmu. ḫṛẑillịhum, gálulĕhā fịm-ṃšạ́ muọ́is? gạ̄llịhum mŭọ́is mạ́t, gạ̊lulịha fina-ẑih ḳạ́bṛu? gạ̄llịhum há-huạ, zidu tšúfu. umŭọ́is dáḫḫal ɜamạ́h wáḥd ḷụḳạ́ṣ fịlgĕbẹr, ḥáfru ɜala-rạ́ṣu, ḥtá beijīnú wáḥd ˘nnạḳḳạ́b[by]) ɜála-ziht rásu. ẑạ́ wáḥĕd boišimm, ụhu-wáidaḫḫál ḫnạ́fṛu, išúfu wạ̄š-ḫánz. ụhuwạ́iḳtạɜ ḫnạ́fṛu[bz]). ẑrālihum gáɜ ˘lli-ẑrálẹh bissẹ́bĕɜa. ukimĭlet.

VI.

ḫurrīft-elmúka.

kạ́nt wáḥd ḷmrá mṣkina, ɜándha wáḥĭd ḷwúld, ma-ɜándhum ɜa-wáḥĕd ḷmɜịza, debḥúha. klụ́-ḷḥam diạ́lha. ṣḅáḥ ĕlḥál, gạ̊lliha jaummạ́ ˘ddi-hád-ẑild ḷsụ́ḳ. gạ̊lliha jáummŭạ ṇẑi-nšri ṃɜándek hád-ĕẑẑild, mā-biddā iẑī-ši-húdi ibọ́išri mẹn-ɜándek hād-ẑild išṃtek[ca]). gạ̊llih-ána-nẑi ṇwuḳfạ̄lek[cb]). gạ̊lliha ána-nẑị ánaulihúdi, ṇzẹ́idu ɜẹlẹ́h ɜal-ịzzild. zạ́du ɜẹlẹ́h, ḥtá-lḥĕgō mījạ́t-mtḳạl. bāɜṓh ellihúdi, ẑạ́bụ mījạ́t mitḳạ́l hūwaúmmu. šráu ḷgḷ'm, ṃšạ́-sraḥ ḷgḷ'm. lgạ́ múka fạ́ḥĕd-dār ḫálijạ fḷgába, gạ́lt mŭạ́k, gạ́llih-ạšḥál aṭẹ́li? gạ́lt mŭạ́k. gạ́lliha mijạ́t riạ́l[cc]). gạ́lt mŭạ́k zạllạ́ni. gạ́llih-álłah irịbbaḥ. ẑá-ldār, gạ̄l-lụ́mmụ ạ́na báɜt ḷgḷ'm gạ́lllih ḷmịn? gạ́lliha-lmúka, gạ́ltlịh wạ́š šift ĕnnạ́s ibiɜọ

---

bx) قلق II = jemand langweilen, zur Verzweiflung bringen, vgl. Beaussier ennuyer, impatienter.

by) *naḳḳāb* Plur. *nḳāḳẹb* = Loch.

bz) *ḫnāfṛ* = Nase, vgl. Beaussier خنفر Plur. خنافر narines für Südalgerien.

ca) Zu شمت = betrügen vgl. Lerchundi, Vocab. 309[b] sub engañar.

فلّقتونى أمّى ما بغت تقيلكم۞ قال لهم آش حال تعطونى تحييها قالوا له كذا وكذا اذا أحييت أمّك۞ اخذ مويّس مويّس قال له احييها يا مويّس اقتلها يا مويّس احييها يا مويّس اقتلها يا مويّس حتّى ناضت أمّه۞ قالوا له بع لنا هاذاك المويّس نحن دايمًا نتخاصموا مع عيّالاتنا ويردّوا علينا الكلام۞ باع لهم ذاك المويّس ضربوا عليه زادة تانى العود من يسبق يودّيه۞ مشى هاذاك أدّاه أدّاه لداره قعد حتّى دارت له العشآء حضّته له تخاصم معها ناض هو يذبحها من الأذن الى الأذن۞ قال له أحييها يا المويّس اقتلها يا المويّس أحييها يا المويّس اقتلها يا المويّس حتّى أصبح الحال۞ شرا لهم قاع الّى طرا له كلّ شى قتلوا عيّالاتهم بسبعة۞ قال زادة تانى فى خاطره بيجيوونى قال لأمه احفرى لى حفرة تكون قدّ القبر حفرت له حفرة قدّ القبر۞ جآءوا زادة تانى بالسبعة دقّروا على أمّه خرجت لهم قالوا لها فين مشى مويّس۞ قالت لهم مويّس مات قالوا لها فى أينا جه قبره قالت لهم ها هو زيدوا تشوفوا۞ ومويّس دخّل معه واحد المقصّ فى القبر۞ حفروا على راسه حتّى بيّنوا واحد النقّاب على جبهة راسه۞ جآء واحد بيشمّ وهو يدخّل خنافره يشوفه واش خانز وهو يقطع خنافره۞ جرى لهم قاع الّى جرى له بالسبعة وكملت۞

VI.

خرّيفة الموكة

كانت واحدة الامراة مسكينة عندها واحد الولد ما عندهم عال واحدة المعيزة ذبحوها اكلوا اللحم دبالها۞ اصبح الحال قال لها يا امّاه ادّى هذا الجلد الى السوق قال لها يا امّاه نجى نشرى من عندك هذا الجلد لا بدّ يجى شىء يهودى يبغى يشرى من عندك هذا الجلد يشمتك۞ قال لها انا نجى نوقّفها لك قال لها انا نجى انا واليهودى نزيّدوا عليه على الجلد۞ زادوا عليه حتى لحقوا مائة مثقال باعوه لليهودى جابوا مائة مثقال هو وامّه شروا الغنم مشى يسرح الغنم۞ لقى موكة فى واحدة الدار خالية فى الغابة قالت مواك۞ قال لها آش حال اعطيت قالت مواك۞ قال لها مائة ريال قالت مواك زادا ثانى۞ قال لها الله يربّح جاء الى الدار قال لامّه انا بعت الغنم۞ قالت له لمن قال لها لموكه۞ قالت له واش شفت الناس يبيعوا

cb) وقّفها = er brachte ihn, d. h. den Handel, zum Abschluss.

cc) *riāl* = la moneda de 5 pesetas (peseta = franc), Lerchundi, Rudim. p. 385. Man nennt dieselbe Münze auch *dūro*. In Tunis dagegen hat der Riāl nur den Werth eines »Piasters« (frc. 0,60), vgl. Bel-Kassem ben Sedira, Dictionnaire français-arabe p. 924; Stumme, Tripol.-tunis. Beduienlieder. s. ريال im Glossar.

-lmúka? gạllih abạ̣ztha liha uḫlạṣ. gạlltlẹh wạš ḫqllăṣạ̣ṭṭqk? gạllẹ̄ha dịrt zamạ̣ha ḫṃstạ̣zšṛ-jūm. lạ̣ḥĕgịt ḫqmsṭạ̣šĕr-jūm, ṃšạ̣ zạllạ̣ⁿi lig-ĕddār. ligā̤ múka, gạ̣lt mŭạ̣k. gạlliha wạž-žịbli-lflús? gạlt mŭạ̣k. gạllih-ári[cd]) *-lflús. ḥázzha*[ce]) *bịlkúrd*[cf]), *ṭạ̣rt. tĕḫạ̣ḥḥa-ḫtailgạ̣r diạ̣lha, ĕdḫẹ̄l lgạ̣r diạ̣lha, l'gā wạ̣ḥd lgidra ṃzámmĕra bịrriạ̣l. érfịd miạ̣t-riạ̣l bā̤šĕ-bạ̣z lḡl'm, žạ̣-ldār, gā̤l-lúmmụ ḫallĕṣạ̣tnị múka. gạlltlẹh fịna-žih? gạlliha fdárha. gạlltlịh wạ̣š tzáḳḳĕl*[cg]) *zál-ṭrịḳ fĕñ-ḫallĕṣạ̣ṭṭĕk? gạllịha nzáḳḷ zal-ṭrịḳ. mšạ̣t zamạ̣h úmmụ ḫtailgạ̣r ṭaz-múka, dĕḫịlu-lgạ̣r, érfịdu -lgidĕra ṭazát-erriạ̣l, žáwu-ldār, ḥákmịt wúldha lạ̣ḥlụ*[ch]) *fḷmạṭmụ̣ra, žạ̣bĕt ṛṛḥạ̣, žạ̣bĕt ḷmáʾ, žạ̣bĕt lgurbál, ˘ṭṭĕḥán zalėh utĕġérbĕl zalėh ḷmáʾ. wúžū žmáza-ṣṣĕbạ̣ḥ wuigúlu-lmṇ̣ ṭḷkėh, ĕžáu ṭḷlụ̣-zleh igúlu-lẹh ṣĕbạ̣ḥ ĕlḫér, igúllīhum ṣbạ̣ḥkum bịlḫér, igúllihum ṃbárk hād-ḷḫér ˘lli -ṭạ̣ḥ ḷbạ̣rạ̣ḥ. gạlulịh īná-ḫēr? gạllihum bạ̣t zalījạ̣-šta urrázd. ḥtá zad-bĕzáḳĕlu ṭḷlzạ̣ṭṭụ mịn-ḷmạṭmụ̣ra udzóuwŭz wạ̣ḥṭfla, kịmĕlet. ḫallėthum ụmma užét lĕhĕná.*

VII.

lḫurrịfa ṭázat nuṣ-bĕrrīma[ci]).

kạ̣nt wạ̣ḥd-ḷṃrá, ma-zádha ḫtá-wuld. gạ̣ll jạ̣˘ ṛbbị, tạztini wạ̣ḥd ḷwúld gid-núṣ berrīma. ăztáha răbbị wúld gid-núṣṣ berrīma. kā̤irgúd fā̤gạ̣lim[ck]) *wụnúḍ fā̤gạ̣lim. zándhuᵐ wạ̣ḥd-ḷbạ̣gra; kēsrạ̣ḥ eddúla*[cl]) *dīmạ uhúwa fúṣṭ ḷbạ̣gra. kạidúwuz ˘ddúla zažmáza; úḳtīma dạ̣z zalịhum, kĕgúllịhum qlláh inzálkum ĕžžmáza. nádụ, ṃšáu záddĕ-múl-ĕlbạ̣gra, gạlúlị-hād-ḷbạ̣gra tbịḥḥạlīna, ụwuzzĕzụ̣ha. bā̤ḥḥạlihum. dibḥụ̣ha, kėdlḥụ zalịh, kėdlḥụ zalịh wúṣṭ ḷbạ̣gra. húwa dạ̣z ˘rrás, ḥbạ̣ḍ-fịh, nạ̣ḍ hādák-li šrá-rrās, ĕddạ̣ḥ, erfĕdú ḫtạ-wạ̣ḥd-ezzinḳa. gạllịh hādák ṇ'ṣṣ berrīma,*

---

cd) *ara*, fem. *ari*, pl. *aru*, OGl. gieb, gebt. Ursprünglich wohl = zeige, weise vor; vgl. S. 16 Z. 11 und Dr. Hubert Jansen in Münch. Allg. Zeitung 1893 Beilagenummer 281 S. 3^b Z. 6 v. u.

ce) Zu حزّ = jemand bedrängen, auf jemand losgehen, vgl. حزّة Dozy Suppl.; Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, V. 399.

cf) *kurd* = Stein pl. *kurād*, Deminutpl. *kurīdāt* s. S. 44 Z. 22; Delphin p. 260 (o) hat قُرْد, vgl. Beaussier قرد pl. قرودة caillou, pierre.

cg) عقل II = aufmerken. Im Šilḥa *izaḳḳel* = aufmerken, namentlich aber = aufwachen.

لموكة قال لها بعتها لها وخلاص ✿ قالت له واش خلّصتك قال لها درت معها خمسة عشر يوم ✿ لحقت خمسة عشر يوم مشى زادة ثانى الى ذيك الدار لقى موكة قالت مواك ✿ قال لها واش جبت الفلوس قالت مواك ✿ قال لها ارى الفلوس حزّها بالكرد طارت تبعها حتى الى الغار ديالها دخل الغار ديالها لقى واحدة القدرة معمّرة بالريال ✿ رفد مائة ريال باش باع الغنم جاء للدار قال لامّه خلّصتنى الموكة ✿ قالت له فى اينا جه قال لها فى دارها ✿ قالت له واش تعقّل على الطريق فين خلّصتك قال لها نعقّل على الطريق ✿ مشات معه امّه حتّى الى الغار متاع الموكة دخلوا الغار رفدوا القدرة متاعة الريال ✿ جاووا للدار حكمت ولدها لاحته فى المطمورة جابت الرحا جابت الماء جابت الغربال تطحن عليه وتغربل عليه الماء ✿ وجاوًا جماعة الصباح ويقولوا لأمّه اطلقيه ✿ جاوًا طلّوا عليه يقولوا له صباح الخير يقول لهم صباحكم بالخير ✿ يقول لهم مبارك هذا الخير الّى طاح البارح قالوا له اينا خير ✿ قال لهم بات علىّ الشتاء والرعد ✿ حتّى عاد بعقله طلّعته من المطمورة وتزوّج واحدة الطفلة كملت ✿ خلّيتهم ثمّ وجئت الى هنا

VII.

الخرّيفة متاعة نصف برّيمة

كانت وحدة المراة ما عندها حتّى ولد قالت يا ربّى تعطينى واحد الولد قدّ نصف برّيمة ✿ أعطاها ربّى ولد قدّ نصف برّيمة كايرقد فى آقاليم وينوض فى آقاليم ✿ عندهم واحدة البقرة كايسرح الدولة دايمًا وهو فى وسط البقرة كايدوّز الدولة على جماعة وقت ما داز عليهم كايقول لهم الله ينعلكم آ الجماعة ✿ ناضوا مشوا عند مولى البقرة قالوا له هاذى البقرة تبيعها لنا نوزّعوها ✿ باعها لهم ذبحوها كايدلحوا عليه كايدلحوا عليه وسط البقرة هو داز الراس حبض فيه ✿ ناض هاذاك الّى شرى الراس أدّاه رفده حتّى واحدة الزنقة قال له هاذاك نصف برّيمة تكلّم له

---

ch) لاح hier auch in der 1. Form = werfen wie Socin, Marokko p. 16 Anm. 51; vgl. Beaussier; Lerchundi, Vocab. 463[b] s. lanzar.

ci) *berrīma* = Schafmistkügelchen; vom Misten des Schafes, des Kamels und der Gazelle sagt man *kā̱iberr̥im*; dagegen *lbq̣gra kádzĕbil, l'aud kāiro̱uwut, lkilb kāija̱hra.*

ck) *agā̱lim* = die Schalen der Argannüsse (vgl. Anm. bf); zur Etymologie s. René Basset, Lexicographie Berbère, Journal Asiat. 8, 5, p. 185 peau, in verschiedenen Dialekten als *aïlim, agl̥im* u. s. w.

cl) *dūla* = Herde, vgl. Dozy S.; dazu Meakin p. 137 und Beaussier, troupeau de boeufs de plus de cent têtes.

tkéllimlịh fịrrás, gạllịh fịñ-ġádi[cm]) *hád-ĕrrás? tḫláʒ*[cn]) *lī-ráfed ˘rrás, qhqráb. hadák ṇ'ṣṣ berrīma ẹ́rfịd errás, éddạhĕ lúmmụ. lgạ́ha katĭbĕkī. gélliha mạlki jạ́-mmŭrq katĭbĕkī? gạ́ltlịh jā-wúldi, eźźmáʒᵃ gáʒ fṛṛḳụ̄-lḥam, ʒāl-ạ̊na-lli láwa. gạlha já ŏmmạ́, hạ́ni źịbt-ĕlĕḥám blạ̊-flus. gạ́ltlịh źibli lṃsạ́di ṃʒad-ḫáltek, bạ̊ś ṇsiddi ḳśśạ̊bĕk. ṃśạ́, źạ̊b lṃsạ̊di ṃʒad-ḫáltụ. źá-ḥtạ wáḥd lʒạ́iṇ, lgạ-fiha śị ʒaijạ̊lạt kēġaslụ́-ṣṣōf. ḥạ̊ṭ limsạ̊di ḥdá-lʒaiṇ. źáu-lʒaijạ̊lạt kạiźru lṃsádi. ḫalláhum ḥtá-rdu lṃsạ̊di, kirruhum ʒạ́m-ṣōf, ĕrfĕdúhum. géllihum a-hạ́d-lḳḥabạ̊t fịn ġādīn bhạ̊d lṃsạ̊di? tḫálĕʒụ lʒaijạ̊lạ̄t, hárĕbū. erfịd ˘ṣṣóf urfịd lṃsạ̊di. ḥákem ˘ṭrịḳ, źá ˘wáḥd ĕttạ̊źṛ ˘bbáġĕlṭụ̄ ṃʒámmṛa bṣmạ́ṭa ulksúa. ligạ́-lṃsạ̊di uṣṣóf fịtrịḳ. ṇzilĕ múl-lbiġla urfịd gáʒ úgạr-rizḳi. kérrerhum fóg lbạ́ġla. tkíllim núṣṣ berrīma fịlṃsạ̊di, géllịh a-hạ̊d-lḳauwád, fịñ-ġádi bhạ̊d-lṃsạ̊di? tlạ́ffet múl-lbạ́ġla hạ́kka uhạ́kka; géllịh a-hạ̊d-lḳauwád, fịñ-ġádi bhạ̊d-lṃsạ̊di? tḫállaʒ múl-lbạ́ġla, áhărum-múl-lbạ́ġla. ˘ddá núṣṣ berrīma, ˘ddá lbạ́ġla-ldạ́ru ṃʒámmĕra bṣmạ́ṭa. bịrraḥ-ḫalúmmụ lạ̊-źạt lăʒándu. gélliha ómmŭa! géltlịh lăʒám. gélliha hadúk lksáwị lī-lạ̊bsa, lúḥịha fịlkạ̄nún. ṃśạ̊t úmmụ, láḥthum fịlʒáfia. źạ́, síl-lạḥăwáiź mịllĕbạ́ġla, aʒṭáhum lúmmụ; libsithum źdạ̊d. nạ̊ḍĕt wáḥd-lṃrá źárthum, ʒadhá-ḥta hija wáḥĕd lwúld. ḥáuuzĕt*[co]) *fịh. źạ́ lăʒádha-ḥta húa. géllịḥ-ḥúrḳ bŭịttek, śúf ʒan-núṣṣ berrīma śḥáź-źeb lúmmụ. ṃśạ̊ hādák lwáḥd lbḥéĭīra-ntáźat ˘llịft, ubḳạ́ keiḫéijĕṭ fúrḳ-ĕllịft, ḥattá ḥéijĕṭ ĕlīzár ṇṭáʒ ˘llịft. źạ̊bu lúmmu, gélliha wạ́mmạ! gạ̊ltlịh lʒám. gélliha dīk ĕlkswạ́ lī-lạ̊bsa, lụ́ḥịha fịlkạ̊nun! źạ̊t, aʒṭáha lizár ṭạ-wúrḳ ĕllịft, ĕlĕbĕsiṭṭụ. źạ̊tĕ-bạ̊tḥĕlịb lbạ́gra. lbạ́gra śạ́ft loḫŏḍár lạ̊bsa ámmĕra, ukatákul fịh lbạ́gra, ḥta-kimmilịt. ḫallátha ʒariạ̊na.*

VIII.

ḫurrịft ṣmīmija.

kạ̊n waḥ-ṭflá uwáḥ-˘ddịrri, mạ̊tu wạldịhum, ʒádhum śi-nʒẹiźạ̊t. ˘ddịrri keịsráḥḥum uṭflá kaddirriʰ lăġdá ulʒăśá. kạisráḥ dīma hạkkạ́k, ḥtá-ʒᵃdet lạ̊lạ́m ḳtīra uṭflá kibrit, laḥĕgitha-zzmạ́n. źa-˘wáḥd muhád-lṃdérrĕgīn[cp]) *fịmtl-ạ́ḥuiś. źā-ḫúha fịlġába, gạ́llịḥ waś-ʒándek śjúḫt?*

cm) *ġdā* = geben, s. Beaussier غدا, يغدا als Beduinensprache; vgl. Socin, Marokko, p. 42, 43; Stumme, Tripolit.-tunis. Beduinenlieder (Glossar).

cn) *tḫlaʒ* = erschrecken, t-Form für klassisch VII.

co) حوز II OGl. = einen verfolgen, einem nachlaufen.

cp) *ṃderrĕgīn* OGl. = Geister, eig. die sich verstecken.

فى الراس قال له فين غادى هاذا الراس ۞ تخلع اللى رافد الراس هرب هاذاك نصف بريمة رفد الراس أدّاه لأمّه لقاها كاتبكى ۞ قال لها ما لكى يا أمّاه كاتبكى قالت له يا ولدى الجماعة ڤاع فرّقوا لحم عال انا اللى لاوا ۞ قال لها يا أمّاه هانى جبت لحم بلا فلوس ۞ قالت له جب لى المسادى من عند خالتك باش نسدّى قشّابك مشى جاب المسادى من عند خالته ۞ جآء حتّى واحدة العين لقى فيها شى عيّالات كايغسلوا صوف حطّ المسادى حذآء العين ۞ جآءوا العيّالات كايجرّوا المسادى خلّاهم حتّى ردّوا المسادى كرّرهم مع الصوف رفدهم قال لهم آ هاذى القحبات فين غادين بهاذى المسادى ۞ تخلعوا العيّالات هربوا رفد الصوف ورفد المسادى ۞ حاذم الطريق جآء واحد التاجر ببغلته معمّرة بسماطة والكسوة لقى المسادى والصوف فى الطريق ۞ نزل مولى البغلة ورفد ڤاع وقال رزقى كرّرهم فوق البغلة ۞ تكلّم نصف بريمة فى المسادى قال له آ هاذا القوّاد فين غادى بهاذى المسادى ۞ تلفّت مولى البغلة هكّا وهكّا قال له آ هاذا القوّاد فين غادى بهاذى المسادى ۞ تخلّع مولى البغلة هرب مولى البغلة أدّى نصف بريمة أدّى البغلة لداره معمّرة بسماطة ۞ برّح على أمّه حتّى جآءت لعنده قال لها آ أمّاه قالت له نعم ۞ قال لها هاذوك الكساوى اللى لابسة لوحيها فى الكانون مشت أمّه لاحتبهم فى العافية ۞ جآء سلّ الحوايج من البغلة أعطاهم لأمّه لبستهم جداد ۞ ناضت واحدة المراة جارتهم عندها حتّى فى واحد الولد حوّزت فيه جآء لعندها حتّى هو قالت له خرّق بويتّتك شف عال نصف بريمة آش حال جاب لأمّه ۞ مشى هاذاك لواحدة البحيرة متاعة اللفت وبقى كايخيّط فى ورق اللفت حتّى خيّط الايزار متاع اللفت ۞ جابه لأمّه قال لها وا أمّاه قالت له نعم قال لها ذيك الكسوة اللى لابسة لوحيها فى الكانون ۞ جآءت أعطاها الايزار متاع ورق اللفت لبستْه جآءت باتحلب البقرة ۞ البقرة شافت الخضار اللى لابسة المراة وكان كل فيه البقرة حتّى كمّلت خلّتها عريانة ۞

VIII.

خرّيفة سميمية

كان واحدة الطفلة وواحد الذرّى ماتوا والديهم عندهم شى نعيجات الذرّى كايسرحهم والطفلة كاتدير له الغدا والعشا ۞ كايسرح دايمًا هكّاك حتّى عادت الغنم كثيرة والطفلة كبرت لحقتها الزمان ۞ جآء واحد من هاذا المدرّقين فى مثل حنش جآء أخاها فى الغابة قال له واش عندك شى أخت ۞ قال له ايه قال له قل لها آش بغيت نتجوّزها مشى أخوها أدّى الغنم للدار ما تعشّى نها ۞ اصبح الحال خرّج الغنم ردّها

g̣állịh ih. g̣állịh gullîha aż-bútt ĕnzoụwúzha. ṃšá ḫúha, ˘ddạ́ ḷg̣lịm ḷdár. má-tȝášša lîha. ṣḅáḥ ḷḥál, ḫárṛż ḷg̣ḷ'm. árdha ḷwáḥd ḷmuịḍạ́ḫ-ḫor. ĕżạ́ha zạttạ́ni hadák ḷḥniš, g̣állih wạš-gúlthạ lịha? g̣álli^{h} ma-gúltliha šẹ́i, ṇsẹ́il. g̣állịhă wułłáhi mố ugúlthạ lîha, ḥtá-nšrub ṃdạ́mmek. ṣạ́r ḫúha, ˘ddá ḷg̣ḷ'm ḷdár ubạ́t blá-ȝša. ḥṭạ́-ṣbaḥ wạḫárrĕż ḷg̣lịm. g̣átlịh ja-ḫúja, mạ́-lek má tȝaššẹt ḷbạ́raḥ? g̣állịha jóḫti mạ́-hemni ȝā-wáḥd ḷḥniš! g̣átlịh mạ́-lek? g̣álliha kĕiżîni hạ́di jụmẹ́n ḟịg̣g̣ábq. g̣átlih áš igúllek? g̣álliha g̣állija wạš-ȝándek šj-úḫt? g̣állija gúlliha wạ́š ĕḥg̣ạ́tni nzóụwuzha. g̣átlịh gúllih iżî-ldár, marḥĕbạ́-bih. sạ́r zạttạ́ni, sráḥ ḷg̣lịm. żạ́h ḷḥniš. g̣állu wạ̄š-gúlthā lîha? géllịh gúlthạ lîha; g̣átli-żî, marḥăbạ́-bịh. ráḥ ȝāmạ́h ḷdáru udzóụwuz ṭfḷ-úḫtu uȝád ṇsîbu. wúldit ȝāmáh wáḥĕd ḷwúld. simmáụ^{h} smîmija.

ḫád-ĕli ḫád ȝamáhum ḷḥniš. nádẹt ụ́ḫt ˘ddịrri, g̣ạ́lt lilḥniš ḳṭḷ ḫúja. ȝẹlịm ȝalịhum smîmija, żā-ḫúha-ȝšîja żạ́b ḷg̣ḷ'm. ṃšạ́-lḥniš, ḥbạ́ḍ ḟạ́tmar. żạ́ha g̣állịha jóḫti, wạš-kéin-ši nákŭlū? g̣átlịh żib ˘tmár mḷlĕbẹ́il. g̣álli^{h} smîmija ullạ́ ja-ḫáli lạ-żiblu ȝāl-ạ́na. ṃšá ḷṭmár, ḷga-fîhum ˘bbŭạ́^{h}. g̣álli^{h} aż-dîr hĕná-bbŭq? g̣állịh a-wúldi ạ́na nakúl ˘tmár, ḍqrni-żżuẹȝ. ṛfit-smimijạ́-tṭmar. żạ́bu-lḫálu. killu. ḥtá-ṣbaḥ ḷḥál, ḫárṛż zạttạ́ni ḷg̣ḷ'm. żạ́b ḷg̣ḷ'm flaȝšîja. g̣állịha zạttạ́ni jóḫti, wạš-kéin-ši nákḷu? géltlịh uȝád ellbịn ḟṣkwạ́. g̣állị^{h} smîmija ullá lá kubbịtulîk ȝāl-ạ́na. ṃšá ˘šṣkwạ́, ḷga-bbạ́h ṃȝállag ȝām-lḥbịl. g̣állịh aż-dîr hĕná-bbq? g̣álli^{h} ma-ndîr šé, wúldi! g̣állịh mĕlîḥ. kébb ellbịn, żạ́bu ḷḫálu. ḥtạ́-ṣbaḥ ḷḥál, g̣ált lúḫt ṇṭáȝat ĕddirri, g̣ạ́lt lạḥniš, tkilkim[cq]) ḟilksa, ḥtạ́-ĕżî ˘wịrfîdek uȝáḍḍō. g̣átlịh ja-ḫúja ṛfịdlijạ-lksá uḫsilha. żạ-smîmija, g̣állịh ullạ́ la-rftá ȝāl-ạ́na. ẹ́rfịdha smîmija, ḟîhá-bbŭq^{h}. g̣állịh żibli hadúk ĕlȝạ́mdạ̄n ḟóḳ ḷḥáṣị[cr]). żạ̄bŭhúmĕlịh. ḥáṭ lĕksạ́h ḟóḳ ḷmạ́nḍqr[cs]). ẹ́rfịd ȝạmúd uggá kĕiżbid ȝāmạ́h. ḥtá-ktlu, ḳtl-ạ́lḥniš. żábū lummú. ḥḍạ́tụ[ct])-ḥniš ˘mmîjit, ḥtá-lȝăšîja udártu ḟịlȝăšá. żáb ḷg̣ḷ'm ȝăšîja, g̣átlịh jā-ḫúja áż-bŭṛịt tákul? g̣állịha wạḫḫá[cu])-ḫti. ḥaṭṭụṭúlịh, ḟịh ĕssémm. żạbtúlịh. nas-smîmija, żá-ȝadhum, gal-húmmu úmmạ wạllá úma kélti haṭṭăȝám li-żiblî, ḥtá-ñktlek. ẹ́rfidit-ḟịh wáḥĕd-˘lligma, klithạ, mạ́tet.

ĕbgáụ hụ́-˘ḫálu. sạ́ru, hạ́mụ ȝạm-wáḥd ˘ṭrẹ́ḳ. ḷgáụ-trẹ́ḳ mạfrṓḳa

---

cq) *tkilkim* = sich einwickeln, sich hineinrollen; vgl. I bei Socin, Marokko, p. 22 Anm. 6.

cr) *ḥāṣi* und *ḥasi* Pl. *ḥesjān* Brunnen; *bîr* war unserem Erzähler unbekannt. Ebenso giebt Faidherbe, Langues sénégalaises p. 147 nur *haci*.

لواحد الموضع آخر جآءه زادة تانى هاذاك لحنش قال له واش قلتها لها۞ قال له ما قلت لها شى نسيت قال له والله ما هو وقلتها لها حتّى نشرب من دمك۞ سار أخوها أدّى الغنم للدار وبات بلا عشا حتّى صبح وخرّج الغنم قالت له يا أخى ما لك ما تعشّيت البارح۞ قال لها يا أختى ما أعمّنى عال واحد لحنش قالت له ما لك۞ قال لها كايجينى هاذى يومين فى الغابة قالت له آش يقول لك۞ قال لها قالت لى واش عندك شى أخت قال لى قُل لها واش بغتنى نتجوّزها۞ قالت له قُل له يجى للدار مرحبًا به۞ سار زادة تانى سرح الغنم جآءه لحنش قال له واش قلتها لها قال له قلتها لها قالت لى يجى مرحبًا به۞ راح معه لداره وتجوّز الطفلة أخته وعاد نسيبه۞ ولدت معه واحد الولد سمّوه سميمية۞ أخذ الى أخذ معهم الحنش۞ ناضت أخت الذرّى قالت للحنش أقتل أخى علم عليهم سميمية۞ جآء أخوها عشيّة جاب الغنم مشى الحنش حبض فى التمر جآءها قال لها يا أختى واش كاين شى ناكله۞ قالت له جِب التمر من البيت قال له سميمية والله يا خالى لا جبته عال انا مشى للتمر لقى فيهم أباه۞ قال له آش تدير هنا آ أبى قال له آ ولدى انا ناكل تمر ضرّنى الجوع۞ رفد سميمية التمر جابه لخاله أكاه حتّى اصبح الحال خرّج زادة تانى الغنم جاب الغنم فى العشيّة۞ قال لها زادة تانى يا أختى واش كاين شى ناكله قالت له اوعد اللبن فى الشكوة۞ قال له سميمية والله لا كبّيته لك عال انا مشى للشكوة لقى اباه معلّق مع الحبل۞ قال له آش تدير هنا آ أبى قال له ما ندير شى ولدى قال له مليح كبّ اللبن جابه لخاله۞ حتّى أصبح الحال قالت الأخت متاعة الذرّى قالت للحنش تكلكم فى الكسآء حتّى يجى ويرفدك وعضّه۞ قالت له يا أخى ارفد لى الكسآء واغسلها جآء سميمية قال له والله لا رفدتها عال انا رفدها سميمية فيها أبوها۞ قال له جب لى هاذوك العمدان فوق الحسى جابهم له حطّ الكسآء فوق المنصر رفد عامود وبقى كايجبد معه حتّى قتله قتل لحنش۞ جابه لامّه حضنته حنش الميّت حتّى للعشيّة ودارته فى العشآء جاب الغنم عشيّة۞ قالت له يا أخى آش بغيت تاكل قال لها وخّا آ أختى حضّته له فيه السمّ جابته له۞ ناض سميمية جآء عندم قال لأمه أمّاه والله وما أكلت هالطعام الّى جبت حتّى نقتلك۞ رفدت فيه واحدة اللقمة أكلتها ماتت۞ بقوا هو وخاله ساروا عاموا مع واحدة الطريق

cs) *mąnḍąr* OGl. = der Stein, auf dem die Wäsche geschlagen wird.

ct) *ḫdā* Impf. *jaḫdi* = behüten, bewahren, aufheben; vgl. Lerchundi, Rudim. p. 233; Vocab. 244[b] s. cuidar; 386[a] s. guardar un campo; 688[b] s. reservarse.

cu) Zu *waḫḫa* vgl. Meakin p. 208 allright = wakhkha, abbreviation of wakhaïr.

ulgáu wáḥd-eššịžĕra bŭṛịnạ̊thum. géläʒu žúž oʒráš muššịžĕra, ʒórš ḷwáḥĕd. ġersúhum. géllị^{h} smímija, géllih a-ḫ̣ắli, kuĭjạ̊ḥkum ṭrẹ̊ḳ. gạ̊llih ṇdúḫlu ṛʒắu^{n}. gạ̊llịh ilạ-sbigtĕni kemmilt ḷʒắm, dži ʒaháš-šĕžạ̊ri lī-ġrésua. gạ̊llịh ilạ̊ ḷgịtha ḥáija, tá'rfni búinna-ḥtáni ḥái, úllạ lạ-lgịtha mítạ, tắrfna-ḥtáni bụ́ina-ṃt. sạ̊ru, kul-wáḥed áḥkum ṭrịḳ. sạ̊r hād -ĕddịrri, ḫárž f^{w}ạ̄ḥĕd-duwwár. ḷ'ga wáḥĕd ḷḳráʒ. gạ̊llịh ám-ḫṣo rắʒị? gạ̊llịh hādák ḷḳráʒ ạ̊na. géllịḥ-ḥná má-ndḫḷu ḷʒad-lḳṓraʒ. sạ̊r, dạ̊z ḷwáḥd-dūwár-ḫor. tạbbĕʒú[cv])-lḳraʒ. gạ̊l zạllạ̊ni hād-ĕddịrri ám-ḫṣo rắʒị? gạ̊l hādák ḷḳráʒ géllịh ạ̊na. géllịh bismillá mélli me-lĕginá-ḥta wáḥĕd, ándḫŭlu ʒáddek. géllịh ubbạ̊ḥĕd šórṭ. géllu ʒándi wáḥd-˘slūgija. géllịh tímši tsṛ'ḥ-ḥamák lġ̣ḷ'm. géllịh lạ̊ sibgíttek ḷdár, tắkul ʒăšắhaụ-ʒăšák. gạ̊llịh wạ̊š hādák ˘ssạ̊rṭ hélli[cw])? gạ̊llịh láwq, mazạ̊l-šạ̊rṭ ʒamák šạ̊rṭ-ḫor. gạ̊llih ạ̊ma húa? gạ̊llịḥ-ḥándi sĕbʒá-dlūlạ̊d, džíbli sĕbʒá -dḷḥažlạ̊t, ḥažlạ̊ lŭwáḥĕd. gạ̊llịh wáḫḫq. gạ̊llih hád-˘nnáḫla ˘lli ˘ffumm-uḍḍạ̊r tūŭrridha fḷḳạ̊lb ḷfṓḳ. géllịh uʒándj-úmmị šạ̊rfa, gạ̊llih ˘ddírha fụ́lĕguffạ́, ṭạ̊ll sarḥ-ḥámak. gạ̊llịh wịlạ̊-žō ʒándi ḍịjắfịn, tig-dilĕhum ˘ḍḍóu bĭlạ̊ duḫḫán. gạ̊llịh li-tḳạ̊llạḳ fína núḳṭʒu rásu. gạ̊llịh ˘wạ̊ḫḫa. sạ̊r, sráḥ lġ̣ḷ'm, rfíd ḷʒagūzắ-ʒmah. mšạ̊t sạ̊rḥ-elġ̣ḷ'm. žắ ĕróuwaḥ lġ̣ḷ'm, sibgíttu-sslugíja, klít ʒăšắhaụʒăšáh. žạ̊u lulạ̊d, gạ̊llịh fịl-lĕḥažlạ̊t lī-gúltlek žiblíja? géllịh aḫḫạ̊it[cx]), seddáʒtna! ḳṭaʒ-rásu ldák-ĕrrắʒị. nắḍ ṣmímija, kémmẹl ʒámu, žá-ḥkịm dík-ṭrẹ̊ḳ ʒam-ạ́š -ṃša. lgá ḷfrạ̊ḫ diạl-ḫálu mạ̊t. kạ̊ibĭkt. ṃšạ́-ḥkịm ˘ṭrịḳ ʒam-ạ́š-ṃša ḫálu. ḫạ̊rž fdák-˘dduwwár li-fịh ḷḳráʒ. ṃšá, géllihum ám-ḫṣo rắʒị? zạllạ̊ni. géllịh hadák-ḷḳráʒ ạ̊na. gélli^{h} bismillá ṇṭṭóuwou[cy]). gạ̊llịh ṇšúrṭ ʒamạ́k. gạ̊llịh kúlma-lli gúltlija ṇdíru, úlli-tḳạ̊llạḳ, ṇ'ḳṭaʒ rásu. gạ̊llịḥ-ḥándi wáḥd ˘ṣlūgíja, sárḥ-ḥamák lġ̣ḷ'm. gạ̊llịh lạ̊ sbígittĕk ḷdár, tákul ʒăšắhaụʒăšák. gạ̊llịḥ-ḥándi ṣbʒá-dĕlūlạ̊d. gạ̊llih džíblị ḥážla lŭwáḥed. gạ̊llịh ŭwạ̊ḫḫa. ugạ̊llịh úmmŭị šạ̊rfa, ˘ddírhạ fịlguffạ́, sạ̊rḥ -ḥamák lġ̣ḷ'm. gạ̊lli lạ́-žqŭ ʒándi ḍijáfin, tigdílum ĕḍḍóu bilạ̊ duḫḫán. gạ̊llih ˘wạ̊ḫḫa. gạ̊llịh ʒándi waḥd-ennáḫla ˘ffúmm-uddár, tuwurrịdha ṃlegẹ́lb ḷfṓg. gạ̊llih ˘wạ̊ḫḫa. ^{m}šạ́ sṛ'ḥ lġ̣ḷ'm smímija. žạ̊t šṭá'. ḥkịm

cv) تبع II = folgen, wahrscheinlich für klassisch VIII; s. Beaussier; Lerchundi, Vocab. 419[a]; Stumme, Tunis. Märchen p. 42 Z. 9.

cw) *helli* OGl. = bloss; vgl. übrigens Beaussier p. 711[a] هَلَّا formé de هَلْ et de لَا est-ce-que . . ne . . .

لقوا الطريق مفروقة ولقوا واحدة الشجرة بيناتهم۞ قلعوا زوج أعراش من الشجرة عرش الواحد غرسوهم۞ قال له سميمية قال له آ خالى كلّ يحكم طريق قال له ندخلوا رعاوين قال له اذا سبقتنى كمّلت العام تجى على هاذى الشجارى الّى غرسنا قال له اذا لقيتها حيّة تعرفنى بأنّ حتنى انا حىّ والّا اذا لقيتها ميّتة تعرفنى حتّى انا بأنّنى متّ۞ ساروا كلّ واحد حكم طريق سار هاذا الذرّى خرج فى واحد الدوّار لقى واحد الأقرع قال له آ من خصّه راعى۞ قال له هاذاك الأقرع انا قال له نحن ما ندخلوا لعند القرع۞ سار داز لواحد الدوّار آخر تبعه الأقرع قال زادة تاْنى هاذا الذرّى آ من خصّه راعى۞ قال هاذاك الأقرع قال له انا قال له بسم الله من آلّى ما لقينا حتّى واحد آ ندخلوا عندك۞ قال له وبواحد الشرط قال له عندى واحدة السلوقيّة قال له تمشى تسرح معك الغنم قال له اذا سبقتْك للدار تاكل عشاها وعشاك۞ قال له واش هاذاك الشرط هلّى قال له لا واه ما زال نشرط معك شرط آخر۞ قال له آما هو قال له عندى سبعة ذالاولاد تجيب لى سبعة ذالحجلات حجلة للواحد قال له وخّا۞ قال له هاذى النخلة الّى فى فم الدار تورّدها فى القلب لفوق۞ قال له وعندى أمّى شارفة قال له تديرها فى القفّة تظلّ سارحة معك۞ قال له وإذا جآءوا عندى ضيافين تقدى لهم الضوء بلا دخان۞ قال له الّى يتقلّق فينا نقطعوا راسه قال له وخّا۞ سار سرح الغنم رفد العجوزة معه مشتّ سارحة الغنم۞ جآء روّح الغنم سبقتْه السلوقيّة أكلت عشاها وعشاه۞ جآءوا الأولاد قال له فين الحجلات الّى قلت لك جب لى قال له أخّيت صدّعتنا قطع راسه لذاك الراعى۞ ناض سميمية كمّل عامه جآء حكم نيك الطريق مع آش مشى لقى الفرخ ذيال خاله مات كايبكى۞ مشى حكم الطريق مع آش مشى خاله خرج فى ذاك الدوّار الّى فيه الأقرع مشى قال لهم آ من خصّه راعى زادة تانى۞ قال له هاذاك الأقرع انا قال له بسم الله نتطوّوا۞ قال له نشرط معك قال له كلّ ما الّى قلت لى نديروا والّى يتقلّق نقطع راسه۞ قال له عندى واحدة السلوقيّة سارحة معك الغنم قال له اذا سبقتك للدار تاكل عشاها وعشاك۞ قال له عندى سبعة ذالأولاد قال له تجيب لى حجلة للواحد قال له وخّا۞ قال له أمّى شارفة تديرها فى القفّة سارحة معك الغنم۞ قال له اذا جآءوا عندى ضيافين تقدى لهم الضوء بلا دخان قال له وخّا۞ قال له عندى واحدة النخلة فى فم الدار تورّدها من القلب لفوق قال له وخّة۞ مشى سرح الغنم سميمية جآءت شتآء حكم السلوقيّة

---

cx) *aḫḫait* Conjugationsform von der Interjection *aḫ* gebildet, vgl. Stumme, Tunisische Märchen 49, 16, *ḫīt aḫḫīt*.

cy) طوى V OGl. = sich gegenseitig verpflichten.

˘sslūgīja, marġádĕha[cz]) *fʷąḥed-lġdír, ḥtá-ˀᵃdet kibḥál lḥallúf. brréḥ ʒar-rʒáwi, gállihum źrú haḥálluf. źáu ˘rrʒáwi íźru, lgáuha, itsḥábu*[da]) *lḥálluf. kĕḫbṭúha blʒámdan, ktlúha. dbáḥ wáḥed-˘źźidi. śwą-lkibĕda diálu, úktl dik lʒagúza. ḥkím wúḥĕd ˘llifʒa, dárha-ffąḥd lmizwud. źąb ĕlgl'm ʒaśīja. gállih fín úmmą? gállih mątli waḥd-˘źźidi usląḫtu utíjĭbt lkibda diálu. gállih rfitt-úmmuk lkibda mun-źmár, klitha sḫóna ŭwaḥletliha*[db]) *umątet. gállih fil-lĕḥaźląt? gállih ráh filmizwud, imśulih ˘drári. lī-dáḫḫăl ídu llmizwud, tʒáddų-llifʒa. ktlithum gáʒ bissĕbʒa. źáu ʒándu ḍijáfin. źąb lmkáḥĕl, herréshum, fąṣṣąlhum-gāʒ, urąkkĕb lʒáfija biśśfar. gállih mlíḥ. gállih gáʒ-ătfąrrąś líja-ddár. źąb ĕunʒáź, gaˀ-dbáḥḥum, dár naʒźá-ḥda-naʒźá, ḥtá-gaʒ fąrrąś ˘ddár. gállih wąś tkąlląkt? gállih má-tkąlląkt-śĕ. érgidu fillél, nąḍ lkráḥ-ḥu ˘ʒeijálu, hárbu mun-˘ddár. tbáḥḥum ḥtąḥad lbḥár. ḫląṭ ʒaliḥum. érfid ˘rráźl, ˘ddą-ḥtą lĕbḥár nląḥu. uwullá-lmĕrá unóuwuḍ lmrá min-nʒás. elmrá kibḥálha kibḥál ĕśśimĕś. dzóuwuzha smímija, ʒad-dzóuwuzha, wúlla -ldár lgráʒ, ś'kĕnu fiha. kimĭlet.*

IX.

lḫurrīfa táʒăl rṭąl unúṣṣ-˘rṭąl.

kąnu wáḥed rṭąl uwáḥed núṣṣ-˘rṭąl. bąisr'kų. īźą rṭąl ˘nnúṣṣ ˘rṭąl ḫóh. gállih bĭrīna-ssr'kų. gállih fīná-źih? gállih mśú-lmdīnt ˘ṣsltąn. gállih má-ñkdĕrų ʒŏlīha. gálleh hád-lgúrra[dc]) *li-mbújiḍą hĕná, ilá sărkná-lbĭwīḍąt tḥt-minha, năʒárfu bĭwin nkądru ʒala-mdīnt ˘ṣsltąn. mśą-rṭąl, rfź-źuź kŭrīdąt. tąlʒų hŭwó-ŭnúṣṣ ˘rṭąl. rṭąl sr'k lbúidąt, srąkḫum ntáḥt lgurrą uḥąṭ lkŭridąt táḥt lgurrą. unúṣṣ ˘rṭąl srąkḫum lrṭąl. ohouwudú-ltaḥt. gálleh fél-lĕbŭwīḍąt li-srąkt? ftlęś ˘rṭąl ḥądnu. mą lgą-śé. gálleh n'ṣṣ ărṭąl há˜ húma, srąkthúmlek. gállih nkąddu n'srkų mdīnt ˘ṣsltąn. gállih jállah līna. mśáu-lmdīnt ˘ṣsltąn, dárbu-nnąkkąb. ˘dḫąl ărṭąl, rfid ˘riąl lī ikąddų. r'ddu dák ˘nnąkkąb kif-kąnt. źąu-ldárhum, kājákulú-fiḥ, ḥtá kimillęhum. wulláu -lmdīnq ṭaʒát ˘ṣsnulṭąn ząttąui. dr'bu-nnąkkąb. ădḫál rṭąl. érfid riąl*

---

cz) *margad* = wälzen, s. Socin, Marokko p. 36 Anm. 68.

da) *tsḥāb*, *jitsḥab* sehr corrumpierte Form für استحسب, vgl. Delphin p. 259 (٣) Z. 5 der Note يساحيبوها هى نجمة sie hielten sie für einen Stern; 341 (٧٣) نساحايب je supposai (= نستخايل); Beaussier صحيب croire, estimer, penser; die Angabe »Tunisie« ist nicht richtig.

مرغدها فى واحد الغدير حتّى عادت كيف بحال الحلّوف۞ برّح على الرعاوى قال لهم اجروا ها حلّوف جآءوا الرعاوى يجروا نقوها يستحسبوا لحلّوف كايخبطوها بالعمدان قتلوها۞ ذبح واحد الجدى شوى الكبدة ذيالة وقتل ذيك العجوزة۞ حكم واحدة اللفعة دارها ذى واحد المزود۞ جاب الغنم عشيّة قال له فين أمّاه قال له مات لى واحد الجدى وسلخته وطيّبت الكبدة ذيالة قال له رفدْت أمّك الكبدة من الجمار أكلتْها سخونة ووحلتْ لها وماتت۞ قال له فين الحجلات قال له راه فى المزود يمشوا له الذرارى۞ الّى دخّل يده للمزود تعضّه اللفعة قتلتْهم ڨاع بالسبعة۞ جآءوا عنده ضيافين جاب المكاحل هرّسهم فصّلهم ڨاع وركّب العافية بالشفر قال له ملبح۞ قال له ڨاع تفرّش لى الدار جاب النعاج ڨاع ذبحهم دار نحجة حذاء نحجة حتّى ڨاع فرّش الدار۞ قال له واش تقلّقت قال له ما تقلّقت شى۞ رقدوا فى الليل ناض الأقرع هو وعيّاله هربوا من الدار تبعهم حتّى حدّ البحر خلط عليهم سميمية رفد الرجل أدّاه حتّى البحر ولاحه وولّى للمراة ونوّض المراة من النعاس۞ المراة كيف بحالها كيف بحال الشمس تجوّزها سميمية عاد تجوّزها وولّى لدار الأقرع سكنوا فيها۞ كملت۞

IX.

لخرّيفة متاعة رطل ونصف رطل

كانوا واحد الرطل وواحد نصف الرطل بايسرقوا جآء رطل لنصف رطل أخيه قال له بغينا نسرقوا۞ قال له فى أىّ جهة قال له نمشوا لمدينة السلطان قال له ما نقدروا عليها۞ قال له هاذى القرّة الّى مبيّتة هنا اذا سرقنا البيضات تحت منها نعرفوا بأن نقدروا على مدينة السلطان۞ مشى رطل رفد زوج كْرِيْدات طلعوا هو ونصف رطل رطل سرق البيضات سرقهم من تحت القرّة وحطّ الكْرِيْدات تحت القرّة ونصف رطل سرقهم لرطل وهوّدوا لتحت۞ قال له فين البيضات الّى سرقت فتّش رطل حضنه ما لقى شى۞ قال له نصف رطل ها هم سرقتهم لك قال له نقدّوا نسرقوا مدينة السلطان۞ قال له يا الله لنا مشوا لمدينة السلطان ضربوا النقّاب دخل رطل رفد ريال الّى يقدّه ردّوا ذاك النقّاب كيف كانت جآءوا لدارهم كاياكلوا فيه حتّى كمل لهم۞ ولّوا للمدينة متاعة السلطان زادة تانى ضربوا النقّاب دخل رطل رفد ريال الّى يقدّه ردّوا ذاك النقّاب كيف

db) وحل = »stecken bleiben« überhaupt; nicht bloss im Dreck; vgl. Beaussier, se trouver dans l'embarras, Lerchundi, Vocab. 419[b] s. impedir وحّل.

dc) *gurra* Pl. *gurrāt* = wilde Taube.

lī-ikáddu̧. ṛ'ddu dák ʾunqḳḳáb kifn̡ húwa. m̡šáu-ldár. žát bint ḷsḷṭán, dḥlét ḷbét ḷmál, šáftě bét ḷmál tsráḳ. m̡šát ḷbbŭráha, gállih ą-bbū, bét ḷmál tsráḳ. žáu keiḳąllĕbú-lbēt m̡uén tsráḳ. žą wáḥd lihúdi, gállihum ána-nwrrikum mn̡n dáhḷū. gdą lihúdi duḫḫán, dbárrĕmu šigg[dd]*)-ĭlbēt. šáfu duḫḫán hárĕž m̡nšúgg. gállihum lihúdi žībulija ʾzzīra-nṭá3az-zíft uzzíra-nṭá3t ḷ3élk. dárulḗhum ḷ3áfia ḥtá-ṭebḫō, ḥtá-3ad iḥérḥĕru*[de]*). žáu bąjisṛ'ku̧ hórṭql un̡'ṣṣ ʾṛṭál. núṣṣ ʾṛṭál dárb ʾnuqḳḳáb urṭál dḥál. ōhŭwą-ṭáḥ fizzīra dial-ḷ3élk. gállih a-ḫúja á-nṣărṭál, ḷmusāmiḥa. gállih gá3ăd ráṣk u̧sámḥ-ḥāmák. ḳṭá3 ráṣu̧. ʾddáh ʾlúmmu̧, gállḗha wúllq, au*[df]*)-ṭéihẹ ší-dĕm3a-m3áinek, ḥtą-ñḳṭa3 ráṣk. ṣbáḥ ḷḥál. žą lihúdi ižrị. lgą-žnāžá waḥlá fizzīra. m̡šą ḷṣŭlṭán, gállih a-sídi ḷḥ'k 3ala-fádlek, lą*[dg]*) múl-lāmána*[dh]*) ḷḥkím. gállih sirĭ-žību. žábu̧ guddám ʾṣṣḷṭán. gállih áž-bundir bižnáža? bŭįt ĕrráṣ lī-fih ḷḥkija*[di]*). gálleḥ māzán*[dk]*)-u̧žiḅúlẹk. m̡šą lihúdi, dár ʾžžnáža fāsūreg*[dl]*), udár 3ălḗha ḷ3assása. nąd n̡'ṣṣ ṛṭál, šrą răb3én 3atrús, kúllĕ 3atrús dár šim3á figárnu ugdáhum. uhōwáisu̧ḳḫúm 3alagúd*[dm]*) āsāréz. uhumáithallĕ3ų ʾlli-mād-jīn*[dn]*) 3ala-dík ʾžžnāža uhárbu. uhúw-irfíd ḥúh uddáh árdmŭ*[do]*). gá3ă žeddéd ĭlgbíra. ṣbąḥ ḷḥál. m̡šáu ḷ3assása ḷṣulṭán. gáluliḥ ḷḥ'k 3ala-fádlek ā-sídi, lą hĕr-rōdą žáu-ddōu ḫōhum. žą lihúdi ḷ'ṣŭlṭān, gállịh ta3līni wáḥd lguffą ṭá3ăt ʾrriál. gállih u̧šúrha, úlgšīm iží-rfidha. nąd n̡'ṣṣ-ărṭál žáb káda wqáda mižžĕmál, ūwáḥed ʾžžịh ṣbąḫḫa bilbjąd ŭwáḥĕd žžih ṣbąḫḫa bilkḥal. douwúzhum 3árriāl udár ʾzzíft ḷḥ'l ĕržlḗhum, douwúzhum 3aldák ʾrriál, érfedū hérriāl. nádu-ḷ3assása, gállihum ʾṣṣḷṭán fir-riāl ʾlli-3assétu̧ 3aliḥ? gálu mā-šífna šé. gállihum ʾṣṣḷṭán škúl-li dáz 3alékum? wáḥed ʾžžih fil3assása igúl dáz 3alína žmel-kóḥel, uwáḥed ʾžžih fil3assása igúl dáz 3aléna žmel-bájid. náṣ-ṣŭlṭán, ḳṭa3-rōshum.*

žą lihúdi ḷṣṣulṭán, gállih jā-sídi, bŭįtk ʾddirrija ḷkóra diál dĕháb. gálleḥ undiha lilgúšĕmá iláu3u̧ biha. gálleḥ lgšīm fihum irfídha. dár-reḥ ḷkóra diál ledĕháb. nąd n̡'ṣṣ-ărṭál, dār-kóra tá3ăt n̡ḥáṣ. užáb

dd) *šigg* geradezu Präposition geworden = längs, vgl. Beaussier.

de) بربر OGl. = brodeln.

df) *au* OGl. = wenn. Ist es = لَوْ?

dg) *lą* ist vielleicht hier nicht = اذا, sondern لام القسم, vgl. Delphin, Textes p. 312, ult. لنمسّخك.

dh) *mūl-lāmāna* OGl. *elli dār lmsāla* = der die Sache anstiftete. Vielleicht ist *amāna* die verwickelte, riskante Sache.

ان هو مشوا للدار۞ جآءت بنت السلطان دخلت لبيت المال شافت ببيت المال تسرق مشت لأبيها قالت له آ أبى بيت المال تسرق۞ جآوا كايقلّبوا البيت من أين تسرق جآء واحد اليهودى قال لهم انا نورّيكم من أين دخلوا۞ قدى اليهودى دخان تبرّموا شقّ البيت شافوا الدخان خارج من شقّ۞ قال لهم اليهودى جيبوا لى الزيرة متاعة الزفت والزيرة متاعة العلك داروا لهم العافية حتّى طبخوا حتّى عاد يبربروا۞ جآءوا بيسرقوا هو رطل ونصف رطل۞ نصف رطل ضرب النقّاب ورطل دخل وهو طاح فى الزيرة ذيال العلك۞ قال له آ أخى آ نصف رطل المسامحة قال له قاعد راسك نسامح معك۞ قطع راسه أدّاه لأمه قال لها والله او تنتّجى شى دمع من عينك حتّى نقطع راسك۞ أصبح الحال جآء اليهودى يجرى لقى الجنازة واحلة فى الزيرة مشى للسلطان قال له آ سيدى الحقّ على فضلك اذا مولى الأمانة تَحْكَمَ۞ قال له سر جبه جابه قدّام السلطان قال له آش بندير بالجنازة بغيت الراس الّى فيه الحكيّة۞ قال له ما زال نجيبه لك مشى اليهودى دار الجنازة فى آسارق ودار عليها العسّاسة۞ ناض نصف رطل شرى اربعين عتروس كل عتروس دار شمعة فى قرنه وقداهم وهو يسوقهم على قود آسارق۞ وهم تخلعوا الّى مادبين على ذيك الجنازة وهربوا وهو رفد أخاه وأدّاه ردمه۞ ثاع جدّد القبورة۞ أصبح الحال مشوا العسّاسة للسلطان قالوا له الحقّ على فضلك آ سيدى اذا أهل الروضة جآوا أدّوا اخاهم۞ جآء اليهودى للسلطان قال له تعطينى واحدة القفّة متاعة الريال قال له ننشرها والغشيم يجى يرفدها۞ ناض نصف رطل جاب كذا وكذا من الجمال وواحدة الجهة صبغها بالأبيض وواحدة الجهة صبغها بالأكحل دوّزهم على الريال ودار الزفت تحت رجليهم۞ دوّزهم على ذاك الريال رفدوا هالريال۞ ناضوا العسّاسة قال لهم السلطان فين الريال الّى عسّيتم عليه قالوا ما شفنا شى۞ قال لهم السلطان آشكون الّى داز عليكم۞ واحد الجه فى العسّاسة يقول داز علينا جمال كحل وواحد الجه فى العسّاسة يقول داز علينا جمال بيض۞ ناض السلطان قطع رؤوسهم۞ جآء اليهودى للسلطان قال له يا سيّدى بغيتك تدير لى الكُرة ذيال الذهب قال له ونؤدّيها للغشمآء يلعبوا بها قال له الغشيم فيهم يرفدها۞ دار له الكورة ذيال الذهب ناض نصف رطل دار كورة متاعة

---

di) *ḥkīja* hier als »Erzählung« erklärt, kommt auch in der Bedeutung »Plan« oder »Rath« vor, s. später.

dk) *māzāl* hier geradezu = schon.

dl) *āsārāg* أسارق = der Hauptplatz einer Stadt.

dm) *ʿalagūd* على قود OGl. = gegen, nach (Richtung).

dn) *ṃdā*, Impf. *jimdi* = Achtung geben.

do) *rdim*, Impf. *jirdim* = in die Erde verscharren; auch tunisisch. Vgl. maltesisch Falzon, Dizionario I, 355[b] *radam, jordom* sotterrare, seppellire.

lihúdi-lkụ̊ra kailaʒḅúha. nạ́ḍ ṇ'ṣṣ ṛṭạ́l, ṛfi̱d ḷkụ̊ra diạ́ddĕhạb umlụ́ṣ[dp]) *ḷkụ̊ra ṭạ́ʒat ṇḥạ̄ṣ. nạ́ḍ. ḥtáiʒjau mi̱llạ́ʒb ṛfi̱ᵈ-lihúdi ḷkō̊ra. ḷgạ́ha táʒăt ṇḥás. bgạ̊ kạiġóuwut. gạ́l ṭkilt! ṃšạ́ ḷṣŭlṭạ́n, gạ́llẹha ḷḥ'ḳ ʒala-fạ́ḍlek a-sidi lá-lkō̊ra táʒat ĕdhạ́b, kélaʒḅu hạlġúšĕmạ wullạ́t ṇḥás. gạ́llịh aš-ʒádděk mụḥkija? gạ́llịh bŭ̱ịtḳ taʒlini wáḥed ˘nṇʒáma, gạ́llịh ṇsráḥḥa. ạʒlạ́ha-lẹ́h. nạ́ḍ lihúdi, aʒlạ́ha ḷžúž ṃsạ̄fĕrijạ*[dq]). *sạrḥuhá-lṃsạ̄fĕrijạ. ḅḳạ́-ʒas ʒalẹ́hum lihúdi. žā-ṇ'ṣṣ ărṭạ́l, ráfĕd si̱ḅsi umʒammụ́r-škāra bilkif. bḥạ́ kạikimmihum*[dr]) *ḥṭạ́-ṣkrụ. ˘ddạ́-nṇʒáma, dĕbáḥḥa. ṃšạ̊ lihúdi-ġóuwut ḷṣṣḷṭạ́n gạ́llịhă láḥḳ ʒala-fạ́ḍlek a-sidi lạ́-nṇʒáma tsạ́r-ḳạt.. gạ́llẹh ạš-ʒándek mṇḥkijạ? gạ́llịh a-sidi, bŭ̱ịtḳ taʒlin wáḥĕd ḷʒăgúza, žạ̊blịh ḷʒăgúza. gạ̊llcha siri dḷḥẹ́ fḷ̱mdina. ám-ăʒándu ḷḥmi̱t ˘unăʒám, boi̱nahá-ḷḷṣḷṭạ́u. ṃšạ́t kadláḥ fḷmdina, ḥlạ́-ĭlʒadd-úmm ˘núṣṣ ạ́rṭạl. ḷgạt-ʒádha láḥmi̱t ˘nṇʒáma. ạʒlạ̊thā-lẹha. tlạ̊ga-³máha ṇ'ṣṣ ˘ṛṭạ́l ḫárĕž. gạ́llẹha addạ́ fḷạ̊na, áž-diri-hĕna? gạ̊ltlịh wạ́lu ulịdi, ma-ndláḥ ʒál ʒalḷḥmi̱t ˘nṇʒám. gạ́llịha ḷgītiha? gạ́llẹh ĭ˘ih! gạ́llịha bạ̊lĕki*[ds]) *šḥál ăʒtátḳ? gạ̊ltlịh had-ši ˘lli-aʒlạ̊tni, ulidi. gạ́llĕha jállah ʒạmája, ṇzīdék-ḫor. gạ́llĕha bạ̊lek ạš-ffúmmuk? ḥállet fúmmuha, ạhuwạ́-ĭṭṭạ̊ma*[dt])*-liha filsạ́nha oḳ-ṭáʒlĕha-lsạ́nha. uhia ʒámmart idha bi̱ddạ́mm uwúršt fúmm-ẹlbạ̊b. nạ́ḍ núṣṣ ărṭạ́l, ḍbáḥ waḥṭō̊r ụhuwạ́-ĭʒammr ṣṭlá ṭáʒt-addạ́mm, ụhụwạ́-ĭrš gáʒ ḅīḅạ̊l-lĭmdina. mšạ̊t ḷʒāguzá ḷṣulṭạ́n katṇʒátlẹh blĭdha, fạhĕméttu bóilli̱-ḳṭaʒ ḷsạ́nha ˘ʒállĕmet dáru bi̱ddạ́mm. ṣéft ˘ṣṣḷṭạ́u ṃḫaznija, kẹ́idḷḥu fḷ̱mdina. ḷgáu gáʒ lṃdina múršūša bi̱ddạ́mm. žạ́u ḷṣḷṭạ́n. gạ́luḷẹh álḥḳ ʒala-fóḍlek ā-sidi lá-gaʒ ḷmdina mạršúša bi̱ddạ́mm. žạ̊ lihúdi lẹ́h. gạ̊llịh ˘ṣṣḷṭạ́n ạš-ʒándek mṇḥkija mạ̊žạ̄l? gạ́llẹh bŭ̱ịlĕk a-sidi, bŭ̱ịlĕk twúmmạn ʒalija̱. gạ́llẹh ṭbi̱rraḥ bŭ̱illa ṇžạ́ha ʒándek ljụ́ma, ížụ ʒándek ˘nnạ́s ḳbir uṣġir, ṇwukkŭlúhum qnšạrrĕbụ́hum, nšạrrĕbúhum ḷmạ́ḥja*[du]). *gạ̊llịh li-dār dákši i̱ʒụ́d ĭnṭạ́ḳĕ-bẹ́h. nạ́ṣ-ṣulṭạ́n, bi̱rraḥ, bi̱rraḥ bi̱nṇžạ̊ha, īži-kḅi̱r wi̱ži-ṣġir. žạ́u ʒánd ˘ṣṣŭlṭán gáʒ-ălṃdina kạ̊mla. žạ́u, wạkkŭlụ́hŭm, šarrĕbụ́hum. ḅḳạ́ lihúdi kĕšarréblihum ḷmạ́ḥja. ḅḳạ̊ ṇ'ṣṣ ṛ'ṭạl kẹ́i̱nṭḳ-lihum: ạ́na-ddẹ́t ḷmạ́l ṭáʒ-ăṣṣŭlṭạ́n, ána-ddẹ́t ḷkō̊ra taʒt-ĕdhạ́b, ána-ddẹ̄t ˘nṇʒáma, wána-lli̱-ḳṭaʒ ḷsạ̊n ḷflạ̄ná˘! kúlši-fʒái̱l-li dạ́r gạ́llihum. ʒáss ʒalịh lihúdi, ḫallạ́-ḥtạ-rgid ōhuwạ́-ḥsellẹʰ lĕḥi̱ṭo. twạ́ggạḍ*[dv]) *núṣṣ*

dp) Zu ملص vgl. Anm. aw.

dq) *ṃsạ̄feri* = wandernder Ḳoranschüler.

dr) *kmā* II einen einräuchern; I rauchen vgl. Lerchundi 58^b und 368^b.

ds) *bạ̄lek* fem. *bạ̄lĕki* OGl. = *wurrīni* zeige mir.

dt) *ṭạ̄ma*, Impf. *ji̱ṭṭạ̄ma* also ضمى VI; Wurzel ضمى für klassisch ضمّ.

النحاس وجاب اليهودى الكورة كايلعبوها ناض نصف رطل رفد الكورة ذيال الذهب وملص الكورة متاعة النحاس۞ ناض حتّى يعيوا من اللعب۞ رفد اليهودى الكورة لقاها متاعة النحاس بقى كايغوّث قال اتّكلتُ مشى للسلطان قال له الحقّ على فضلك آ سيدى اذا الكورة متاعة الذهب كايلعبوا هالغشمآء ولّتْ نحاس۞ قال له آش عندك من حكيّة قال له بغيتك تعطينى واحدة النعامة قال له نسرحها۞ أعطاها له ناض اليهودى أعطاها لزوج مسافريّة سرحوها المسافريّة بقى عسّ عليهم اليهودى۞ جآء نصف رطل رافد سبسى ومعمّر شكارة بالكيف بقى كايكمّييم حتّى سكروا أدّى النعامة ذبحها۞ مشى اليهودى يغوّث للسلطان قال له الحقّ على فضلك آ سيدى إذا النعامة تسرقَتْ قال له آش عندك من حكيّة۞ قال له آ سيدى بغيتك تعطينى واحدة العجوزة جاب له العجوزة قال لها سيرى ادلحى فى المدينة مَنْ عنده لحمة النعام بغيناها للسلطان۞ مشت كاتدلح فى المدينة حتّى لعند أمّ نصف رطل لقتْ عندها لحمة النعامة أعطتْها لها۞ تلاقى معها نصف رطل خارج قال لها أدّا فلانة آش تديرى هنا قالت له والو ولُيْدى ما ندلح عال على لحمة النعام۞ قال لها لقيتها قالت له ايه قال لها بالكى آش حال أعطتك۞ قالت له هاذا شى الّى أعطتْنى وليدى قالْ لها يا الله معى نزيدك آخر۞ قال لها بالك آش فى فمك حلّت فمها وهو يتصامى لها فى لسانها وقطع لها لسانها وهى عمّرتْ يدها بالدم ورشّت فم الباب۞ ناض نصف رطل ذبح واحد الثور وهو يعمّر سطلة متاعة الدم وهو يرشّ ڨاع بيبان المدينة۞ مشتْ العجوزة للسلطان كاتنعت له بيدها فهّمته بالّى قطع لسانها وعلّمت داره بالدمّ۞ صيفط السلطان مخازنيّة كايدلحوا فى المدينة لقوا ڨاع المدينة مرشوشة بالدم۞ جآءوا للسلطان قالوا له الحقّ على فضلك آ سيّدى اذا ڨاع المدينة مرشوشة بالدم۞ جآء اليهودى له قال له السلطان آش عندك من حكيّة ما زال۞ قال له بغيتك آ سيّدى تؤمّن علىّ قال له تبرّح بأنّ نزاهة عندك اليومَ يجيوُوا عندك الناس كبير وصغير نوكّلوهم ونشرّبوهم نشرّبوهم المآء حياة قال له الّى دار ذاك الشى يعود ينطق به۞ ناض السلطان برّح برّح بالنزاهة يجى كبير ويجى صغير۞ جآءوا عند السلطان ڨاع المدينة كاملة جآءوا أكّلوهم شرّبوهم بقى اليهودى كايشرّب لهم المآء حياة۞ بقى نصف رطل كاينطق لهم انا أدّيت المال متاع السلطان انا أدّيت الكورة متاعة الذهب انا أدّيت النعامة وانا لى قطع لسان الفلانة كلّ شى فعايل الّى دار قال لهم۞ عسّ عليه اليهودى خلّاه حتّى

du) *mahja* = Branntwein, vgl. neben Dozy S. Lerchundi, Vocab. 34[a] aguardiente ماحياة.

dv) Wurzel ڨقظ, für klass. يقظ.

ṛṭạl f̣ịllél ohŭwạ́-gaʒ kạiḥássen dúk ḷḥị-lli rạ́gĕdin uḥássĕl-léḥīt līhúdi. ṣbạ́ḥ ḷḥál, ṃšạ́ lihúdi ḷṣṣḷṭạ́n, gạ́llịh ḷḥ'ḳ ʒala-fạ́ḍlek a-sidi lạ-múl -lạmạ́nă ʒallémtu. gạ́llẹh bạ́š ʒallémṭụ? gạ́llẹh ḥasséntlẹh lĕḥītu. gạ́llẹh f̣ịl-lĕḥítḳ énta? dóuwuz lihúdi ʒála lĕḥītu, má ḷgạ́ha. ḳṭạʒ-rạ́ṣu. nạ́ṣ -ṣŭlṭạ́n ḅẹ́rraḥ bụ̆illi-lli dạ́r hád-ḷfʒáil ẹźi, wummạ́nt ʒalịh. źá ʒándu, ᵇḳạ́ kaiʒāwúdlẹh, gạl-lạ́ḥḳ ʒala-fóḍlek ā-sidi lạ-nạ́šṭ f̣ḥạ́d-lihúdi taḥărāmijạ́t[dw]), wạ́š-iḅġạ́ʾ ĭġálbĕni-bṭaḥărāmijạ́t, wịllạ ṇġạ́lbu. gạ́llẹh údṛt hádšị ṃtaḥărāmijạ́t. wạʒtáh ˘ṣṣḷṭạ́n bịntu, ˘ʒád ṇṣịb ˘ṣṣḷṭạ́n.

X.

ḷḫurrịfa ṭáʒăt ḥădīduạ́n.

kạ́n wáḥd ˘rrạ́źḷ mṣkín, ʒáddu ṣbʒá-dlūlạ́d. gạ́l bojimši lĭlḥịźź. gạ́lulịh ulạ́du á-bbq bunnịmšu ʒamạ́k. gạ́llẹhum wịla-ʒjẹ́tu? gạ́lulẹh á-bbŭq má naʒjáu-šē. gạ́llẹhum jạllạ́hu! ṃšáu ʒamạ́-ḥṭạ́-lḫḷáʾ. gạ́llẹh wáḥed á-bbq-ʒjẹ́t. gạ́lleh áź-bundirrek a-wúldi? gạ́llẹh dirrīja bét tráb usạ̄rụ́ṭu tráb ụ́kflu tráb. ṃšạ́u zạttḷạ́ni. gạ́llehă wáḥed f̣ịhum, á -bbq-ʒjẹ́t. gạ́lleh áź-bundirrek a-wúldi? gạ́llẹh dirrijá-bbŭq bét ĕzrạ́b usārṓṭu zrạ́b ụ́kflụ zrạ́b. ḥta-gáʒ ăʒjáu luḫrịn, dạ́rrẹhum bẹ́t ḷwạ́ḥĕd, ḷṭạ́lt ṭaʒ-ḷḥźṛ', ˘rrábqʒ ṭaʒ-ṭbịn, ḷḫáms ṭaʒ-ṛmád, ḷsạ́ttĕ[dx]) ṭaʒ-nuḫḫála. ḥtá-bga ˘ṣṣġẹ́r f̣ịhum. gạ́llẹh ạ́-bbq-ʒjét. gạ́llẹh áš bundirrẹ̄k a-wúldi? gạ́llẹh dirrīja bét ṭaʒ-ḷḥădīd usārụ́ṭụ-ḥdīd ụ́kflụ ḥădīd. dạ́rru hạkkạ́k. gạ́llụ̄-ḥfárrīja ḥási usír. dárrịh úmšah. źạ́t ḷġúla, klít lūlạ́d bsittá, ḥta-bḳạ́lĕha hadák ˘ddịrri li-ʒándu bẹ́t ḥădīd. katṇgáḥ[dy]) f̣bẹ́t ḷḥdīd ḥtạ́-ịṭịḥ ḷmúḫ mạr-rạ́ṣha. ṃšạ́t uḫallạ́tu. ḫṛ'ź dák ˘ddẹ́rri mṇdák ḷbẹ́t, ʒámmar gŭribtu blịmạ́, ṃšạ́ zạttḷạ́ni, ʒámmar wáḥd-ḷgŭfẹ́fa bịlkarmṓṣ, dáḫḫălhum ḷbéịtu. źạ́tu ḷġúla, bịrraḥt ʒalẹ́h já ḥădīduán! gạ́ltlịh jálla -tsgí-lmaʾ. gạ́llẹha ána-sgẹ́t. ṃšạ́-sbigha, hóuwud ḷḷḥási. ḫallạ́ha -ḥta-hóuŭdĕt ĕddḷéu, ohúa šẹ́rrẹ̄gu lịha. tgúllịh hĕdạ́ hĕdạ́˘ f̣krṓn, bába rạbbŭị! ṃšạ́t ʒámmĕret ḷgúlla. ṭlạ́ʒ mḷḥási, ṃšạ́-lbẹ́tu. źạ́tu zạltạ́i gạ́ltlẹh já ḥĕdīduán! gạ́llẹha lʒám. gạ́ltlịh jállah ṇgelʒó-lkarmụ́ṣ. gạ́llịha ána gláʒt ḷkarmụ́ṣ. ṃšạ́-sbighá ḷḷkarmá, ṭláʒ ḷḷkárma. źạ́t ḷġúla ʒal-ḷkárma, ulġúla ʒáŭra, húwáiglaʒ ḷkarmṓs-qṭṭạ́ība ījạkúlha, uigláʒ ḷḳur-

---

dw) *taḥărāmīje* = Spitzbüberei, vgl. Beaussier p. 116ᵃ تحراميت coquinerie u. s. w. Natürlich berberische Femininbildung.

dx) *sạtt* fem. *sạtta* für urspr. سات = sechster; vgl. Beaussier ساتت, fem. ساتّة; auch in Tunis sagt man *sắtet*, *sắta*.

رقد وهو حسّن له لحيته ✿ تيقّظ نصف رنل فى الليل وهو ڤاع كايحسّن ڤوك اللحى الّى راقدين وحسّن لحية اليهودى ✿ أصبح الحال مشى اليهودى للسلطان قال له الحقّ على فضلك آ سيّدى اذا مولى الأُمانة علّمتُه ✿ قال له باش علّمتَه قال له حسّنت له لحيته ✿ قال له فين لحيتك أنت دوّز اليهودى على لحيته ما لقاها ✿ قطع راسه ناض السلطان برّح بالّى الّى دار هاذا الفعايل يجى أمّنتُ عليه ✿ جآء عنده بقى كايعاود له قال الحقّ على فضلك آ سيدى اذا انا شفت فى هاذا اليهودى تحراميّات واش يبغى يغلبنى بالتحراميّات والّا نغلبه قال له ودرتُ هاذا الشى من تحراميّات ✿ وأعطاه السلطان بنته وعاد نسيب السلطان ✿

X.

الخرّيفة متاعة حديدوان

كان واحد الرجل مسكين عنده سبعة ذالاولاد قال بيمشى للحجّ ✿ قالوا له اولاده آ أبى بنمشوا معك قال لهم واذا عييتم ✿ قالوا له آ أبى ما نعيوا شى قال لهم ياللاهوا ✿ مشوا معه حتّى الى الخلآء قال له واحد آ أبى عييتُ قال له آش بندير لك آ ولدى ✿ قال له در لى بيت تراب وساروته تراب وقفله تراب ✿ مشوا زادة تانى قال له واحد فيهم آ أبى عييت قال له آش بندير لك آ ولدى ✿ قال له در لى آ أبى بيت زرب وساروته زرب وقفله زرب ✿ حتّى ڤاع عيوا الاخرين دار لهم بيت للواحد للثالث متاع الحجر للرابع متاع التبن للخامس متاع الرماد للساتّ متاع النخّالة ✿ حتى بقى الصغير فيهم قال له آ أبى عييت قال له آش بندير لك آ ولدى ✿ قال له دِر لى بيت متاع الحديد وساروته حديد وقفله حديد دار له هكّاك ✿ قال له احفر لى حسى وبر دار له ومشى ✿ جآءت الغولة أكلت الاولاد بالستة حتّى بقى لها هاذاك الذرى الّى عنده بيت حديد كاتنقح في بيت الحديد حتّى يطيح المخّ من راسها مشتْ وخلاتْه ✿ خرج ذاك الذرّى من ذاك البيت عمّر قُرْيبته بالمآء مشى زادة ثانى عمّر واحدة القُفَيْفة بالكرموس دخّلهم لبيته ✿ جآءته الغولة برّحت عليه يا حديدوان قالت له يالله تسقى المآء قال لها انا سقيت ✿ مشى سبقها هوّد للحسى خلّاها حتى هوّدتْ الدُلّيْو وهو شرّقه لها ✿ تقول له اهدأ اهدأ فكرون بابا ربّى مشتْ عمّرت القلّة ✿ طلع من الحسى مشى لبيته جآءته زادة تانى قالت له يا حديدوان قال لها نعم ✿ قالت له يالله نقلعوا الكرموس قال لها انا قلعتُ الكرموس ✿ مشى سبقها للكرمة طلع للكرمة جآءت الغولة على الكرمة والغولة عوراء هو يقلع الكرموسة الطايبة وياكلها

dy) نقح = stossen (von Thieren), dem klass. نطح entsprechend.

4*

rána[dz]) wịhbạṭ lġúla ʒallĕʒáil-lĕʒáura. lúġúllịh ġás-krīmísa. ḥátta šạbbáḥḥa-ddáḳḳ ʒallĕʒáil-lʒáura. ulġúla ʒádha wáḥed lḥmíjir. ṃšạt lġúla, žá-rkḅlíha lḥmár, iġéijir[ea]) fíh. dímạ ḥakkák. ṃšạt lġúla, lgạt ši-rʒáwị, sarḥīl-lġálīm úžžmạl. gạllẹhum ulláh uma-džibu kŏra ṭaʒat-lʒẹlk lwáḥed, ḥ'ta nákulkúm. gạlulịha á-bṇti, mā-kán min-irʒáina lġálīm. gạllíhum ána-rṛʒáhum lẹ́kum. ṃšáu-drạri ižībulẹ́ha lʒẹlk. nạṭ lġúla, gáʒ harrĕzẹ́ṭ lịhúl-lġálīm, uharrzẹ́tlịhum ˘žžmạl. žạbuleha-ddrạri lkōrạṭ ṭóʒ-ŏlʒẹlk, lgáu gáʒ lġálīm ṃriggĕdīn. ṃšạt lġúla, dárt lʒẹlk ʒalq-ḍhár ˘žžḥáijaḥ[eb]). žạ-ḥdīduán, boiġéijīru, árkạb ʒalịh, bdá kaiġéijir fịh, uhia-dži lġúla, ḥakĕmẹ́ṭṭo, ˘ddạ́tu lddạr, gạlt lĕbịntha ḥạk idĕbĕḥịh. gạllẹha ána nṃši naʒrạd[ec]) ʒala-ḫwạlek, bạš ižíʒ. gạllẹha jạ ṭaijiblịh sĕftijīna lṃṣĕrīn fissạgia. ḥădīduqn gạl-lĕbịnt lġúla, gállẹha ḫwạlk háhuma žĕjīn, ila ma-lgáuk ḥassinti, áš min-ṇzạha bŭwidirụ ʒalija? gạllịh ḥassinni! nạḍ huạ ĕbdạ iḥássĕn fịha, ohúwạ ĭdbạḥḥa. ṭaijibha, lbís dák-˘žžilĵd ṭaʒ-bịnt lġúla, sẹ́ft wáḥd-lṃṣĭrīn ʒam-˘ssạgia. há lġwạl žạjīn. sillẹm ʒoléhum gáʒ kịbḥál bịnthum. ḥáṭṭō bịnt lġúla, bdóụ jákŭlu fịha. uhụwạ-ḫrž. ḥtá-bĕʒad mịnhum. ohuwáifṣạḫ lịhum ˘žžild. gạllehum rákum mạ-kilṭụ ʒál-bịntkum, mạ́ kíltu ḥadīduán! uhúma lġuạl iḥáuŭzu fịh, ḥátta dáḫĕlu-llbẹ́ṭ ṭaʒ-alḥădíd uhúma ṭbạrrĕmu bịlbịṭ uṭạḥu ingĕḥụ fịh. ḥtạ-ʒjáu. gạlu nigĕdúlẹh lʒáfia, nḥárgoh. gdạ́ŭlẹh lʒáfia, ḥtá-bkạt dák lbẹ́t ʒál-ḥmar, uhúa írš lḥădíd bḷmạ́ mḷdáḫḷ, bạš mạ-imút. mịlli šạ́fu mạ́-mạt, gạlu lāḅúdda niggĕḥụ-ḥta-ñkásṣru lbẹ́ṭ. ʒál-li ḍṛbạṭ ráṣha ʒam-lbẹ́ṭ, ṭḷṣạḳ. ḥtá-gaʒ mạtú-lġuạl. žạ-bbŭwạḥ mụllḥịžž, ṃšá ʒāmáh, dạ́z ʒala-dúk lbiút ṭoʒ-ụlạ́du, lgáhum gáʒ-tkluʒ. ˘ddá ˘wúldu-ṣṣġẹ́r ʒamạ́h, ṃ'šạ-ldạ́ru.

XI.

lḫurrịfa ṭạʒăd-žúṣ-ṣḥáb.

kạnu žúž ĕrṛžála-ṣḥáb mŭrróḥ ĕrróḥ, žó ilġába káistárau. ṣáru-lġába máfị-ḥátta wáḥed. žáu gáʒdụ ḥáda wáḥed lḥási, užáb allá ktlú ṣáḥbụ,˘ḳtaʒ-rásụ-láuwăḥụ fịlḥási ulạ́ḥ-ažžnạ́ža fáfarš[ed]). ḥád elli-ḥád

dz) ḳurrāna = trockene Feige; wohl berberisch, vgl. René Basset, Notes de Lexicographie Berbère in Journal As. VIII, 6, p. 366: sec aḳuran u. s. w.

ea) غيّر = galoppiren machen, denom. von ġāra Galopp, vgl. Journal as. VIII, 10 p. 270, Z. 5.

eb) žḥaijaḥ = Eselchen, Demin. v. žaḥḥ (Delphin, Textes p. 137, Z. 4 v. u. جاحيح, doch wohl auch Deminutivform). Doch sagt man auch žaḥš = kl. جحش.

ويقلع القرّانة ويخبط الغولة على العين العورآء✿ تقول له غزّ كريميسة حتّى شبّعها الدقّ على العين العورآء✿ والغولة عندها واحد الحُميِّر مشت الغولة جآء ركب لها الحمار يغبّر فيه✿ دايما هكّاك مشت الغولة لقت شى رعاوى سارحين الأغانيم والجمال✿ قالت لهم والله وما تجيبوا كورة متاعة العلك الواحد حتّى ناكلكم✿ قالوا لها آ بنتى ما كان مَنْ يرعَى لنا الأغانيم✿ قالت لهم انا نرعَى لكم مشوا✿ الذرارى يجيبوا لها العلك ناضت الغولة ڤاع عرّزت لهم الجمال✿ جابوا لها الذرارى الكورات متوع العلك لقوا ڤاع الأغانيم مرقّدين✿ مشات الغولة دارت العلك على ظهر الجحيّح جآء حديدوان بيغبّره ركب عليه بدأ كايغبّر فيه وهى تجى الغولة حكمتْه أدّتْه للدار قالت لبنتها هاك اِذبحيه قالت لها انا نمشى نعرض على أخوالك باش يجيوا✿ قالت لها اذا طيّبتيه سيفط لنا المُصَبْرِين فى الساقية✿ حديدوان قال لبنت الغولة قال لها أخوالك هاهم جايين اذا ما لقوك حسنتى اش من نزاهة بيديروا علىّ✿ قالت له حَسّننى ناض هو بدأ يحسّن فيها وهو يذبحها✿ طيّبها لبس ذاك الجلد متاع بنت الغولة سيفط واحد المُصيرين مع الساقية✿ ها الأغوال جايين سلم عليهم ڤاع كيف يحال بنتهم✿ حطّوا بنت الغولة بدوّوا ياكلوا فيها وهو خرج✿ حتّى بَعِد منهم وهو يفسخ لهم الجلد قال لهم راكم ما أكلتم عال بنتكم ما أكلتم حديدوان✿ وهم الأغوال يحوّزوا فيه حتّى دخلوا للبيت متاع الحديد وهم تبرّموا بالبيت وطاحوا ينفحوا فية حتّى عيوا✿ مشوا قالوا نقدوا له العافية نحرقوه✿ قدوا له العافية حتّى بقتْ ذاك البيت عال أحمر وهو يرشّ الحديد بالمآء من الداخل باش ما يموت✿ من الىّ شافوا ما مات قالوا لا بُدّ ننفحوا حتّى نكسروا البيت✿ عال الّى ضربت راسها مع البيت تلصق حتّى ڤاع ماتوا الأغوال✿ جآء أبوه من الحجّ مشى معه داز على ذوك البيوت متوع أولاده لقاهم ڤاع اتكلوا✿ أدّى ولده الصغير معه مشى لداره✿

XI.

الحرّيفة متاعة زوج أصحاب

كانوا زوج الرجالة أصحاب من الروح للروح✿ جآءوا الى غابة كايستاروا ساروا لغابة ما فيها حتّى واحد✿ جآءوا قعدوا حذآء واحد الحسى وجاب الله قتله صاحبه وقطع راسه ولوّحه فى الحسى ولاح الجنازة فى آفرش✿ أخذ الّى أخذ

---

ec) عرض = einladen; vgl. Lerchundi 224[b] s. convidar عرِض I und II; Meakin, p. 106.

ed) *āfarš* = Gestrüpp, erklärt mit *sidra*.

umšą̈ ṭáug ʒalḥási, elgą̈-fịʰ wáḥd-ḅʒársa úlgä fíha wáḥĕd ĕlʒórš diạ́l -ʒănịb. gą̈l škúl-li-tsą̈ḥĕlu[ee])? *gą̈l itsą̈ḥĕlu-ṣṣulṭą̈n. ˇddą̈ hāk-ḅʒórš lṣulṭą̈n, ḥáṭṭụ gdą̈m ĕṣṣulṭán, bịndạḳ ḳuddą̈m ˇṣṣulṭą̈n, wúlla hādák ḅʒórš wúlla bną̈dĕm, bịndạḳ ˇwúṭṭa*[ef]) *guddą̈m ˇṣṣulṭán. gą̈llịh ā-sídi háda ṣáḥĕbị-ġdérni, ḳtl'ni fḷmụdáʒ lfḷą̈ni. ḥkúm ˇṣṣulṭán hādák li-ġder ṣáḥbụ, ḳṭáʒ ráṣụ.*

XII.

lḫurrífa ṭáʒat wáḥd ˇddịrri uwáḥd ˇlihúdi.

kạ̈n-wáḥd ˇddịrri, ḫallą̈tu-mmú-ĭlīm. úlga wáḥed ḅʒagúza, ką̈b-bạrą̈ṭṭō. ʒakḳą̈l[eg]) *ʒalịha keigúllịha ʒál ummą̈. gą̈llẹh-áommạ, ána bunnīmši-nḳrạ-ḅʒăžą̈ib ulġărą̈ib ʒád lihúd. ṃšą̈ ką̈ikrą̈ ḅʒažą̈ib ulġărą̈ib ulihúdi ʒándu wáḥĕd-ḷbịnt, ḥabbẹ́ṭṭo, ḥą̈bha. kạttĕḳą̈rri fịh, ḥtá-ḥfạḍ ḅʒăžą̈ib wulġărą̈ib. gą̈llịh wą̈šḳ ʒárft dába drōg? naʒtik wáḥd ḷḥkíja. gą̈llleh rą-bbŭą̈ boiží wuigúllek áši tḥ'foḍ ʒándi? ubáʒd íla-tkun ṭḳrá', dúz elfĕtíją̈t*[eh]), *lą̈ twurrị guddą̈m-ˇbbŭą̈, wą̈š ḥfą̈ṭṭ úlla láwa. aʒmịl li-gą̈ll-lịh. gą̈llịh lĭhúdi mụ̈ḍ ˇllą̈ ihĕnnīk, má-ḥfạṭ-šé. ṃšą̈ ˇddịrri ʒadd-úmmu gą̈llẹh-áommạ, ḥą̈ni ḳrẹ́t ḅʒažą̈ib wulġrą̈ib. gą̈llẹha rā́ni bŭịnʒód slúgi ulṣą̈ijidī bíja ʒám ˇṣṣịją̈da, wịlą bŭịšrīni ṃʒáddek ši-wáḥed, lą̈-tbẹ̄ʒé -lṃrạṣ. ʒaṃlít ˇlli-gą̈llíha. bá'l ˇsslúgi-bʒẹšrír-riạ̈l. šịddẹl lịmrą̈ṣ, mā bą̈ʒĕtū. uwúllą, ugállĕha hā-'šrín erriạ̈l žą̈bh-állā. gą̈llẹha zạttą̈ni ḥą̈ni bunwúlli-žml'. gą̈llĕha íla bŭíli-tbẹ̄ʒẹ́ni lá-tĕbīʒ ą̈rṛṣạn. ʒámlet ˇlli-gạllíha. bą̈ʒl ežžṃịl bsittín-ĕrriạ̈l, erṛṣą̈l-láwa, mā-bą̈ʒtū. wúllą zạttą̈ni, gą̈l lummụ̈ bunwúlli ʒáud. gállịh-ō ˇddíni ḷṣṣụ́ḳ, bịʒẹ́ni, ullžą̈m lą-tĕbịʒị. ʒaṃlẹ́t li-gą̈llẹha uwúlla bĕną̈dĕm. gą̈llẹh-ą̈omma, ḥą̈ni bunwúllị ḅĕġél, ˇddíni ḷṣṣụ́ḳ. žą-dą̈k lihúdi ˇlli-ḳạrrą̈ḥ, ḅḳá kạišri fdák ḷbġ'l. šrą̈ḥ ṃʒandhá ˇžžúž ą̈lą̈f riạ̈l. gą̈lleha lihúdi, šrẹ́tu bḷžą̈mu. gą̈llleh láwa, ʒál lebĕġą̈l wáḥĕdu. gą̈llẹha šrẹ́tu bḷžą̈mu. ḥtá-ʒją̈t. waʒ-tą̈tlu ḷḷžą̈m. ˇddą̈ḥ lihúdi, ʒámmăru lihúdi bịlḥĕžar, ą́rkạb ʒalịh, kạigúllẹh fṭrẹ́ḳ ā-sídi mŭḥámmạd, ána ḳạrrẹ́tḳ bídi ubŭịl tḷʒáb ʒamáją šṭą̈rāt. ˇddą̈ḥ-ḥta-ldą̈r. gą̈l ḷwúldu ˇddih wúrṛdū. gą̈llịh ˇḷḷžą̈m lą̈ tĕgelĕʒụ̈lẹh. ṃšą̈-ddịrri, ˇddą̈ḥ elwą̈ḍ, bịrraḥ hụ́-ą̈ommą̈. gą̈lllẹ̄-ḫtú ḅʒám. gą̈lleha*

---

ee) ساحل für استاحل = einer Sache würdig sein.

ef) *wuṭṭa* nach dem Erz. = sich bücken; S. 60, 26 ist *wudda* geschrieben. Vgl. Socin, Marokko 14, Z. 11, Anm. 42.

eg) عقل II mit على = sich an jemand gewöhnen, anschliessen.

ومشى طاوق على الحسى لقى فيه واحد العرصة ولقى فيها واحد العرش نيال العنب ✿ قال آشكون الّى يستاهله قال يستاهله السلطان ✿ ادّى هاك العرش للسلطان حطّه قدّام السلطان بندق قدّام السلطان ✿ ولّى هاذاك العرش ولّى ابن آدم بندق ووطّا قدام السلطان قال له آ سيدى هاذا صاحبى غدرنى قتلنى فى الموضع الفلانى ✿ حكم السلطان هاذاك الّى غدر صاحبه قطع راسه ✿

XII.

الخرّيفة متاعة واحد الذرّى وواحد اليهودى

كان واحد الذرّى خلّاته أمّه يتيم ولقى واحدة العجوزة كبّرتْه عقّل عليها كايقول لها عال أمّاه ✿ قال لها آه أمّاه انا بنمشى نقرأ العجايب والغرايب عند اليهود ✿ مشى كايقرأ العجايب والغرايب واليهودى عنده واحدة البنت حبّتْه حبّها كاتقرّى فيه حتّى حفظ العجايب والغرايب ✿ قالت له واشك عرفت دابا ذروق نعطيك واحدة الحكية قالت له راه أبى بياجى ويقول لك آش تحفظ عندى وبعد اذا تكون تقرا دُز الفتيات لا تورى قدّام ابى واش حفظت والا لاوا ✿ عمل الّى قالت له قال له اليهودى نُص الله يهنّيك ما حفظت شى مشى الذرى عند أمّه قال لها آ أمّاه هانى قرأت العجايب والغرايب ✿ قال لها رانى بنعود سلوقى وتصيّدى بى مع الصّيّادة واذا بيشرينى من عندك شى واحد لا تبيعى المرس ✿ عملت الّى قال لها باعت السلوقى بعشرين ريال شدّتْ المرس ما باعتْه ✿ وولّى وقال لها ها عشرين الريال جابها الله ✿ قال لها زاده ثانى بنولّى جمل قال لها اذا بغيتى تبيعينى لا تبيع الرصن ✿ عملت الّى قال لها باعت الجمل بستّين الريال الرصن لاوا ما باعتْه ✿ ولّى زادة ثانى قال لأمه بنولّى عود قال لها وأدّينى للسوق بيعينى واللجام لا تبيعى ✿ عملت الّى قال لها وولّى ابن آدم قال لها آ أمّاه هانى بنولّى بغل أدّينى للسوق ✿ جآء ذاك اليهودى الّى قرّأه بقى كايشرى فى ذاك البغل شراه من عندها بزوج آلاف ريال ✿ قال لها اليهودى شريته بلجامه قالت له لاوا عال البغل وحده ✿ قال له شريته بلجامه حتّى عيّت وأعطتْ له اللجام ✿ أدّاه اليهودى عمّره اليهودى بالحجر ركب عليه كايقول له فى الطريق آ سيدى محمد انا قرّأتك بيّدى وبغيتَ تلعب معى شطارات ✿ أدّاه حتّى للدار قال لولده أدّيه ورّده قال له اللجام لا تقلعه له ✿ مشى الذرّى أدّاه للوادى برّح هو آ أمّاه قالت له أخته نعم ✿ قال لها واشانا نقلع اللجام للبغل والا لاوا قالت له اقلع له اللجام للبغل ✿

---

eh) *fetja* = Buchstabe.

wāšātá[ei]) *- ngláз ˇllžām lbḡel ulla - láwa? gạlleh gláзleh ˇllžām lbĕḡel. gilaз ˇllžām. tāug lihúdi mlšạržem*[ek]), *šáf lbḡel úlla hūta. nąd lihúdi, wúlla šbęka, nąd lhúta wúllat - tąir ulihúdi wullą - bāz. mšó - hta ilafóḡĕ dár ĕssūltạn. dák - tąir tąh, wúlla hātm. lgātha bint ˇssltạn, dạrtha fsbóhha. hallá - htá - illēl rīgĭdil. wullạlihā bĕnạdĕm, kaihăder зamạha. gạllĕha ráh hoiži lihúdi, ibŭi - ddi lhátĕm, wilą ža - bbŭąk ugállek aзti - lhátem lihúdi, lá taзtihạleh fidu, lúhiha fr̂rg*[el]). *žā lihúdi lssūltạn, gạllih jā - sidi tạзtii bintk wáhed lhátĕm tāзli ˇlli - twúddurt llja. nąs - sūltạn, séft lbintu. žāt lăзándu. gạlleha - зti lhātĕm illihúdi. utflá sillet lhálm mnsbóhha uláhtha fr̂rg. wullą lmf̌ll*[em]), *wúlla rmmánā, gāз - tšéllet. ulihúdi wúlla dík,* [b]*gą kaingụt fihābb ˇrrummán, htá lŭąhd lhąbba fáśn hia - lhkmá. úwullat hādik lhąbba ullạt mús, ulmús dĕbáh lfullús, wulmús ullą bĕnạdĕm. ubką kaitзážžib ˇssltạn fdúk lḡăráib li - tráu guddạmu. gạlleh n'ta - gult mą taзti bintk élhta - wáhed зáila - št minuu lзăžáib ulḡăráib. зatáh bintu, зád nsib ˇssltạn.*

XIII.

lhurrifa dial - tạlb ulihúdi.

kạnu tlạta derrĕžạl kạjąkráu, mšáu lwáhd - lmdīna, ma - зádhum htá - flus. šáfu wáhed lihúdi šrá tnžija[en]) *- ntáзat ˇlhám, ˇзándu - lhátĕm diąl - hkmă. šáfu*[h] *šrá tnžija, ušrá tnžija hátta húwa - ttálb - elkbir. ˇddáuhum lзáddĕ tijáb*[eo]), *ulihúdi dár lhátĕm fidiąlu. šáfu hādák ˇddirri, hálla lihúdi htą - mša, wúlla - lзádd ĕttijab, ĕrfid ĕttănžija diallihúdi, ˇddąha, rfid lhálm mntnžija, brąmha; hąltu зelih lзafạrt, gąlúli*[h] *áš ĕbḡét? gạllihum šrúli arbăзín hubzá. šráuleh elhubz ˇddáh зal - hŏtu. gąlúlih a - hŭja mnį*[n] *žĭbtlina - lgdá? gạllihum kŭlú - skĕtu!* [b]*kāu kājākŭlu fhād lmdīna, bkáu kająkráu kająkráu htá - hăržu bilmsąkkam. gạllihum húhum likĕbir búndi bint ˇssultán. gąlúlih mą tegdér ˇddi bint*

---

ei) *wāšātа* gebraucht man in der Anrede an ein weibliches Wesen; *wāš* in der Anrede an ein männliches Wesen. Es ist dieš wohl sicher Einwirkung des Šilha, wo z. B. *ma trīt* = was willst du (Mann)? ist; dagegen *madáta trīt* was willst du (Frau)? bedeutet.

ek) *šaržem* = Fenster; vgl. andere Formen bei Socin, Marokko S. 44, Anm. 109.

el) *rigg* und *rgg* allgemein = Boden, Fussboden.

em) مفتل hier = Fingerring; bei Lerchundi, Voc. 596ª s. pendiente; 833ª s. zarcillo als Ohrring; bei Beaussier als cheville de porte-manteau.

قلع اللجام طاوق اليهودى من الشرجم شاف البغل ولّى حوتة ۞ ناض اليهودى ولّى شْبَيْكة ناضت الحوتة وَلّت طير واليهودى ولّى باز ۞ مشوا حتّى الى فوق دار السلطان ذاك الطير طاح ولّى خاتم ۞ لَقَتْها بنت السلطان دارتها فى أُصبعها ۞ خلّاها حتّى الى الليل رقدت ولّى لها ابن آدم كايهدر معها ۞ قال لها راه بيجى اليهودى يبغى يوُدّى الخاتم واذا جآء أبوك وقال لك أعطى الخاتم لليهودى لا تعطيها له فى يده لوحيها فى الرقّ ۞ جآء اليهودى الى السلطان قال له يا سيدى تعطينى بنتك واحدة الخاتم متاعتى الّتى تودّرتْ لى ۞ ناض السلطان ۞ سيفط لبنته جآءت لعنده قال لها أعطى الخاتم لليهودى ۞ والطفلة سَلّتْ الخاتم من أصبعها ولاحتها فى الرقّ ۞ ولّى المفتل ولّى رمّانة ڤاع تشتّتت واليهودى ولّى ديك بقى كايلقط فى حبّ الرمّان حتّى لواحدة الحبة فى آش ان هى الحكمة ۞ وولّت هاذيك الحبّة ولّتْ موس والموس ذبح الفلّوس ۞ والموس ولّى ابن آدم وبقى كايتعجب السلطان فى ذوك الغرايب الّى طروُّا قدّامه ۞ قال له أنت قلتَ ما تعطى بنتك الى حتّى واحد عاد اذا شفتَ منه العجايب والغرايب ۞ أعطاه بنته عاد نسيب السلطان ۞

XIII.

الحرّيفة ذيال الطالب واليهودى

كانوا ثلاثة دالرجال كايقروا مشوا لواحدة المدينة ما عندهم حتّى فلوس ۞ شافوا واحد اليهودى شرى طنجيّة متاعة اللحم وعنده الخاتم ذيال حكمة ۞ شافوه شرى طنجيّة وشرى طنجيّة حتّى هو الطالب الكبير أدّاوهم لعند طيّاب واليهودى دار الخاتم فى ذياله ۞ شافه هاذاك الذرّى خلّى اليهودى حتّى مشى ولّى لعند الطيّاب رفد الطنجية ذيال اليهودى أدّاها ۞ رفد الخاتم من الطنجيّة برمها خلطوا عليه العفاريط قالوا له آش بغيتَ ۞ قال لهم اشروا لى ٤٠ خبزة شروا له الخبز أدّاه على اخوته ۞ قالوا له آ أخى من أين جبتَ لنا الغدآء قال لهم كلوا واسكتوا ۞ بقوا كاياكلوا فى هاذى المدينة بقوا كايقروا حتّى خرجوا بالمسقم ۞ قال لهم اخوهم الكبير بنوُدّى بنت السلطان قالوا له ما تقدر تودّى

---

en) طنجيّة Pl. *ījāt* = Topf, vgl. Dombay (Dozy S.) olla; Delphin p. 348 (l. 9) marmite avec deux anses; dagegen Lerchundi, Voc. 449ª (Pl. طناجى) als Krug mit zwei Henkeln; ebenso Rudim. p. 269.

eo) طيّاب hier = Garkoch; in andern nordafr. Dialekten = Badeknecht (frotteur) s. Dozy S.

ĕṣṣulṭán, ma-ȝándek lflús. gḁllihum aẑ-dáḫḫalkum[ep])? *ṣéf̣t wáḥĕd lȝagúza, ṣéftha lṣṣulṭán. gḁlṭlịh laȝtị bịntek lṭḁlb-elflḁni? gḁlliha-ḫta-ntšŏur. ṃšá-ṣṣulṭán lȝád ȝaijḁlu, gállịha naȝṭú bíntna lṭálĕb? gḁlṭlịh wḁḫḫa. séft ˘ṣṣulṭḁn lṭḁlĕb, ẑa-ȝándụ-ṭṭḁleb, gḁllịʰ wḁš tḁgdér ˘ddi binti? géllịh kúlmḁ li-gúlt ṇdíru lîha. gḁllịh haṣṣṇdúḳ ịlḁ ȝammártu biṛiḁl, huwḁ-ṣdḁḳ binti. brḁm lḫátĕm diḁl ḫkmá, ȝámmar ṣṇdúḳ brijḁl. gḁllịʰ dḁba naȝtihḁlek. húwa ẑḁb qllá dzáuwuz bint ĕṣṣulṭḁn, ȝád ṇsib ˘ṣṣulṭḁn. aȝṭáh ṇ's fḫkḁmtu, aȝṭáh wáḥd lḍár ṭálȝa*[eq]) *blfoḍḍḁ udduhḁb. ẑḁb qlláh hád-ĕṭṭḁlĕb bojímši lilḫịẑẑ. ḫád dák lḫátĕm diḁl-ḫkuma, ḥáṭṭḁ fŏg ĕṣṣqndúḳ. ḳfịl ˘ṣṣqndúḳ. šáftu lḫádĕm ḥátha. ṃšḁ lilḫịẑẑ. ṭḁlíh ihúdi kḁjidlaḥ. ẑḁ-fmulbḁb, kḁigúllihum a-lelláti há rás lḥánut*[er]). *ḫărẑu lȝáijḁlḁt ˘llihúdi fúmm-lbḁb, kḁibiȝḁ-lịhum. báȝa-lịhum kḁda wakḁda ṭáȝ-ḁlḥărír. bqiḫḁllăṣụʰ, gḁllihum, šúfu ši-ḫátĕm wụlla muṣmḁ̆r ila ḥátha sídi fiddár. kéidlḥụ, kéidlḥụ, lgáu-lḫátem diḁl-lḫkmá fŏḳ-ṣqndúḳ. ḁȝṭáuha-llihúdi, ahărḁb lihúdi, ḫallḁ lihúm laḥmár. ẑḁb qllḁh ẑá lḥáẑ, élgḁ lḫátĕm ṃšḁ̄t. uhák-lḥáẑ ḥákem ȝalẑúnn úlṇs. ḥḁlṭụ ȝaléh lẑnún, gḁllihum ẑibuja-lḫátĕm mȝáddĕ-lihúdi. ẑa-wáḥĕd ˘ẑẑịn kibḥál lmúšš, gḁllih aná-nẑibhḁlek. ṃšḁ lmúšš ˘llfár, gḁllịʰ dẑibli lḫátĕm mȝád lihúdi. ṃšá lfár hú ˘wáḥĕd lfár-ḫor, kḁjáḥfor, ḥtá-ḥfḁr ȝallihúdi. dḫál lfár ȝallihúdi, lgḁ lihúdi ṇȝás, udḁir lihúdi lḫátĕm fifúmmu. nḁḍ lfár, dăḫḫál šaȝbăịṭṭo*[es]) *fḫnḁfĕr lihúdi, ȝăṭḁṣ lihúdi, uṭḁḥt lḫátṃ ṃfúmm lihúdi; úrfịd lḫátĕm lfár uddḁha ˘llmúšš ulmúšš ˘ddḁha llḥáẑ. kimĭlẹt.*

XIV.

lḫurrífa ṭáȝăt sídi-mḥámmḁd.

kḁnu waḥtlḁta dṛṛẑḁla kḁisịrkụ fṃdịṇt ˘ssḷṭán, berrḁḥ sḷṭḁn bŭilli mḁzḁl isṛ'ḳ néḳtaȝ rásụ. wáḥĕd smítu sídi-mḥámmḁd húwa kaidír lfḁḫṛ[et]), *uwáḥed ḫarrḁẑ uwáḥĕd kaidír lḳḁhwa, uhādák sídi-mḫámmḁd kḁibiȝ lfḥḁm. ˘ssḷṭán ȝándụ wáḥĕd-lbint, dḁrilha wáḥĕd-dār, dóuwur hḁdík ĕddár barbăȝịn-ṣụ̄r warbăȝịnĕ-bāb ukúllĕ-ḫḁḇ dār-fíh arḇȝịn*

---

ep) آش دخلك = was geht dich dies an? gradeso Beaussier, sowie Stumme, Tunis. Märchen 42, 30; 46, 26.

eq) طالع = besetzt mit; es liegt wohl das kl. طلى zu Grunde.

er) رأس الحانوت OGl. = Pfeffer; vgl. Delphin p. 348 (ff.) راس الحانوت وسكين جبير also Pfeffer und Ingwer.

بنت السلطان ما عندك الفلوس✿ قال لهم آش دخّلكم✿ صيفط واحدة العجوزة صيفطها للسلطان✿ قالت له تعطى بنتك للطالب الفلانى قال لها حتّى نتشاور✿ مشى السلطان لعند عيّاله قال لها نعطوا بنتنا للطالب قالت له وَخّا✿ سيفط السلطان للطالب جاء عنده الطالب قال له واش تقدر تودّى بنتى قال له كلّ ما الّى قلتَ نديره لها✿ قال له هاذا الصندوق إذا عمّرتَه بريال هو صداق بنتى✿ برم الخاتم نيال حكمة عمّر الصندوق بريال قال له دابا نعطيها لك✿ هو جاب الله تجوّز بنت السلطان عاد نسيب السلطان أعطاه النصف فى حكامته أعطاه واحدة الدار طالعة بالفضّة والذهب✿ جاب الله هاذا الطالب بيمشى للحجّ أخذ ذاك الخاتم نيال حكمة حطّها فوق الصندوق قفل الصندوق شافته الخادم حطّها✿ مشى للحجّ جآء له يهودى كايدلح جآء فى فم الباب كايقول لهم آ للّاتى ها راس الحانوت✿ خرجوا العيّالات لليهودى فى فم الباب كايبيع لهم باع لهم كذا وكذا متاع الحرير✿ بغوا يخلّصوه قال لهم شوفوا شى خاتم وإلّا مسمار إذا حطّها سيّدى فى الدار✿ كايدلحوا كايدلحوا لقوا الخاتم نيال حكمة فوق الصندوق✿ أعطوها لليهودى هرب اليهودى خلّى لهم الحمار✿ جاب الله جآء الحاجّ لقى الخاتم مَشَتْ وهاك الحاجّ حاكم على الجنون والإنس✿ خلطوا عليه الجنون قال لهم جيبوا لى الخاتم من عند اليهودى✿ جآء واحد الجنّ كيف بحال المشّ قال له أنا نجيبها لك✿ مشى المش للفار قال له تجيب لى الخاتم من عند اليهودى✿ مشى الفار هو وواحد الفار آخر كايحفر حتّى حفر على اليهودى لقى اليهودى نعس ودايز اليهودى الخاتم فى فمه✿ ناض الفار دخّل شعبيطته فى خنافير اليهودى عطس اليهودى وطاحت الخاتم من فم اليهودى✿ ورفد الخاتم الفار وأدّاها للمشّ والمشّ أدّاها للحاجّ✿ كملت✿.

XIV.

الخرّيفة متاعة سيدى محمّد

كانوا واحد ثلاثة ذالرجالة كايسرقوا فى مدينة السلطان✿ برّح السلطان بالّى مازال سرق نقطع راسه✿ واحد اسمه سيدى محمّد هو كايدير الفخر وواحد خرّاز وواحد كايدير القهوة وهذاك سيدى محمّد كايبيع الفخم✿ السلطان عنده واحدة البنت دار لها واحدة الدار دوّر هذيك الدار باربعين سور واربعين باب وكلّ باب دار فيه اربعين عسّاس✿ عندها واحدة الخادم صيفطتها اليه

es) شعبيطة (Pl. *š'ābet*) = Schwanz.

et) فَخْر = Holzkohle, vgl. Meakin, p. 71 *fakhir* charcoal.

ʒássạs. ʒọ́ndha wáḥĕd-ḻẖádṃ, ṣẹ́fṭetha ḻḥă, tšri-liha-lf̣ḥṃ'. mšạ^{t} tšri-lihạ-lfĕḥṃ', zạ́t tšri-lf̣ḥṃ' ʒassídi-mḥámmạd. fhạ́t[eu]) *fsídi-mḥámmạd, buṭạ́t ʒalá lạllạ́ha. žạ́t lĕʒad-lạllạ́ha. gạ́ltlịh-aš šiddek li-ma-žịli? gạ́ltliha bŭ́itkǰ tu^{w}úmmen ʒạlija. gạ́ltliha hạ́ni wụmmént ʒalẹ́k. gạ́ltliha ʒáwudi-līj-a^{š}-šiddek. gạ́ltliha ṇgúl ána gáʒ makạ́l-leḥsil-nek fịzzén. gạ́ltliha kájil-leḥsél mínnịk fịzzén. gạ́ltliha finạ́-žih? gạ́ltliha jállah wurrehlíja. ṃšạ́t ʒamạ́ha, ḥtailăfóg sídi-mḥámmạd, fhạ́t-fịh uwullạ́t ʒáḳdăha*[ev]) *maʒ-rásha. déflịt*[ew]) *ʒaléh. unạ́ḍ, uráḥt ˇššịmš, taʒaššá-ʒšạ^{h} ^{w}utḥázzem. úrfid ˇṣṣịḻǰbạ diạ́lu. ṃšā-lḅáḅ ḻbạrráni ṭạʒ-assḻṭán. dár ˇṣṣịlbạ, ăṭláʒ, dạ́z ḻbạ̄b-láẖụr udár ˇṣṣịḻǰbạ. ḥta-gṭạ́ʒ arbăʒịn-bạb ukúllĕ-bạ̄b fih-arbăʒịn ʒássạs. ṭláʒ ḻbint ˇssḻtán fḻmínzạh, ḻgạ́ šṃʒá-mgĕdíja ʒala-rásha ušṃʒá-ḥdạ́ rižlẹ́ha, šoumŭ́ạha*[ex]) *fḻ'kĕsạ, erfídhạ tẖạ́ṭṭ-arbʒi^{n}-bạb, kúllĕ-bạ̄b fị^{h} arbʒịn ʒássạ̄s, ma-twúgge^{d} ḥ'ta wáḥĕd. uddạ́ha-ḻdárụ uwạ́ggạdha minṇʒás, gạ́lliha kúli, gạ́ltlihă ^{w}ullạ́h ma-nákul. gạ́lliha ^{w}ullá-ḥta tákŭli bẹzziz*[ey]). *kliṭṭụ bizziz, sakkạ́rha bịššĕráb ˇddạ́ha*[ez]). *géṭṭạḥ ʒarbʒịn-bạb, ṛ'dha-lmuidạ́ḥḥa ḻminzạh, gdạ́ šṃʒá fụ̄g-rásha ugdạ́ šṃʒá-ḥda rižlẹ́ha, úẖĕrịž. tẖạ́ṭṭ-arbaʒịnĕ-bạb.*

ṣbạ́ḥ ḻḥál, kạ́tibĕkī. žạ́t ḻẖádĕm, gạ́ltliha siri ja-bint ḻḥartáni[fa]) *guli-lbŭ́ạ, gạ́ltlịh gulílịh ˇllạ́h ináʒlek ụnʒál ḥkạ́mtẹkǰ. gạ́ltlịh ḻbáreḥ kiltĕ ṭážịn*[fb]) *bẹ́zzịz. ṃšạ́t ḻẖádịm ilăbŭ́ạha, ṃšạ́t ḻẖádĕm, gạ́ltlẹh, gạ́ltlik lélla ˇlláh ináʒlek únʒal ḥkạ́mtekǰ. ṃša-ssḻṭán ḻbịntụ, gạ́lliha má-lĕkī? gạ́ltlịh kiltĕ-ṭážī^{n}-ḻbạ́raḥ bịzzịz, gạ́llihă wạ́š tĕʒárf fi^{n}-hădạ́k? gạ́ltlịh ḻẖádẹm tūurrihĭlek. ṃšá ṣẹ́fṭ ḻẖádĕm. žạ́tụ-lẖádịm, gạ́llịha wạ́š tĭʒár' fị^{n}-hạdạ́k li-bẹ́ʒ lf̣ḥṃ'? gạ́ltlịhe nʒárfụ. gạ́lliha siri žlbih. ṃšạ́tlĕh tšri m^{n}ʒándụ ḻfḥṃ'. šrạ́t mĕʒándu lf̣ḥṃ', gạ́ltlịh jallạ́ḥ-ḥamája ḻdár naʒlik ḻflús. tḥázzem bsẹ́fụ, ẖlẹ́ṭ ʒalassḻṭán, bẹ́ndẹḳ uwúdda*[fc]) *ḻẖlífa.*

---

eu) فها ف = ganz und gar verliebt sein in jemand; urspr. ist فهى vergessen, jedenfalls also die Grundbedeutung = die Welt aus Liebe vergessen.

ev) عقّد wurde erklärt mit Courage, Energie und Trotz; vgl. عقد النيّة = seine Gedanken concentriren Delphin p. 332 (٢٥).

ew) دفل = spucken, klassisch تفل, vgl. übrigens Beaussier.

ex) شومى (Impf. *išoumi*) = jemand oder etwas in ein Bettuch oder einen grossen Mantel wickeln; denominativ von *šạmīje*, vgl. Lerchundi 347^{a} شامية falda del vestito, und Beaussier شاميّة partie du haïck vêtu qui couvre la poitrine.

ey) *bezziz* = par force; vgl. Dozy S. I, 591 بالزز; ebenso Lerchundi, Rudim.

تشرى لها الفحم✿ مشت تشرى لها الفحم جاءت تشرى الفحم من عند سيدى محمّد فهات فى سيدى محمّد بطوّت على للّاها✿ جاءت الى عند للّاها قالت لها آش شدّك الىّ ما جئت✿ قالت لها بغيتك توّمّن علىّ قالت لها هانى أمّنت عليك قالت لها عاودى لى آش شدّك✿ قالت لها نقول انا ڤاع ما كان الاحسن منّك فى الزين قالت لها كاين الاحسن منك فى الزين✿ قالت لها فى اينا جه قالت لها يا الله وريّه لى✿ مشت معها حتّى الى فوق سيدى محمد فهات فيه وولّات عقدها مع راسها تفلت عليه وناض وراحت الشمس تعشى عشّاه وتحزّم ورفد السلبة ديالة✿ مشى الى الباب البرانى متاع السلطان دار السلبة طلع داز الى الباب الآخر ودار السلبة✿ حتى قطع اربعين باب وكلّ باب فيه اربعين عسّاس طلع الى بنت السلطان فى المنزه✿ لقى شمعة مقديّة على راسها وشمعة حذا رجليها شوماها فى الكساء رفدها تخطّى اربعين باب كلّ باب فيه اربعين عسّاس ما تيقّظ حتى واحد✿ وآداها الى داره وايقظها من النعاس قال لها كلى✿ قالت له والله ما ناكل قال لها والله حتى تاكلى باللزز✿ اكلته باللزز سكّرها بالشراب اداها قطّع اربعين باب ردّها الى موضعها الى المنزه✿ اوقد شمعة فوق راسها واوقد شمعة حذاء رجليها وخرج تخطّى اربعين باب✿

اصبح الحال كانبكى جاءت الخادم قالت لها سيرى يا بنت الحرتانى قولى لاتى قالت له قولى له الله ينعلك وينعل حكامتك قالت له البارح اكلت طاجين باللزز✿ مشات الخادم الى ابوها مشات الخادم قالت له قالت لك للّا الله ينعلك وينعل حكامتك✿ مشى السلطان الى بنته قال لها ما لك قالت له اكلت الطاجين البارح باللزز✿ قال لها واش تعرفى فين هذاك قالت له الخادم توريّه لك✿ مشى صيفط الى الخادم جاءته الخادم قال لها واش تعرفى فين هذاك آلّى يبيع الفحم✿ قالت له نعرفه قال لها سيرى جيبيه✿ مشت اليه تشرى من عنده الفحم شرات من عنده الفحم قالت له يا الله معى الى الدار نعطيك الغلوس✿ تحزّم

281, Nr. 22; 354 for fuerza. Also natürlich für bilziz = بِلْزِز (s. Bélot etc.) oder باللزز.

ez) اداها OGl. *ḥwāha*; *ḥwā*, *jaḥwi* = coitum coire. Lerchundi Vocab. 225[b] s. copula giebt حوى.

fa) Ueber *ḥartāni* oder *ḥarṭāni* = Mulatte u. s. w. vgl. Quedenfeldt, Z. f. Ethnologie 1888, S. 104, Anm. 1. »Bel Gnaui« und »Bel Ḥartâni« sind böse auf die Abstammung bezügliche Schimpfwörter.«

fb) طاجين = OGl. Ragoût; vgl. Meakin p. 62 stew.

fc) S. Note ef.

ṣéf̣t ḷbịntų, źāt-lăʒándų bịntų, gạ̊lliha wạ̊š-hūwa hạ́dạ-lli-dẹ́rrik hā^{d} -ḷfḍịḥa? gạ̊ltḷị^{h} hạ́da hū́wạ. gạ̊llịha waš-ṇ'ḳṭaʒ rā́sų ú̇lla nšịźnų? gạ̊ltḷịh ana-ḥabbẹ̊tų nzóųŭzų. dzowwezạ́ṭṭų, ʒád ṇṣịb ˇssḷṭạ́n. ḫad-ʒašri^{n} -jụm fi-nzạ́ha, ḫḷịt ʒalqạṣḥábų, gạ̊llihum jạ-ṣḥábŭi jállahu ʒẹ́ndi. gạ̊luḷịh la-bás ʒalịna mịlli ʒụttlina-nṣịb ˇssḷṭạ́n. gạ̊luḷịh ˇlláh ihạnnina uihạnnik. gạ̊llihum wúllạ la-ḷfrạ̊kt ʒamákum. ṇzḷ' ʒalḷʒáud, ạʒṭáh ḷṃhazĕnịja, ṃšáu bĕtḷáta ḥtailăwáḥĕd ḷmĕdinạ, ḷgáu wáḥĕd-dār f̣iha ṭáḷʒa bḷf̣ŏḍáu-dŭhạ́b, lĕbáʒ mṇkúl-lẹ̊lạ bḫạmsin uḳịja, ˇlli-bạt f̣iha ma-iṣbaḥ. nạ̊ḍų hū́ma šrá̊uha, šrá̊uha bĕḫamsin uḳịja, klibū́ha ʒad-ḷʒẹdúl, gạ̊lu buịlli ila ṣbáḥna f̣iha ṇddų́ha bẹ́ŭʒ. nạ̊ḍu šra-wáḥĕd ḷgúrʒa[fd]) ṭáʒt ḷḥám ṭáʒăt búgra šạ́rfa. ˇddá̊uha nṣbū́ha fddár, dạ́ru nụ́ḅa ʒalʒáṣsa. dạ̊z tūlĕtin f̣ḷḷẹ̊l, ḫárĕź wáḥĕd ḷʒafrit mịḷḷḥási, źrạ-sidi-mḥámmạd érf̣id séf̣ų útĕš[fe]) ʒalaṛ'kbĕtu fúmm ḷḥáṣị, ḫṛ'ź ḷʒafrit. bẹ́ijen rásų, ḥạ́bṭų sidi-mḥámmạd bĭsséf̣, ăḳṭáʒ rásų, źábų lăʒád ṣḥábų. ṣbạ̊ḥ-ḷḥāl, źabū́-lḳạnnịb, gạ̊lli-hum ṣdi-mḥámmạd bunhá̊uwudḷẹḥ. hạ́uwŭdų^{h} ḥta-lḥág ḷṭáḥt, ḷgá wáḥd-ḷṃdinạ táḥt-ṛṛg, ḷga-fiha sebʒá dḷḳŭbúb, kúllĕ-ḳubba f̣iha bint kibḥál ˇššịmš. ḫḷịt ʒalăhadik ḷbint ˇllóuwŭla. gạ̊ltḷịh f̣ẹ́n ġádi? gạ̊lliha ġádi ˇḷḷʒafrit. gạ̊ltḷịh mā-tḳdạ́r ʒalẹ́h. gạ̊lliha ṇkdạ́r ʒalẹ́h. gạ̊ltlih taʒṭịni-ḷʒáhĕd ila-ḳtịltų ḥta-ddíni. gạ̊lliha náʒṭịk ʒáhĕd álla áu-ktḷṭų́-ḥta ṇddik. ḳĕdạ́rha, ʒámmĕrịt[ff]) mịnnų.

dạ̊z ʒala-dúk stạ́ dĕlbĕnạ̊t ŭḫŭrịn, dạ̊z ˇḷḷʒafrit, gạ̊llih núd ṇṭḥárbų ána wụijạ̊k. gạ̊llih jạ̊lla. nạ̊ḍ ḷʒafrit-lẹḥ, ḅḳáụ mḥạ́rḅīn. ḥbạ́ṭ-f̣ịh sidi-mḥámmạd stá derrụ́s, ḳṭạ̊ḥḥum, gạ̊llih ʒạ̊wŭd, gạ̊llịh maiʒáwud ʒāl-ġurbạ̊l ˇṣṣáu[fg]). ḳṭị^{l} ḷʒafrit, zạttạ̊ni kaiṭḷḷáʒ ḷbĕnạ̊t ḷf̣ŏg, kúll-šē ṭḷ'laʒ ḷbenạ̊t ḷf̣ŏ́g ḥtá-bḳạt dik ṣāḥĕbẹ́ṭṭų-llúulạ ʒal-hịjạ, gạ̊ltlẹh zid sbig ṭḷáʒ. gạ̊llịha zidi sibgi-nti-llū́wŭla. gạ̊ltḷịh ạškúlli-ḷf̣ŏ́g? gạ̊ltḷịh wạšĕ-bbạ̊k ula-ṣḥábẹk? gạ̊lliha-ṣḥábui. gạ̊lliha rá^{h} băġáu iġadĕrúk. gạ̊lliha bẹrrá ilbạ̊s. gạ̊ltlih-aṭṭămáʒ bulf̣ĕḍáịḥ. aʒṭátu-lḥātĕm dijạ́l -ḥukma, gạ̊ltlih ṭạlláʒni. ṭạlláḥḥa. kérrẹr wáḥĕd ˇṛḥá f̣ḷḥáṣị, gạ̊llihṃ źịbdúni. źịbĕdų dik-ṛṛḥá ḥtailnúṣṣ uṭḷḳụ́ha, itsḥábu húwa. ḫ-tilt

---

fd) قرعة = Viertel.

fe) وطش *uṭiš*, Imperf. *jūṭš* = sich niederlassen.

ff) عمر (II) = voll werden; vgl. Delphin p. 284 عمر السوق le marché bat son plein.

fg) *ṣau*, ob das Wort wirklich = سوء schlecht ist, ist nicht sicher.

بسيفه خلط على السلطان بندق وودّى الخليفة صيفط الى بنته ۞ جاءت الى عنده بنته قال لها واش هو هذا الّى دار لك هذه الفضيحة ۞ قالت له هذا هو قال لها واش نقطع راسه والّا نسجنه ۞ قالت له انا حبّيته نتزوّجه يزوّجته عد نسيب السلطان ۞

اخد عشرين يوم فى النزاهة خلط على اصحابه قال لهم يا اصحابى ياللاهوا عندى ۞ قالوا له لا بأس علينا من الّى عدت لنا نسيب السلطان قالوا له الله يهنّينا ويهنّيك ۞ قال لهم والله ما تفرقت معكم نزل عن العود اعطاه للمخازنيّة مشوا بالثلاثة حتى الى واحدة المدينة ۞ لقوا واحدة الدار فيها طالعة بالفضّة والذهب تباع من كلّ ليلة بخمسين وقيّة الّى بات فيها ما يصبح ۞ ناضوا ثم شروها شروها بخمسين وقيّة كتبوها عند العدول قالوا بالّى اذا اصبحنا فيها نودّوها بيع ۞ ناضوا شروا واحد القرعة متاعة اللحم متاعة بقرة شارفة ادّوها نصبوها فى الدار داروا نوبة على العسّة ۞ داز ثلثين فى الليل خرج واحد العفريت من الحسى جرى سيدى محمّد رفد سيفه ووطش على ركبته فى فم الحسى ۞ خرج العفريت بيّن راسه خبطه سيدى محمد بالسيف قطع راسه جابه الى عند اصحابه ۞ اصبح الحال جابوا القنّب قال لهم سيدى محمّد بنبوّد اليه ۞ هوّدوه حتى لحق الى تحت لقى واحدة المدينة تحت الرقّ ۞ لقى فيها سبعة ذالقبب كلّ قبّة فيها بنت كيف بحال الشمس ۞ خلط على هذيك البنت الاولى قالت له فين غادى قال لها غادى الى العفريت ۞ قالت له ما تقدر عليه قال لها نقدر عليه ۞ قالت له تعطينى العهد اذا قتلته حتى تودّينى قال لها نعطيك عهد الله لو كان قتلته حتى نودّيك ۞ قدرها عمّرت منه ۞

داز على ذوك ستّة ذالبنات اخرين داز الى العفريت قال له نض نتحاربوا انا وايّاك ۞ قال له يا الله ناض العفريت اليه بقوا محاربين خبط فيه سيدى محمّد ستّة ذالرؤوس قطعهم ۞ قال له عاود قال له ما يعاود عال غربال السوء قتل العفريت زادا ثانى كايطلّع البنات الى فوق كلّ شىء طلّع البنات الى فوق حتى بقات ذيك صاحبته الاولى عال ى ۞ قلت له زد اسبق اطلع قال لها زيدى اسبقى انت الاولى ۞ قالت له آشكون الّى لفوق قالت له واش ابوك والّا اصحابك قال لها اصحابى ۞ قالت له راه بغوا يغدروك قال لها برّا البأس ۞ قالت له الطماع بالفضائح اعطاته الخاتم ديال الحكمة قالت له طلّعنى ۞ طلّعها كرّر واحدة الرحا فى الحسى قال لهم اجبذونى جبذوا ذيك الرحا حتى الى النصف واطلقوها يتسحابوا هو ۞ اخذ ثلاثة ايّام فى ذاك الحسى برم الخاتم قال له العفريت اش

-ijạ̄m fdāk-lḥási, brúm lḫātĕm, gạ̄llu-ʿzafrīt ạš-bĕġẹ̄it ja-sidi-mḥámmạd? gạ̄llihĕ šạbbá₃ni fkírši. šạ̄bb₃ụ. gạ̄llih ṛmŭ̆ini-lfŏg. armáh lfŏg. ẑạ̄b ˘llạ̄h dik-ṭfla wúldẹt. wúldẹt wúld, milli-ḫlạḳ ŭhúwa dīmạ kajibki. ẑáb ˘llāh ˘bbuạ̄h ẑạ̄b giñga[fh]). ẑá ₃ad-ṃrạ̄ḥ ˘ddúla. ḫárrẑịt dik-ṭflá bgạ̄r ldúla. bịrrĕḥát ₃alẹ̄h ja-múl lgiñga, gạ̄lllịh bĕġẹ̄lịk ˘dạ̄rublīja ˘ggiñgạ-lwúldi, bạš-iskut. ṭáuwat ₃amạ̄hă bḫamsī[n] ˘rriạ̄l lšḥạ̄r. ẑạ̄-kaidrúblịh lgiñga, skít hadák ˘ddịrri. bḳáu kai₃áwĕdu lḥạ̄dra ḥla gạ̄lliha wạ̄š t₃ákḷ ₃alīja? gạ̄lllịh ˘mmịna-ẑi-nta? gạ̄llih-ána-lli ṭallá₃tẹk mṇlḥási. gạ̄llịha fịn-wúlla-lḫarrạ̄z? gạ̄lllih ṃšạ̄ lẑạ̄mạ₃ lĕwúddạ̄. ẑạ-lḫarrạ̄z, gạ̄llịḥ-ḥtáilhĕná' ja-sidi-mḥámmạd? gạ̄llịh wáḥĕd lg'dĕra liġĕdrú-ṛẑạ̄la ġdịrtúni, uḳtlạ̄. udzáuwĕz ˘ṭṭflá uḳ₃ád fddár ṭál₃a blfddauŭdúhạb. kimĕlet.

XV.

lḫurrīfa ṭá₃at šẹddạ̄d.

kạ̄n šddạ̄d ṣġịr, kạ̄nu áhlĕ-zmán kạḥalbú-lbŭgar, kạ̄šidlihum la₃ẑúl lạ̄-iḥalĕbú, kaja₃ṭú[h] liġrád[fi]) lḫúbẓ diạ̄lu li-jákul. ḥtá-kĕḅir. kĕsráḥ ˘ddúla lẑmá₃a. ₃ándu wáḥẹd-lkŭlība. ḫád-ĕlli ḫád, ẑáu-tlạ̄ta ṭlbạ̄, gạ̄lulịh já šẹddạ̄d! gẹ́llihum l₃ám. gạ̄lulịh aẑ-bŭ̆ltĕrbáḥ, ila rạ̄bḥak álla? gạ̄llihum bịrrībaḥ, ilá rạbbáḥnij-álla. gạ̄lu zid ˘dḫúl hạd-lġár. ẑạ̄ḥ-ṭạ̄lb ĕlkbịr, gạ̄llih lḫátṃ úlḥk[fk]) ˘lli-fóg ẹṣndúḳ lflạ̄ni, ẑibĕhum lijạ. sạ̄r, dḫál, kejạḳrạ̄u ₃alịh. ẑbúr dik lḫátṃ úlḥŭk, dạ̄rhum fiddṛbála diạ̄lu. ḫṛ'ẑ, ₃ámmăr dṛbạ̄ltu[fl]) bịrriạ̄l. ḫriẑ ua₃ṭá dák lṭạ̄lĕb hādák ˘rriạ̄l. gạ̄llịh ulḫátṃ úlḥukk? gạ̄llịh ma-lgīt-šĕ. ṃšáu, ma-₃ṭáŭšĕ. šidd-āk-lḥúkk, káḥḥal ₃ailkilba, bgát kathạ̄bbiš fịrrĕg, katsilli-dféin ṭó₃-arriál udhạ̄b. gạ̄l aná burrịbĕḥ. ˘ddạ-ddúl-lẑmá₃[a]. gạ̄llihum alláh-i[h]níkum [b]liġrádi. bŭrúm lḫátṃ diạ̄l ḥkmá, ḫŭlṭụ ₃ălịh l₃ăfạ̄rt bīsb[3]á. gạ̄lulịh ạ̄ẑ-ḫĕġịl ja-šĕddạ̄d? gạ̄llihum dīrullja dár ṭạl₃á blfŭḍḍá-ŭd-dŭhạ̄b, gạ̄llẹhum bullĕbạ̄rẑ lilbạ̄rẑ ṃšit arba₃áin-jụm. gẹ́llihum ẑībúli ḫamsín mikkúl ṃsạ̄la fidníja. ẑạbúha lịh. gạ̄l aná huạ̄-ṛbbŭ̆i, iẑhel. ẑálịh ibĕlis fimitl-ĕrráẑḷ šibạ̄ni. gạ̄llịh já šẹddạ̄d, rák ẑhilt guddám allá,

fh) *giñga* = Gong; vgl. Delphin et Guin, Notes sur la poésie et la musique arabes. Paris 1886, p. 44. الْقَنْقَة grosse caisse dont ne se servent guère que les nègres.

fi) تغراد = Lohn; vgl. Delphin p. 174 (o) *tir'rad* Antheil am Getreide bei einem Compagniegeschäft.

بغيت يا سيدى محمّد۞ قال له شبّعنى فى كرشى شبّعه قال له ارمنى الى فوق رماه الى فوق)۞

جاب الله ذيك الطفلة ولدت ولدت ولد۞ من الّى خلق هو دايما كايبكى۞ جاب الله ابوه جاب كُنْكْنة جاء عند مراح الدولة خرّجت ذيك الطفلة بقر الدولة برّحت عليه يا مولى الكْنكْنة قالت له بغيتك تضرب لى الكْنكْنة لولدى باش يسكت۞ تطوّات معه بخمسين ريال للشهر جاء كايضرب له كُنكْنة سكت هذاك الذرّى۞ بقوا كايعاودوا الهدرة حتى قال لها واش تعقّل علىّ قالت له من اينا جه انت۞ قال لها انا الّى طلّعتك من الحسى قال لها فين ولّى الخرّاز قالت له مشى الى الجامع توضّأ۞ جاء الخراز قال له حتى الى هنا يا سيدى محمّد قال له واحدة الغدرة الّى يغدروا الرجالة غدرتونى۞ وقتله وتزوّج الطفلة وقعد فى الدار الطالعة بالفّضة والذهب۞ كملت۞

XV.

الخرّيفة متاعة شدّاد

كان شدّاد صغير كانوا أهل الزمان كايحلبوا البقر كايشدّ لهم العجول حتى يحلبوا كايعطوه تغراد الخبز ذيالة الّى ياكل۞ حتّى كبر كايسرح الدولة للجماعة۞ عنده واحدة الكليبة أخذ الّى أخذ جآءوا ثلاثة طلبآء قالوا له يا شدّاد۞ قال لهم نعم۞ قالوا له اش بتربح اذا رّبحك الله۞ قال لهم بنربح اذا رّبحنى الله۞ قالوا زِد ادخل هاذا الغار۞ جاءه الطالب الكبير قال له الخاتم والحكّ الّى فوق الصندوق الفلانى جِبْهم لى۞ سار دخل كايقرّوْا عليه جبر ذيك الخاتم والحكّ دارهم فى الدربالة ذيالة۞ خرج عمّر دربالته بالريال خرج واُعطى ذاك الطالب هاذاك الريال۞ قال له والخاتم والحكّ قال له ما لقيت شى۞ مشوا ما أُعطوه شى شدّ هاك الحكّ كيحّل عين الكلبة بَقت كاتهبّش فى الرقّ كاتسلّ له الدفاين متوع الريال والذهب۞ قال انا بنربح۞ أدّى الدولة للجماعة قال لهم الله يهنّيكم بتغرادى۞ برم الخاتم ذيال حكة خلطوا عليه العفاريط بسبعة قالو له آش بغيت يا شدّاد۞ قال لهم ديروا لى دار طالعة بالفضّة والذهب قال لهم بين البرج للبرج مشية أربعين يوم۞ قال لهم جيبوا لى خمسين من كلّ مسألة فى الدنيا جابواها له قال أنا هو ربّى جهل۞ جآء اليه ابليس فى مثل الرجل شيبانى قال له يا شدّاد

(k) حكّ = Dose, in anderen Dialekten حقّة, aber auch in Tunis mit ك, vgl. Stumme, Tunis. Märchen 51, 11 und Machuel, Méthode pour l'arabe parlé 1887, p. 437 tabatière; vgl. auch Stumme, Beduinenlieder S. 138 b.

(l) دربالة Anm. fb.

tób! gḁlliḥ aná huq-ṛbbŭi. gḁllih ilá-kunt rḁbbui, ɜábbeṭ[fm]) *ĕtráb usóuŭru bnḁdĕm. ɜábbeṭ ĕtráb umá ṣóuuru bnḁdem. gḁlliḥ tōb já šed-dḁd. géllịh sáḥta*[fn])*-ntšóur. qbrúm lḫálĕm dial-ḫkmá, ḫḁltụ ɜaliḥ ḫafḁrt bissĕbɜá. gḁllịhum mḁ-lkum li-ɜábbeṭṭụ tráb umá tṣóuru bnḁdem? gḁluḷiḥ já šdḁd ḫná ɜál ḫdḁmek, ḫná máḥna rḁbbŭi. gḁllịhum qllá, lá ma-tṣóuru lija bnḁdem. kḁñktaɜ róskum. gáluḷiḥ já šeddḁd ḫná má-ṛbbŭi. sḁru ḫafḁrt. žḁhe tḁni ịḅĕlis. gḁlliḥ tụb! gḁlliḥ ráni má ṇtūb-šẹ̆. aná huq-ṛbbŭi. géllịh lá-ṛbbŭi jḁḥkim brúḥk? géllịḥ-ḥál ịḥkịm brúḥi! ṃšáʾ. ṭlḁɜ ɜalwáḥd lmṣrịja*[fo]) *lfóg. érgid fḁḥeṣṣqndúḳ. ĭžá wáḥd ˘žžṇ. gḁllịh tụb! gḁllịh má ṇtūb-šẹ̆. gḁllịh an-náḥkum brúḥk. gḁllịḥ-ḥál-ḫkṃ. gḁllịh ḁna nžžịltlek tilt ijḁm blḁ ljụm, ilḁ-nta tịbĭt, zid fidák ˘ssirr lị-ɜăták allá. sḁr. ḫ-tilt ijḁm. mḁ-žạ. žá ˘ššịṭḁn, gḁllịh já šddḁd, ṇwurrịk f*[w]*áḥịd lmŭịdaɜ fẹn tḥábbqd. gḁllịh fená-žih? gḁllịh wɜád dik ˘žžifa, ṭḥabbḁdĕ fiha. gḁlli*[h] *ḫtḁ-ĭži fiḥḁdi, keišimm elḫniz ujóhrob. žḁ šddḁd, lḁbis ɜál lehrir, žḁ lgḁ dák ˘žžifa mɜámmĕra biddúd. ġḁmmqḍ ɜáinih udḫalliḥa. žạ-lɜándu dák ĕžṇ. géllihă bunḫkúm brụḥk! galli-ḫkum. ḫkím brụḥu. mḁt. ṭáɜ-ădnịja ṛfdú-lla. žḁ lbáḥĕrī kāiṣót, ĕžḁ ˘šširgi kāiṣót, ḫtá ġqbbáu ˘ddár. kạidukrúha ˘sséidna sulimḁn. iža séidna sulimḁn bịmḫállṭū, uséidna sulimḁn ḥákĕm ɜallṭiár. séft lṭiár. kúllhum žáu. *[b]*gát ɜal-lmụka. sēflịha, žḁt lăɜándu. gḁllịha jā-mụkaʾ, aš-šéddĕkī li ma-žiti? gḁltlih ja-sídi tŭwúmmen ɜalija. gḁlli-háni wummḁnt ɜalịk, ɜáudi lija aš-šéddek! gḁltlịh áñ-ktar ˘llél ullá-nhar? gállịh-áñ-ktar? gḁltlịh ja-sídi enṇhár-ktar millél. gḁlliha bḁž-ḍḫarlẹk? gḁltlịh lgemrá mḫsóbt ˘nṇhár. gḁllịha-ṣdḁḳti. gḁllịha uši-ḫor? gḁltlịh ṇṭḁllaɜ lḥsḁb, áñ-ktar lmītún úlla lḫaịjin? gḁllịh-áñ-ktar? gḁltlịh ĕlḫaịjịn-ktar milmījĕtịn. gḁlliha lḁš? gḁltlịh ilakal-lbáɜḍ mijet ubqḳ-ḳḁḥsu fidnija kĕnú ma-mḁt. gḁllịha-ṣdḁḳti. gḁllịha ŭšú-ḫor? gḁltlịh ṇṭḁllaɜ lḥsḁb, áñ-ktar ḫeijḁlḁt úlla ṛžḁla? géllịh-áñ-ktar? gḁltlịh ḫeijḁlḁt-ktar murṛžḁla. gḁllịha bḁš? gḁltlịh káda marráẓl ṃzóuwuz uraddéṭṭo ḳbḥál-limără. gḁllịha-ṣdḁḳti. kḁn séidna sulimḁn iddi-lksuá mịrrịš lṭiḁr ḫeijḁlu.*

---

fm) عبّط = kneten, Klösse machen, vgl. klass. عبث.

fn) Wir halten dieses *sa* oder *s* für *sāɜ* = ساعة; unser Gewährsmann erklärte es allerdings für Abkürzung aus *sīr* = gehe.

fo) مصريّة nach dem Erklärer = jedes Zimmer, nicht bloss Zimmer im

راك جهلتَ قدّام الله تُبْ✿ قال له انا هو ربّى✿ قال له اذا كنتَ ربّى عبّط تراب وصوّره ابن آدم✿ عبّط التراب وما صوّره ابن آدم✿ قال له تُبْ يا شدّاد قال له الساعة حتّى نتشاور✿ برم الخاتم ذيال الحكمة خلطوا عليه العفاريت بالسبعة قال لهم ما لكم الّى عبّطتم تراب وما تصوّروه ابن آدم✿ قالوا له يا شدّاد نحن عال خدامك نحن ما نحن ربّى✿ قال لهم الله اذا ما تصوّروا لى بن آدم كانقطع رؤوسكم✿ قالوا له يا شدّاد نحن ما ربّى ساروا العفاريت✿ جآءه تانى ابليس قال له تُبْ قال له رانى ما نتوب شى انا هو ربّى✿ قال له اذا ربّى بحكم بروحك قال له عال بحكم بروحى✿ مشى طلع على واحدة المصريّة لفوق) رقد فى واحد الصندوق)✿ جآء واحد الجنّ قال له تُبْ قال له ما نتوب شى✿ قال له انا نحكم بروحك قال له عال احكم✿ قال له انا أجّلتُ لك ثلاثة أيّام بلا اليوم اذا انت تبتَ زِد فى ذاك السرّ الّى أعطاك الله✿ سار أخذ ثلاثة أيّام ما جآء✿ جآء الشيطان قال له يا شدّاد نورّيك فى واحد الموضع فين تتحبّص قال له فى أينه جهة قال اوعد ذيك الجيفة تحبّص فيها✿ قال له حتّى يجى فى هانى كايشمّ الخنز ويهرب✿ جآء شدّاد لابس عال الحرير جآء لقى ذيك الجيفة معمّرة بالدود غمّض عينيه ودخل لها✿ جآء لعنده ذاك الجنّ قال له بنحكم بروحك قال له احكم✿ حكم بروحه مات متاع الدنيا رفده الله✿ جآء البحرى كايسوط جآء الشرقى كايسوط حتّى غبّوا الدار✿ كايذكروها لسيّدنا سليمان جآء سيدنا سليمان بمحلّته وسيدنا سليمان حاكم على الأطيار✿ سيفط للاطيار كلّهم جآءوا بقْنْ عال الموكة✿ سيفت لها جآءت لعنده قال لها يا موكة آش شدّكى الّى ما جئتى✿ قالت له يا سيدى تؤمّن علىّ قال لها هانى أمّنت عليك عاودى لى آش شدّك✿ قالت له ام أكثر الليل وإلّا النهار قال لها أم أكثر✿ قالت له يا سيدى النهار أكثر من الليل✿ قال لها باش ظهر لك قالت له القمرة محسوبة النهار✿ قال لها صدقتنى✿ قال لها وشى آخر قالت له نطلّع لحساب ام أكثر الميّتون وإلّا الحيّيين✿ قال لها ام أكثر قالت له الحيّيين أكثر من الميّتين✿ قال لها لاش قالت له اذا كان البعض ميّت وباقى كايحسّوا فى الدنيا كأنه ما مات✿ قال لها صدقتى✿ قال لها وشى آخر قالت له نطلّع الحساب ام أكثر العيّالات والا الرجالة✿ قال لها ام أكثر قالت له العيّالات أكثر من الرجالة✿ قال لها باش قالت له كذا من رجل متحجّوز وردّته كيف بحال المراة✿ قال لها صدقتى✿ كان سيدنا سليمان يؤدّى الكسوة من ريش الأطيار لعيّاله قال لها صدقتى✿ من تمّ طلق الاطيار كايسقسى الأطيار

Oberstock (vgl. Dozy S.), wie auch im Šilḥa *tamserit* Zimmer überhaupt bezeichnet. Es ist das latein. *maceria*, vgl. Lerchundi Voc. 64[a].

gạ̊lliha-ṣdạ̊ḳti. ṃtimmạ ṭľḳ ḷṭiár. kạsḳsi-lṭiạ̊r, gạllihum wạ̊š ľáḳḳĕlu ʒala-dár šddạ̊d? gạ̊lulịh gáʒ-ma fịl-li-ʒáḳḳạl ʒalhádik ˇddár, mḫạ̊ṭị[fp]) *waḥṭạ̊ir šạ̊rĕf. gạ̊llịhum séftu lịh. sĕftúlịh žúž ḷṭiạ̊r. ḥtá-lḥgúʰ. ẹrfịdúh. žābúh ḷʒad-séidna sulimạ̊n. gạ̊llịh wáš ľaḳḳạ̊l ʒala-dár eššiddạ̊d? géllịh ilá-rdēt-lịja-rríš. dúwwz ʒălịh. ẹ́rfịd wáḥd ḷkúrd, ṭạ̊r lṣmá, ṭạ̊r uṭlạ̊ḳ dák ḷkúrd músšĕma. sịbgu-lkúrd, ṭáḥ lúrrẹg. gạ̊llịh mạ̊zạl má-rdētlịja bṣạ̊r ʒainịja. dóuwwz ʒalịh zạttạ̊ni úrdlịʰ bṣár ʒainih. ṭạ̊r lṣmạ̊, urfịd ḷkúrd, uʒallạ̊-lsmá. ṭľḳ zạttạ̊ni hădák ḷkúrd. žạ̊u sáwa lúrrẹg húw-ulkúrd. wạllạ̊lịh gạ̊llịh mạ̊zạl ma-rdétlịh ṣạ̊ḥti. dóuwwz ʒalịh, rídlịh ṣáḥṭo, ẹ́rfịd zạttạ̊ni-lkúrd, ṭạ̊r-lṣmá, sibgu-ṭṭạ̊ir, sbig ḷkúrd, ṭáḥ. gạ̊llịh há-ddár ṭáʒa-šiddạ̊d. gạ̊llịh ṣoṭ-ṣṓˇṭ ʒal-báḥĕri! gạ̊llịh ṣoṭ-ṣṓˇṭ ʒaš-širgi. ubíjĭnu-ddár. dḥállịha séidna sulimạ̊n, kạistára fíha ʒám mĕn-ijạ̊m, ḥálla-lṃḥálla kạ̄-tmút bịžžúʒ-ulʒáṭš. bḳạ̊t ḷṃḥálla ḍáiʒa. gạ̊ltlịhum ˇssúsa aná-mši-žžib ḫúbáru. žạ̊t ˇssúsa, ṭlạ̊ʒt ʒalʒokkạ̊z diel-séidna sulimạ̊n, hạrrĕsit ḷʒokkạ̊z diel-séidna sulimạ̊n, ṭláʒtlị-ḥtá-nṣ floʒkạ̊z, hạrrĕsittu, mạ̊t séidna sulimạ̊n, ṭáḥ umạ̊t.*

XVI.

ḷḫurrifa ṭáʒat sidi ʒabd-ḷḳádṛ.

kạ̊ⁿ ja-sídi wạ̊ḥd ˇrrạ̊žḷ, ʒándụ ṭạ̊ʒ-ddịnja, ăʒándu waḥĕd-ḷwúld, ṃšáu kạistạ̊rau húw-ụbʷạ̊h rākbŭịn ʒalabégla, kạistárau fṛṛbŭḷʒ. ḷgáu mūlạ̊ ʒabd-ḷḳádṛ, ḷgáuh gáʒd fʷạ̊ḥṭrịḳ, úḫlaʒ-lĕhụ ḷḅégla, ṭạijáḥḥum unạ̊ḍ hădák ˇrrážḷ, ḫábĕṭụ bṣạmmáḫ[fq]), *rákĕbụ ʒála baġlẹ́thum, wulláu -ḷdár. žá ˇrrážḷ ṃrẹ́ḍ, mạ̊t, ṃṭáʒ ˇddénjạ ʳfdú-llāh. bḳáu kạjibkĭ hu -úmmụ. gạ̊ltlih a-wúldi ḥaḳḳáñ ši-siĭd lị-drobkum. gạ̊lliha ómmŭạ ḷgína waḥd-ḷhĕdáwị*[fr]) *fṭrịḳ. gạ̊lliha ḫlaʒălina ḷbạ̊gla, ṭạijáḥna úḫŭbṭụ -bbʷa bṣạmmáḫ. gạ̊ltlih wạ̊š tăʒárfụ? gạ̊lliha na-năʒárfụ. gạ̊ltlihĕ sịr žíbụ. ṃšạ̊ žạ̊bụ. žạ̊buh béijitụ̊h. tăhallạ̊u*[fs])*-fịh. gạ̊lūlịh ạ̊š-tkún-ṇta. gạ̊llihum ána huwú-mula ʒabd-ḷḳádṛ. gạ̊llih bġétĕk ṭụ́rdni fmuidáʒ*

---

fp) *mḫāṭi* = ausser; vgl. خاطى hors de bei Beaussier 171ᵇ, das an und für sich auffällige *min* ist wohl in Analogie zu من دون vorgetreten.

fq) صمّاخ pl. *ṣmāmaḫ*; Ohrfeige.

fr) هداوى, Pl. *hadāwa*; OGl.: *derwîš*.

fs) تهلّا = einen gut, freundlich behandeln, vgl. Beaussier p. 69ᵃ apporter tous ses soins, toute son attention à; Lerchundi, Voc. 244ᵇ s. cuidar; Meakin

قال لهم واش تعقّلوا على دار الشدّاد۞ قالوا له قاع ما فينا الّى يعقل على هاذيك الدار من خاطى واحد الطاير شارف۞ قال لهم سيفتوا له سيفتوا له زوج الاطيار حتّى لحقوه رفدوه جابوه لعند سيدنا سليمان۞ قال له واش تعقّل على دار الشدّاد قال له اذا رددتَ لى الريش۞ دوّز عليه رفد واحد الكرد طار للسمآء طار وطلق ذاك الكرد من السماء۞ سبقه الكرد طاح للرقّ۞ قال له ما زال ما رددتَ لى بصار عينىّ۞ دوّز عليه زادة تانى وردّ له بصار عينيه طار للسمآء ورفد الكرد وعلّاه للسمآء۞ طلق زادة تانى هاذاك الكرد جآءوا سوا للرقّ هو والكرد۞ ولّى له قال له ما زال ما رددتَ لى صحّتى۞ دوّز عليه ردّ له صحّته رفد زادة تانى الكرد طار للسمآء سبقه الطاير سبق الكرد طاح۞ قال له ها الدار متاع الشدّاد۞ قال له سُطْ سوْط عال البحرى قال له سُطْ سوْط عال الشرق وبيّنوا الدار۞ دخل لها سيدنا سليمان كايستارا فيها عام من أيام خلّى المحلّة كاتموت بالجوع والعطش۞ بقت المحلّة ضايعة قالت لهم السوسة انا نمشى نجيب أخباره۞ جاءت السوسة طلعتْ على العكّاز ذيال سيدنا سليمان هرّست العكّاز ذيال سيّدنا سليمان طلعتْ له حتّى النصف فى العكّاز هرّسْته مات سيدنا سليمان طاح ومات۞

XVI.

الخرّيفة متاعة سيدى عبد القادر

كان يا سيدى واحد الرجل عنده متاع الدنيا وعنده واحد الولد۞ مشوا كايستاروا هو وابوه راكبين على بغلة كايستاروا فى الربيع لقوا مولى عبد القادر لقوه قاعد فى واحد الطريق۞ وخلع لهم البغلة طيّحهم وناض هذاك الرجل خبطه بصمّاخ ركبوا على بغلتهم ولّوا للدار۞ جاء الرجل مرض مات متاع الدنيا رفده الله۞ بقوا كايبكى هو وامّه قالت له آ ولدى حقًّا شى سبّد الّى ضربكم۞ قال لها آ امّاه لقينا واحد الهداوى فى الطريق قال لها خلع لنا البغلة طيّحنا وخبطه ابى بصمّاخ۞ قالت له واش تعرفه قال لها انا نعرفه۞ قالت له سر جبه مشى جابه۞ جابوه بيّتوه تهلّوا فيه قالوا له آش تكون انت قال لهم انا هو مولى عبد القادر۞ قال له بغيتك تردّنى فى موضع ابى۞ اعطاه واحدة الشُبيكة قال له سر امديها قال له الله يتجيك من الجائبات۞ مدى ذيك الشبيكة حكمت واحد

p. 191 he took care of, Delphin 25 (١٣), 47, 3, 49 (٣) hat انتهلّى. Jedenfalls von √اهل.

-bbŭq. ạ́ʒlaʰ wáḥĕd šḅíkạ, gạ́llịh sir ṃdíhạ[ft]). gạ́llịh ˘llạ́h inẑẑịk mịn -ẑẑẹijạ̄t. ṃdạ́ dīk-šĕḅika. ḥákmẹṭ waḥṭ-ṭạir. ẑạ́b-ĕṭṭạ́ir, gạ́llịh a-sidi ḥạ́ṭṭqir hạ́ni ẑịbĕtụ. gạ́llịh sir ˘ddih ˘ṣṣḷṭạ́n. gạ́llịh ilạ́ llagīt ʒạmḷuzīr, ilạ gạ́llịk bẹ́ʒă wúllạ hĕdíjạ gúllịhĕ béʒă. aʒtáhĕ mīạ́t ṃṭḳál. dạ́z ạhĕdáh ˘ṣṣḷṭạ́n, aʒṭáʰ šḥám-mẹrriạ́l. ẑạ́ ḷdạ́r. ṃšạ́ luzīr ḷṣṣḷṭạ́n, gạ́llih a-sidi lạ́-ẑạk ḥōh kẹ́ bŭ̈iddīr ʒạmạ́h? ṣẹ́fṭleh ˘ṣṣḷṭạ́n, gạ́llịh dẑịb-ḥōh, ḥó-ṭṭạ́ir. ṃšạ́-lmūlạ́ ʒaḅd-ḷḳádṛ. gạ́llịh a-sidi kị bŭ̈indir ḥta-nẑib -ḥōh? gạ́llịh sir ˘llạ́h inẑík mẹn-˘ẑẑẹijạ̄t. gạ́llịh ṃdi-ššĕḅika-mmuidạ́ḥḥa. ṃdạ́-ššĕḅika muidạ́ḥḥa, ḥkim ˘ṭṭạ́ir. ẑạbúlịh. gạ́llịh a-sídi hạ́ hú̇wa. gạ́llịh sir ˘ddih ḷṣṣḷṭạ́n, ˘llạ́h-inẑík mẹn-˘ẑẑẹịạ̄t. gạ́llịh rák bŭ̈itlăgá-ʒṃluzīr ḅoịgúllẹk ḅẹ́ʒ úlla hĕdíjạ gúllịh bĕʒă. tlága ʒaṃluzīr, gạ́llịh lūzīr wạ́šĕ béʒ ullạ́ hĕdíjạ, gạ́llịh béăḥ. dạ́z ḥadáh ḷṣṣḷtán, aʒtá -šḥál mirriạ́l. ẑạ́-lʷuzīr ḷṣṣḷṭạ́n, gạ́llịh sidī jā-sídi, wịlạ ẑátek úmmŭhum kẹ́ bŭ̈iddīr ʒamáha? ṣĕfṭlih ˘ssḷṭáu ḥtá-ẑā ʒándụ, gạ́llịh dẑíb -úmmŭhum. ṃšá-lmūlá ʒaḅd-ḷḳádṛ zạttạ́ni, gạ́llịh a-sidi kị-bundīr ḥtá-nẑib úmmŭhum? gạ́llịh sir ṃdị-ššĕḅika fmuidạ́ḥḥa, ˘llạ́h inẑẑík mẹn-ẑẑaijật. ṃdạ́-ššĕḅika, ḥákmit ĕṭṭĕr úmm-ulṭijạr. ẑạbĕhá-lịh ḷmūlá-ᶟbd-ḷḳádṛ, gạ́llịh sir ˘ddihá ḷṣṣḷṭán ˘llạ́h inẑẑík mẹn-˘ẑẑaijạ́t. gạ́llịh rák bŭ̈itlága-ʒṃluzīr, ilạ gạ́llịk bẹ́ʒ úlla hĕdíjạ, gúllịh bẹ́ʒă. ṃšạ́ ˘ddáha ḷṣṣḷṭạ́n, tlạ́ga-ʒṃluzīr, gạ́llịh wạ́š bẹ́ʒă úllạ hĕdíjạ? gạ́llih bẹ́ʒă. ṃšá hedáha ḷṣṣḷṭạ́n, aʒṭáʰ šḥál mirriạ́l. ẑá ḷʷuzīr ḷṣṣḷṭáu, gạ́llịʰ sidi ja-sidi wịljạ ẑạ́k ˘bbŭ̈qhum kẹ́ bŭ̈iddīr ʒamạ́h? ṣẹ́fṭlịh, ẑā-ʒándụ. gạ́llih dẑịb ˘bbŭ̈qhum. ṃšá lmūlá ʒaḅd-ḷḳádṛ, gạ́llịh sir ṃdi-ššĕḅika fmuidáḥḥa, ˘llạ́h inẑẑík mịn-˘ẑẑẹijạ̄t. ṃšá ṃdạ́-ššĕḅika, ḥkịm ˘ṭṭáir ˘bbŭ̈qhum, ẑạ́bụ ḷmūlá ʒaḅd-ḷḳádṛ, gạ́llịh sir ˘ddih ḷṣṣḷṭán. gạ́llịh rák bŭ̈itlága -ʒṃluzīr, ijạ gạ́llịk bẹ́ʒ úlla hĕdíjạ gúllịh bẹ́ʒă. tlága-ʒṃlūzīr, gạ́llịh wạš-bẹ́ʒ úlla hĕdíjạ, gạ́llịh bẹ́ʒă. ṃšạ́ luzīr ḷṣṣḷṭáu, gạ́llih sidi ja-sidi wịljạ ẑạ́tek mūlạ́thum kẹ-bŭ̈iddīr ʒamạ́ha? ṣẹ́fṭ ˘ssḷṭán ḷḥádāk ˘ddịrri, ẑạ́ lĕʒándụ, gạ́llịh dẑiblija mūlạ́thum, gạ́llịh ˘ddirrijạ lạ̄ẑạ́l tilt-ijạ̄m. ṃšạ-ddịrri ḷmūlạ́ ʒaud-ḷḳádṛ, gạ́l sídi ja-sidi, kẹ-bŭ̈indir ḥtá-ẑẑị mulạ́thum? gạ́llịh sir gúl ḷsultáu, gúllịh īdirríja luzīr ṣfịna dḷ'fŏḍḍạ, ˘ṣṣwạ́rị ṭōʒ-ádděhạb ulḳlụ̄ʒá ṭōʒ-álḥĕrīr, ḥtạ́-fḷs maikún ᵐṭaʒ-assḷṭạ́n, kúllĕ-šẹi ḷflús ʒā-ṭóʒ-luzīr. nạ́ḍ ˘ssḷṭạ́u gạ́l ḷʷuzīr, gạ́llịh ˘ddirrijạ sfịna mṇlfoḍḍạ́ uṣṣwạ́rị dĕhạ́b ulḳlụ̄ʒạ́-ḥărīr. dạ́rha luzīr. ṣẹ́fṭ ˘ssḷṭạ́n ḷdịrri,

ft) مدى, Impf. *jimdi* = ausbreiten (Netz) vgl. hocharab. مدّ.

الطير جاب الطير۞ قال له آ سيدى هالطير هانى جبته۞ قال له سر أدّيه للسلطان قال له اذا تلاقيت مع الوزير اذا قال لك بيع والّا هديّة قل له بيع۞ اعطاه مائة مثقال داز أعداه للسلطان اعطاه آش حال من الريال۞ جاء الى الدار مشى الوزير الى السلطان قال له آ سيدى اذا جاءك اخوه كيف بتدير معه۞ صيفت اليه السلطان قال له تجيب اخوه اخو الطير۞ مشى الى مولاى عبد القادر قال له آ سيدى كيف بندير حتّى نجيب اخوه۞ قال له سر الله يتّجيك من الجائيات قال له امدى الشبيكة فى موضعها۞ مدى الشبيكة فى موضعها حكم الطير جابه اليه قال له آ سيدى ها هو۞ قال له سر أدّيه الى السلطان الله يتّجيك من الجائيات قال له راك بتتلاقى مع الوزير بيقول لك بيع والّا هديّة قل له بيع۞ تلاقى مع الوزير قال له الوزير واش بيع والّا هديّة قال له بيع۞ داز أهداه للسلطان اعطاه آش حال من الريال۞ جاء الوزير الى السلطان قال له سيدى يا سيدى واذا جآءتك أمّهم كيف بتدير معها۞ صيفت له السلطان حتّى جآء عنده قال له تجيب أمهم۞ مشى لمولى عبد القادر زادة ثانى قال له آ سيدى كيف بندير حتى نجيب امهم۞ قال له سر امدى الشبيكة فى موضعها الله يتّجيك من الجابيات۞ مدى الشبيكة حكمت الطير ام الأطيار جابها له لمولى عبد القادر۞ قال له سر أدّيها للسلطان الله يتّجيك من الجابيات قال له راك بتتلاقى مع الوزير اذا قال لك بيع والّا هديّة قُل له بيع۞ مشى أدّاها للسلطان تلاقى مع الوزير قال له واش بيع والّا هديّة قال له بيع۞ مشى أهداها للسلطان أعطاه آش حال من الريال۞ جآء الوزير للسلطان قال له سيدى يا سيدى واذا جاءك ابوهم كيف بتدير معه۞ صيفت اليه جاء عنده قال له تجيب ابوهم۞ مشى الى مولاى عبد القادر قال له سر امدى الشبيكة فى موضعها الله يتّجيك من الجائيات۞ مشى مدى الشبيكة حكم الطير ابوهم جابه لمولاى عبد القادر قال له سر ادّيه للسلطان۞ قال له راك بتتلاقى مع الوزير اذا قال لك بيع والّا هديّة قل له بيع۞ تلاقى مع الوزير قال له واش بيع والّا هديّة قال له بيع۞ مشى الوزير الى السلطان قال له سيدى يا سيدى واذا جاتك مولاتهم كيف بتدير معها۞ صيفط السلطان الى هذاك الذرّى جاء الى عنده قال له تجيب لى مولاتهم۞ قال له در لى الأجل ثلاثة ايّام۞ مشى الذرّى الى مولاى عبد القادر قال سيدى يا سيدى كيف بندير حتّى تجى مولاتهم۞ قال له سر قل للسلطان قل له يدير لى الوزير سفينة ذالفضّة والصوارى متوع الذهب والقلوعة متوع الحرير حتّى فلس ما يكون متاع السلطان كلّ شى الفلوس عال متوع الوزير۞ ناض السلطان قال للوزير قال له تدير لى سفينة من الفضّة والصوارى ذهب والقلوعة حرير۞

žā-ȝándu̧, gạllịh hạ́-ssfịna ṭlắȝạṭ. gạllịh ḫŭi̱tkĭ twúmmen ȝalija̧. gạllih hạ̣ni wumménl ȝalẹ̣k. ṃša̧-ddi̱rri ḷmūlạ́ ȝabd-ḷḳádr, gạ́llih sidi ja-sidi há-ssfína ṭlá̧ȝṭ. gạllịh sir gúl ḷssḷṭạ̣n, gúllịh i̱tḳṭaȝ rās ḷŭuzir. ṃšạ̣ ḷsḷṭạ̣n, gạllịh ja-sidi itḳṭaȝ rās ḷŭuzir. ăḳṭáȝ rās ḷŭuzir. láḥ ˇssfína fḷ'bḥar. ṃšạ́-bsfína ȝam-ḷbḥár ḥlạ́-ilfum wáḥĕd-žnạ́n. ḫárĕžĕt wáḥṭĕfla, šạ́ft ˇssfína, šạ́ftha ṭálȝa bḷfoḍḍáudĕhạb, zạ́t déḫlet lịha, ạ́rd ˇssfína ḥta-ḳạ́rrĕbĕt tḫúrĭž millĕbḥar. ṭáijĭḥat ḷḫátṃ ṭaȝátha, ṭai̱jĭḥátha fḷbḥár, ˇddạ́ha-ssḷṭán, boi̱dzou̱wúzha-ssḷṭán. gạ́ltlịh wúlla la-dzou̱wúztni ȝajila žibtlija̧-lḫátṃ ṭáȝti. ṣéfṭ ˇssḷṭán ḷddi̱rri, žạ́lẹh ˇddi̱rri, gạllịh džiblija̧-lḫátṃ, gạ́llịh ˇlli-ṭáḥt ḷṭflạ́. gạ́llịh ja-sidi bŭitk-ˇddirrija̱ lạ́žạl. dạ́rrịh lạ́žạl. ṃša̧-ddi̱rri-lmulá ȝabd-ḷḳádr, gạ́llịh sidi ja-sidi, kẹ́ bŭindir ḥta-nžib ḷḫátṃ múṣṭ ḷbḥár? gạ́llịh sir ˇllạ́h iṇẓẓik mẹn-ˇžžei̱jạ̄t, gạ́llịh gúllịh jaȝlík ṭqwúr-kḥạl, ˇwi̱la-ȝṭák ṭqwúr-kḥạl ˇddi̱h ȝad-ḷmúġri̱b bȝád-ḷbḥar, wi̱diḅĕḥu̧ ȝál-lịbḥar. gạ́llịh jụ̄ḫŏržu-lhiúš ṭōȝ-álbḥar. ṃša̧-ddi̱rri ḷssḷṭạ̣n, gálḷịh a-sídi taȝṭịnị ṭŏwúr-kḥạl. aȝṭáh ṭŏwụ̣́r-kḥạl, ˇddạ́hă ȝád ḷmúġri̱b udẹ́bḥu̧ ȝád ḷbḥár, uḫŭržú-lhiūš wụ́ḥbaḍ ḥdáṃ, úḫĕržu gáȝ ḷhiúš, ḅḳáu kai̱jáklu-fhadák-ˇṭṭou̱r ḥta̧-ṣi̱băȝu̧, bi̱rrĕḥu̧ á-mĕ-dạ̄r fína hád-ḷḫēr iži ṇdíru fi̱ḫ-ḫor[fu]). žạ-ȝándŭhum, gạlulịh ạ̄š-bġẹ̄t ȝándĕna? gạ́llihum bŭitkum tsẹ́llulīja-lḫátṃ ˇmmúṣṭ-ḷbḥar. ḅḳáu keftšu̧ wúṣṭ ḷbḥár ḥtá mā-lgáu̱-še̱i. ḅḳáu kaitḥásĕḅu̧ ḷhiúš škúl-li zạ́ škúl-li mạ-ža̱, ḥta-bḳạ́t ȝá-waḥd ḷhéša ȝárža fi̱lbḥar. ṣéfṭu̧ lẹ́ha, žạ́ĕt, lĕgáu̱ha ȝamạ́t, sou̱wulúha wạ́š mạ-lgẹ́ti wáḥĕd ḷḫátṃ? gạ́ltlihum ḷgịtha, aȝṭạthálihum. aȝṭáu̱ha ḷhādák ˇddi̱rri ḷhiúš. ṃša̱-ddáha ḷsḷṭán, ʷussḷṭán dzóu̱wuz hādik ṭflá uhādák ˇddi̱rri wullá šẹbȝán[fv]), ṛḍdú múla̱ ȝaḅd-ḷḳádr fmúu̱idaȝ ˇbbŭqʰ. hạ́da ma ȝáwŭdū lija̱-ležŭwạ̄d uȝawuṭṭu̧ ȝál-ḷžuwạ̄d.

XVII.

ḷḫurrịfa ṭáȝl ˇddi̱b ulgi̱nfūd.

ˇddi̱b ulginfūd kạ́nu-ṣḥáb hú wo̱ijạh, ṃšáu ḥtá-ḳri̱bu̧-lġálịm, gạllịh ḷgịrfud[fw]) ȝāmmi-ddi̱b, gạ́lli-ḫṣná-llĕḥa̱m. gạllịh ȝāmmị-ddi̱b ānámšẹ-llạ́hi ˇrṛȝáwi̱n, gạllịh ṇtá-ḫṭạ̄r šạʾ-ḷṃziạ̄na. ṃša̧-lgi̱nfud ˇrṛȝáwi̱n,

---

fu) Es schien uns fast, als ob es unser Hou̱wári hier fertig gebracht habe, nicht nur فيه آخر, sondern sogar فيه خير آخر in dies *fi̱ḫḫor* zusammenzuziehen.

fv) شبعان = reich vgl. Beaussier: qui est dans l'abondance; Landberg, Proverbes et Dictons. Leiden 1883, p. 389.

دارها الوزير صيفط السلطان الى الذرّى جاء عنده قال له ها السفينة طلعتْ۞ قال له بغيتك توّمن علىّ قال له هانى امّنت عليك۞ مشى الذرّى الى مولاى عبد القادر قال له سيدى يا سيدى ها السفينة طلعت۞ قال له سر قل للسلطان قل له يتقطع راس الوزير مشى الى السلطان قال له يا سيدى يتقطع راس الوزير۞ قطع راس الوزير لاح السفينة فى البحر مشى بالسفينة مع البحر حتّى الى فم واحد الجنان۞ خرجت واحدة الطفلة شافت السفينة شافتها طالعة بالفضّة والذهب جاءت دخلت اليها۞ ردّ السفينة حتّى قرّبت تخرج من البحر طيّحت الخاتم متاعتها طيّحتها فى البحر ادّاها الى السلطان بيتزوّجها السلطان۞ قالت له والله لا تزوّجتنى عال اذا جبت لى الخاتم متاعتى۞ صيفت السلطان الى الذرّى جاء اليه الذرّى قال له تجيب لى الخاتم قال له الّى طاحت للطفلة۞ قال له يا سيدى بغيتك تدبير لى الاجل۞ دار له الاجل مشى الذرّى الى مولاى عبد القادر قال له سيدى يا سيدى كيف بندبير حتّى نجيب الخاتم من وسط البحر۞ قال له سر الله ياجّيبك من الجائيات قال له قل له يعطيك ثور اكحل واذا اعطاك ثور اكحل ادّيه عند المغرب الى عند البحر واذبحه عند البحر قال له يخرجوا الهيوش متوع البحر۞ مشى الذرّى الى السلطان قال له آ سيدى تعطينى ثور اكحل۞ اعطاه ثور اكحل ادّاه عند المغرب وذبحه عند البحر وخرجوا الهيوش وحبض حذاءهم وخرجوا قّع الهيوش بقوا كاياكلوا فى هذاك الثور حتّى شبعوا۞ برّحوا آ منْ دار فينا هذا الخير يجى نديروا فيه آخر۞ جاء عندهم قالوا له آش بغيت عندنا قال لهم بغيتكم تسلّوا لى الخاتم من وسط البحر۞ بقوا كايفتّشوا وسط البحر حتّى ما لقوا شىٌ۞ بقوا كايحاسبوا الهيوش آشكون الّى جاء آشكون الّى ما جاء حتّى بقت عال واحدة الهائشة عرجاء فى البحر۞ صيفتوا اليها جاءت لقوها عمت سألوها واش ما لقيت واحدة الخاتم قالت لهم لقيتها اعطتها لهم۞ اعطوها لهذاك الذرّى الهيوش مشى ادّاها للسلطان والسلطان تزوّج هذيك الطفلة۞ وهذاك الذرّى ولّى شبعان ردّه مولاى عبد القادر فى موضع ابوه هذا ما عاودوا لى الجواد وعاودته عال لجواد۞

XVII.

الخرّيفة متاعة الذيب والقنفوذ

الذيب والقنفوذ كانوا اصحاب هو واياه مشوا حتى قربوا الى الاغانيم۞ قال له القنفوذ آ عمّى الذيب قال له خصّنا اللحم قال له آ عمّى الذيب انا نمشى

---

fw) sic.

kailạhi fịhum. áḥta ḳárrĭbụ ịmšị̧, dĕḫállehum ḷwáḥĕd ḷġár. ḅḳáu kai-ḥáfĕrụ ȝẹlẹ́h, ḅḳáu káižbĕdụ fṛ'žĕlu, gạ̊llịhum "túma ma-žžịbdu ȝā-fẹ́rḳ essịdra, ṃšáu ḫalláuh. ṃšá-ḫṛiž ḷginfud, ṃšạ́-ldīḅ, gạ̊llịh āmdrá[fx]*)-ȝmi-ddīḅ wạ̊š ḥkịmt-si? gạ̊llịh ḥkịmt ḷḷạ̊ta, ṭḷ't ṇȝáž. gạ̊llịh ma-tákĕlhum ȝamạ́ja. gạ̊llịh ˀarbb-áud-ȝámm-eddīb, ịlạ mạ-taȝṭị̄n ȝallmuṣrán ṭaȝ-ăzzḅịl. aȝṭáḥĕlẹ̄ḥ, ṃša-ġạslụ, nẹ́fḫụ. ṃšạ́-ššẹ́gg wáḥĕd ˇssịdra, ḅḳá kaiḍrúb fʰadák ḷmụṣrán ukaiġóuwut, gạ̊l ȝámmi flán ána ḥórmtek, mād-dịt-šĕ, ȝámmi-ddīb huwạ̊-lli-ddáhum. ṃšá hárŭḅ ˇddīb. ṃša-lginfud ḷššḥạ́m, ȝámmar ḳrạ̊bụ*[fy]*).*

tlāgá-ȝmeddib, gạ̊llịh eddīb ȝāmi-lgịnfūd ḍạ́rrĕna-žžúȝ, gạ̊llịh jạ̊llqh linạ́-llwạ́d, gạ̊llịh nakŭlú-žžrān. ṃšá huwóuwịjạ̄ḥ ḥta-lḥgú-lwạd, bḳáu kaijákŭlụ. ḅḳạ-ddīb jákŭl ˇžžrán ʷulgịnfud kaijákul ˇššḥám. gạ̊llịh ˇddīb ja-ȝammi-lgịnfūd, gáȝ ma-ddīrrẹk ḷḥiss ḷmạ́kĕla, ána nákul ulgúl-lijạ ḳạ́žd. gạ̊llịh dṛ'k mā-gúlt bismillaʰ. gạ̊llịh ġámmaḍ ȝáinẹk ugúl bismillạh. gạ̊llịh ȝámmi-lgịnfud hádĕ-ši mạ́nu ṃziạ́n. gạ̊llịh ġámmaḍ ȝáinẹk utȝál-ȝándi. ġạ́mmaḍ ȝáineh úža ȝándụ. gạ̊llịh-ḫúll fúmmuk. ḫẹllĕ fúmmụ ulạ́ḥ šáḥma fịfúmmụ. gạ̊llịh ȝámmi-lgịnfud hād-šịṃziạ̄n. gạ̊llịh dṛ'k má-gult bismillạ. gạ̊llịh ána gúlt bismillạ, ˇhádĕ-šši mạ́nu ṃziạ́n. gạ̊llịh tȝála ukáˡ-lȝándi. žā-ȝándụ, gạ̊llịh ġámmaḍ ȝainẹ́k, bkạ́ kailóḥ lšḥám fịfúmmụ ḥtá šebbȝó.

gạ̊llịh ja-ȝammi-ddīb, jállah linrúḥ ḷwaḥd-ḷȝárṣa. gạ̊llịʰ háni gamminthālẹ̄k[fz]*) ḳrịḅạ́. ṃša-hŭwouịjáḥ lịha, déḫlụ mʷáḥĕd ḷmuḫšạ̊ša*[ga]*) kaijákŭlu-ḷȝẹnịḅ. ḷginfud ˇjákul ȝanbá wịrúz uddīb kaijákul ḥtaịšbáȝ. ḷginfúd ḫṛ'ž mṇḷmuḫšạ̊ša, ˇddīb mā-ḳạddĕṭụ-lmuḫšạ̊ša šẹ́i, gạ̊llịh ȝámmi-lginfūd mạḳạ́n ṃnịn ṇḫrúž. gạ̊llịh ḫúrŭž mṇḷmuḫšạ̊ša, gạ̊llịh mā-tḳạddni-lmuḫšạ̊šạ. gạ̊llịh dīr brạ́sĕk kainịk-mịt, gạ̊llịh ráh iži múl-ạlbḥẹ́ira, wịlgạ̄k igúl šḳúlli láḥlī ḥaddīb fḷbḥẹ́ira. žạ́ mūl-ḷbḥẹ́ira, lgạ́-ddīb, gạ̊l šḳúlli láḥlīja ḥaddīb hĕnája? huwá-šĕddụ̄ ṃⁿšaȝbŭwịtto láḥu šigg ḷbḥẹ́ira utḳtȝátlẹʰ šaȝbŭwịṭṭụ. gạ̊llịh ȝauȝáuˇ ȝamịlthā fīk ab-ḷkạ́fṛ ma-ȝmịlthạ fīja. gạ̊llịhĕ rák maȝărúf. ṃšá-ddīb ḷḷginfúd, gạ̊llịh ȝallịmni hạ́dạk, gạ̊llịh bạ́š ȝállīmek? gạ̊llịh ḳtáȝlija šaȝbŭwịṭṭi. gạ̊llịh*

fx) امدرا vgl. Socin, Marokko, S. 16, A. 53; Stumme, Tunisisch-tripolitanische Beduinenlieder im Glossar s. لندرا (S. 150 b).

fy) قراب Pl. *ḳruābāt* allgemein = Tasche; vgl. Quedenfeldt, Z. f. Ethnol. 1888, S. 185.

fz) قمن II = eine Sache im Auge behalten, entspricht tunisischem قمّر, das auch »kennzeichnen« bedeutet; vgl. Stumme, Tunisische Märchen 81, 13.

نلهّى الرعاوين قال له انت اختر شات المزيانة ✿ مشى القنفود الى الرعاوين كايلهّى فيهم ✿ حتّى قرّبوا يمشوا دخل لهم الى واحد الغار بقوا كايحفروا عليه بقو كايجبذوا فى رجله قال لهم انتم ما تجبذوا عال فى عرق السدرة مشوا وخلّوه ✿ مشى خرج القنفود مشى الى الذيب قال له امدرا آ عمّى الذيب واش حكمت شىٔ ✿ قال له حكمت ثلاثة ثلاث نعاج قال له ما تاكلهم معى قال له على ربّى اودى آ عمّى الذيب اذا ما تعطينى عال المصران متاع الزبل ✿ اعطاه له مشى غسله ونفخه مشى الى شقّ واحدة السدرة بقى كايضرب فى هذاك المصران وكايغوّت ✿ قال آ عمّى فلان انا حرمتك ما آذيت شىٔ عمّى الذيب هو اللّى آذاهم ✿ مشى هرب الذيب مشى القنفود الى الشحم عمّر قرابه ✿

تلاقى مع الذيب قال له الذيب آ عمّى القنفود ضرّنا الجوع ✿ قال له يا الله لنا الى الوادى قال له ناكلوا الجران مشى هو وايّاه حتّى لحقوا الوادى ✿ بقوا كاياكلوا بقى الذيب كاياكل الجران والقنفود كاياكل الشحم قال له يا عمّى القنفود قاع ما تدير لك الحسّ المأكلة انا ناكل وتقول لى قجد ✿ قا له ذا الوقت ما قلت بسم الله قال له غمّض عينيك وقل بسم الله ✿ قال له آ عمّى القنفود هذا شى ما هو مزيان قال له غمّض عينيك وتعال عندى ✿ غمّض عينيه وجاء عنده قال له حلّ فمك حلّ فمه ولاح الشحمة فى فمه ✿ قال له آ عمى القنفود هذا شى مزيان ✿ قال له ذا الوقت ما قلت بسم الله ✿ قال انا قلت بسم الله وهذا الشى ما هو مزيان قال له تعال وكان الى عندى جاء عنده ✿ قال له غمّض عينيك بقى كايلوح الشحم فى فمه حتّى شبّعه ✿

قال له يا عمّى الذيب يا الله لنا نروح الى واحدة العرصة قال له هانى ثمّنتها نك قريبة ✿ مشى هو وايّاه اليها دخلوا من واحدة المخشاشة[ga] كاياكلوا العنب القنفود ياكل عنبة وبروز والذيب كاياكل حتّى يشبع ✿ القنفود خرج من المخشاشة الذيب ما قدّته المخشاشة شىٔ قال له آ عمّى القنفود ما كاين من اين نخرج ✿ قال له اخرج من المخشاشة قال له ما تقدّنى المخشاشة ✿ قال له در براسك كأنك متّ قال له راه يجى مولى البحيرة واذا لقاك يقول اشكون اللّى لاح نى ها الذيب فى البحيرة ✿ جاء مولى البحيرة لقى الذيب قال اشكون اللّى لاح لى هالذيب هنا ✿ هو شدّه من شعبيطته لاحه شقّ البحيرة وانقطعت له شعبيطته ✿ قال له عوعو عملتها فيك آ ابن الكافر ما عملتها فىّ قال له راك معروف ✿ مشى الذيب الى القنفود قال له علّمنى هذاك قال له باش علّمك قال له قطع لى

---

ga) مخشاشة = Loch in einer Hecke.

lim-lina hūlĕk eddiạb undịrsụ bihum unkịrrú šʒábẹthum. gạllịh wána ṇdir brási ṇži-nžib ḷmáʾ. gạllịh wána ṇžịkum ungúllĭkum šḥa-menʒáu-šhā-menslụgi žáiʾ! ṃšạ-ddib l'm ˘ddiạb, gạllihum bŭitkum ˘ddịrsụ lija. ărbạthum fịrrwa[gb]), *úkuž-žóž kạrrạr šʒábịthum, umšạ lginfúd gạllihum ṇžib-ḷmaʾ. ṃšá lginfúd wullạlihum ižri, gạllihum šḥá-men ʒáu*[d]*-šḥá-men slụgi žái! bḳáu ˘ddiạb kúlha fịn*[gc]) *ižbid ḥtá-gaʒ ḷḳạtʒụ šʒábẹthum, ʒádu gáʒ ṃʒallĕmin ˘ddiạb.*

ža-ddib húwulginfūd zạttạni, gạllịh áži-ntšárku ána wuiják ḷbṣr'. tšárku húwoijạ ḷbṣr'. ḥtá-kbẹr gạllịhĕ-ḥṣ'na ʒalèš ˘rrifĕdụh. gạllịh áži ná-wujạk ṇdir aḥlạs[gd]). *bḳáu kaidịrụ húwouwijạh aḥlạs. érgid eddib, bḳā-lgịnfūd idir aḥlạs wuiruẓhá-ldib ḥtá-žạl wáma*[ge]) *ʒameddib. nóuwụḍ lgịnfud eddib minnʒás, gạllih aḥlạs tạllāʒtha. gạllịh rúẓhā-ʾlija. rāzḥ-alẹh, ḷgaḥá-kbar mịnnụ. nạḍ lgịnfūd, gạllịh ḥta-nrūẓhá-ʒlĕk, wạž-dži ʒạmak wáma. rázha-ʒlẹh, žạt wamá-ʒmạh. mẹlli-žạt wáma-ʒmạh bḳạ kairfịd ʒalẹh kúl ṃsạla. ṛfịd ʒalẹh ḷbṣr' ḷssụk, ṛkib ʒalẹh lginfúd ḥtailsụk. šạfu*[h] *˘nnás, šạfu-ddib mṣóuwụk uhúma tr'ko ʒalẹh ˘sslạg. ḷgịnfud ṭạḥ uhĕbạḍ wuddib ḥạuuzụ fih ˘sslạg, ḥạuk užĕbịd*[gf]) *ḥtá tṛ'ṭạg gélbu-mạt. ḥallénah mtịmmouẓẹna.*

XVIII.

ḷḥurrifa ṭạʒt ḷḥmár ulginfūd.

kạ-lginfúd hụw-ụlḥmár tšárku-lḥạrt, mịlli ḥártu-lḥạrt, nạḍ ĕššĕʒịr, dima-lḥmár jákĕlụ. ižạ-lginfụd ḷḥmạr, gạllịh auddá-ʒammi-lḥmár, ḥálli-ššeʒịr ḥtáikĕbịr. ḷḥmár dima jákul fịh. šạf ṇ-ʒáijah, ṃšạ-lwáḥĕd nṇmr', lĕgạ-nṇmr' ṃrịd. gạllịh ándda-ʒámmi-nṇmr', málĕk ṃrịd? gạllịh ánddi mākạn mạ-nákul. gạllịh fị-mšálek gélb ḷḥmár? gạllịh fină-žih ḷḥmár? gạlli[h] *há húwa kạʾin. gạllịh wạš ila-žiḥĕtúlik tsiggịmlịha*[gg]) *dạḳḳa-mziạnạ? ṃšá lgịnfūd ḷḥmár, gạllịhă-ʒámmi-ḥmár jálla*[h] *ṇʒúru wáḥd ˘žžạmạʒ bạš ižwád lina-ššĕʒịr. gạllịh jálla*[h]. *gạllịh wallainni lá-lhăf. gạllịh ma-nḥáf-šẹi. ṃšạ húwouwijạh*

---

gb) دراء Tenne; vgl. Beaussier S. 256 b: دراء pl. درية écurie, étable.

gc) فين hier indefinit wie *lein* Socin, Marokko S. 54, Anm. 129.

gd) *aḥlas* (Pl. *ḥilsān*) = Packsattel, aus dem Šilḥa, wegen des a, zurückgewandert; s. S. 10 unten. Vgl. Meakin p. 130 pad.

ge) واما = passend, übereinstimmend; vom klassischen وأم.

شعبيطتى ✿ قال له لمّ لنا اخوتك الذياب وندرسوا بهم ونكرروا شعابطهم قال له وانا ندير براسى نجى نجيب الماء قال له وانا نجيكم ونقول لكم اش حال من عود اش حال من سلوقى جاىٌ ✿ مشى الذيب لمّ الذياب قال لهم بغيتكم تدرسوا لى ربطهم فى الروا وكلّ زوج كرّر شعابطهم ✿ ومشى القنفود قال لهم نجيب الماء مشى القنفود ولّى اليهم يجرى قال لهم اش حال من عود اش حال من سلوقى جاىٌ ✿ بقوا الذياب كلّها فين يجبذ حتّى قاع انقطعوا شعابطهم ✿ عادوا قاع معلّمين الذياب ✿

جاء الذيب هو والقنفود زادة ثانى قال له جىٌ نتشاركوا انا وآياك البصل ✿ تشاركوا هو وإيّاه البصل ✿ حتّى كبر قال له خصّنا علاش نرفدوه قال له اجى انا وايّاك ندير آحلاس بقوا كايديروا هو وايّاه آحلاس ✿ رقد الذيب بقى القنفود يدير حلس ويروزها للذيب حتّى جاءت وامّا مع الذيب ✿ نوّض القنفود الذيب من النعاس قال له ها آحلاس طلّعتها ✿ قال له رزها على رازها له لقاها اكبر منه ✿ ناض القنفود قال له حتّى نروزها عليك واش تجى معك وامّا رازها عليه جاءت وامّا معه ✿ من الّى جاءت واما معه بقى كايرفد عليه كلّ مسألة رفد عليه البصل الى السوق ركب عليه القنفود حتّى الى السوق ✿ شافوه الناس شافوا الذيب مسوّق وهم اطلقوا عليه السلاق القنفود طاح وحبض ✿ والذيب حوّزوا فيه السلاق حكّ واجبذ حتّى طرطق قلبه ومات ✿ خلّيناه من ثمّ وجينا ✿

XVIII.

الخرّيفة متاعة لحمار والقنفود

كان القنفود هو ولحمار تشاركوا الحرث ✿ من الّى حرثوا لحرث ناض الشعير ديما لحمار ياكله جاء القنفود الى لحمار قال له اودّى آعمّى لحمار خلّ الشعير حتّى يكبر ✿ لحمار ديما ياكل فيه شاف ان عيّاه مشى الى واحد النمر لقى النمر مريض قال له اودى آعمّى النمر ما لك مريض ✿ قال له اودّى ما كائن ما ناكل قال له فين مشى لك قلب لحمار ✿ قال له فى اينا جه لحمار قال له ها هو كائن قال له واش اذا جبته لك تسقّم له دقّة مزيانة ✿ مشى القنفود الى لحمار قال له آ عمّى لحمار يا الله نزوروا واحد لجامع باش يجواد لنا الشعير ✿ قال له يا الله قال له ولكنّى لا نخاف قال له ما نخاف شى ✿ مشى هو وايّاه حتّى قرّبوا الى النمر

gf) حك واجبذ wörtlich: reib und zieh = schnell dahinterher.

gg) سقّم (II) = etwas in Ordnung bringen, etwas richtig ausführen; so bei Beaussier; vgl. مسقّم gerade Delphin p. 273 (٣) und in unsern Texten S.56, Z.25.

ḥta-ḳạrrĕbu lṇmṛ'. ḳạlleš[gh]) *lḥmár ʷudnẹh, gạllịh lă˘la˘, ꜣámmi-lgịnfūd ši-ukān háda. gạllịh zíd-ukān, ꜣámmi-lḥmár, ma-tḫáf-šẹi. zạdụ húwọuwijạh ḥtáiꜣad ˘ṇmṛ', inúḍ ˘ṇmṛ' údṛb rás ˘ḥmár úkṣmụ mnạṣṣa úhṛb lḥmár. mšạ-lgịnfud lẹ́h, gạllịh áuda-ꜣámmi-lḥmár, málĕk hĕróḅṭ? gạllịh jállah linaukán, ꜣámmar nija! wullóu zạttạni ḳꜣándụ, uhúwa zạttạni ḥúbṭụ ˘ṇmṛ', ktlú, ḅḳá keifts fih ˘nnịmṛ, gạllịh ˘ṇmṛ' fẹl-lgạlb? gạllịh lgịnfūd il-huwa ḅgạlbu illu gáꜣ maiżik.*

mšạ-lgịnfud uwullạt[gi]) *ꜣamáh binṇdạma, wúlla-lgịnfud lịnṇmṛ', gạllịh jalláh ꜣammi-nṇmṛ' nákulu ši-bĕlạḥ. mšóu húwạunṇmṛ' kạijákulu lblạḥ. żạb šḥál mlfdạm*[gk]) *mṭáꜣ ˘nṇḫál, gạllịh hádi hía mäklittek ḥtá-tbraꜣ. ḅḳạ-nṇmṛ' kajákul fĕdāk-lfdạm ḥta-ʷúrmẹl kiršu-mạṭ.*

XIX.

klạm lūlidạt.

1. *háda ṣĕgér uꜣáḳẹl,*
háda bú-lḫŭwátĕm,
háda żebbạd ḳꜣár[gl]),
háda-llẹḥḥạs,
hạda ktál lgmạl.

2. *ḥább ĕżlĕż wạżạlẹ́ż,*
ṭạḥ eddiḅ fl̥gälẹm,
baꜣṣẹlụ buksẹlụ,
jába ḳạdi wịrfid idek
jā múlạ hạdi.

XX.

ḥażżạjạt[gm]).

1. *ṭbéijịḳ ĕblạḥ,*
bạṭ ma-ṣĕḅạḥ.

˘nṇżúm.

---

gh) قلّش (II) = die Ohren spitzen.

gi) scil. الطريق nach der Erklärung.

gk) فدام = Palmbast; man denkt noch am ehesten an die Wurzel فتل.

gl) Den Mittelfinger allein vorstrecken und mit ihm stossende Bewegungen nach einem machen ist eine böse Verdächtigung.

gm) حجّاية = Räthsel, so auch Beaussier. — Man giebt Räthsel mit den

قلّش لحمار اذنيه قال له لا لا آ عمّی انقنفود شیٔ وکان هذا☆ قال له زد وکان آ عمّی لحمار ما تخاف شیٔ☆ زادوا هو وایّاه حتّی الی عند النمر ینوض النمر وضرب راس لحمار وقسمه من نصفه وهرب الحمار☆ مشی القنفوذ الیه قال له اودّی آ عمّی الحمار ما لك هربت قال له یا الله لنا وکان عمّر نیّة☆ ولّوا زادة ثانی الی عنده وهو زادة ثانی خبطله النمر قتله بقی کایفتّش فیه النمر قال له النمر فین القلب☆ قال له القنفود ان هو بقلبه انّه قاع ما یجیبك☆

مشی القنفود ولّت معه بندامة☆ ولّی القنفود الی النمر قال له یا الله آ عمّی النمر ناکلوا شیٔ بلح☆ مشوا هو والنمر دایا تلوا بلح☆ جاب اش حال من الفدام متاع النخل قال له هذه هی ماکلتك حتّی تبرأ☆ بقی النمر کایاکل فی ذاك الفدام حتّی ورمت کرشه ومات☆

XIX.

کلام الولیدات

1. هذا صغیر وعاقل
هذا ابو لخواتم
هذا جبّاذ العار
هذا اللحّاس
هذا قتّال القمل

2. حبّ زلیبج وزالیبج
طاح الذیب فی الاغانیم
بعصیّته بکسیته
یا با قاضی وارفد یدك
یا مولی هذه☆

XX.

حجّایات

1. طُبَیِّق بلح
بات ما أُصبح

النجوم

Worten auf: *ǯi`tkum ḥāǯi`tkum ǯila* . . . . ich bin zu euch gekommen und bringe ein Räthsel mit über . . . .

2. *gidrítna mʒámmĕra bilʒebíd*
mehélha ʒál-lhădíd.
ˇddilláḥa[gn]).

3. *gímḥa bilwānija*[go])
ʒala-bétna-mdauwíja.
ˇllhābá ṭáʒt-lkandíl.

4. *gubbitna mżíjira, má-liha lbáb.*
lbăída.

5. *żá-ḥte-ĭlwád wáḥšim.*
lblġá.

6. *żá-ḥte-ĭlwád únšar drībĕlátu*[gp]).
lgernína.

7. *żá-ḥte-ĭlwád úḥal fúmmu.*
lgírba.

8. *mṣárĕn bābák, mʒállĕkin fílbét.*
ˇltsbíḥ.

9. *ṣfrá-ṣfrą ḥtaullát gid-lkimša.*
ˇllíma.

10. *dázt mun-ẓrib, mā-dárt elḥéss.*
ˇššimĕš.

---

gn) دلّاحة = Wassermelone, so (mit *ḥ* statt *ʒ*) Lerchundi 719[b] s. sandía; Meakin p. 65.

go) بلوانى = lustig, lebhaft; *belwen* Impf. *ibelwen* = sich rasch hin und her bewegen, flackern.

gp) Vgl. Anm. bn.

2. قدرتنا معمّرة بالعبيد
ما يجلّها عال الحديد

الدلّاحة

3. قمحة بلوانيّة
على بيتنا مضوّية

اللهابة متاعة القنديل

4. قبّتنا مجيّرة ما لها الباب

البيضة

5. جآء حتّى الى الوادى وحشم

البلغة

6. جآء حتّى الى الواد ونشر دُرَيبيلاته

القرنينة

7. جآء حتّى الى الواد وحلّ فمه

القربة

8. مصارين باباك معلّقين فى البيت

التسبيح

9. صفراء صفراء حتّى ولات قدّ الكمشة

الليمة

10. دارت من الزرب ما دارت الحسّ

الشمس

Uebersetzung.

I.

14 Die Geschichte eines Knaben und eines Mädchens, die zum Hause der Hexe kamen.

Es war einmal ein armer Mann, der besass einen Knaben und ein Mädchen. Er ging regelmässig auf die Jagd und brachte für jede Person der Familie ein Rebhuhn heim. Einst sprach seine Frau zu ihm: »Führe doch unsre Kinder in die Irre, damit wir beide je zwei Rebhühner zu verzehren haben: ich werde noch das meiner Tochter essen, und du kannst noch das deines Sohnes essen!« Da ging der Mann hin und führte seine Kinder in die Irre. Das Mädchen aber war nicht müssig gewesen, sondern hatte Kleie und Asche mitgenommen, und während sie ruhig mitging, kennzeichnete sie damit den Weg.

Schliesslich gelangte man in eine Einöde. Da liess der Vater die Kinder in den Wipfel eines Arganbaumes[4]) klettern und band eine Kalebasse neben sie. »Wenn ihr hört«, sprach er, »dass diese Kürbisflasche anfängt zu reden, so könnt ihr annehmen, dass ich wiederkomme.«

Die Kinder blieben nun längere Zeit dort auf dem Baume, und der Wind blies durch die Kürbisflasche, dass diese anfing zu klingen und ssssss sagte. Schliesslich waren sie des Wartens überdrüssig, drum stiegen sie vom Baume herunter und gingen dem Wege nach, den das Mädchen gekennzeichnet hatte. Auf diesem Wege gelangten sie heim.

Zu Hause angekommen, versteckten sie sich neben der Thüre. Die Mutter schüttete gerade das Abendessen (in die Essschüssel). »Wenn jetzt«, rief sie, »mein Mädchen da wäre, so könnte es mir

die Hunde füttern!« Der Vater aber meinte: »Wäre mein Junge hier, so könnte er die Thüren abschliessen!« Da rief das Mädchen: »Hier bin ich, Mutter!« Und der Junge rief: »Hier bin ich, Vater!« Die Mutter aber zog fix das Umrührholz aus dem Topfe und versetzte dem Vater einen Hieb über das eine Ohr, dass ihm die Sinne vergingen. Da lief der Junge herbei und wischte seinem Vater den Mehlbrei vom Halse ab.

Am folgenden Morgen aber sprach die Frau wiederum zu ihrem Manne: »Wenn du die Kinder jetzt nicht in die Irre führst, so begehst du wahrhaftig eine Dummheit!« Da nahm der Mann wieder seinen Jungen und sein Mädchen mit und führte sie hinaus in eine Einöde. Die Kinder kletterten dann auf einen Arganbaum und erblickten einen leichten Rauch in der Ferne. Auf den Rauch gingen sie zu und sahen vor sich eine Hexe; die war blind. Sie schüttelte Milch in einem Sacke zu Butter. Als die Kinder ihr etwas Butter stehlen wollten, da sagte sie gerade für sich: »Ich schüttle die Haut von dem E—sel, die wird mir dann Rosinen geben!« Ueber diese Worte mussten die Kinder lachen. Die Hexe hörte ihr Kichern und rief: »Schliesst euch, schliesst euch, meine Thüren! Und eure Schlüssel sollen zu mir herwandern!« Sofort vollzog sich dieser Befehl. Nun begann die Hexe nach den Kindern im Zimmer umherzusuchen und hatte sie bald erwischt.

Die Hexe steckte nun den Jungen in einen grossen Sack mit Datteln, das Mädchen aber in einen mit Mandeln. Zu den Kindern sprach sie: »Wenn ich euch sage, ihr sollt mir eure Finger zeigen, so steckt sie durch ein Loch durch den Sack!« Der Junge hatte zufällig eine Nähnadel und das Mädchen eine Stecknadel bei sich: wenn nun die Hexe kam und ihnen befahl, die Finger zu zeigen, so reichte der Junge die Nähnadel und das Mädchen die Stecknadel hin. So geschah es jedes Mal, bis die Kinder den Inhalt der Säcke aufgezehrt hatten. Jetzt gebot sie ihnen aus den Säcken herauszukriechen und befahl ihnen: »Macht mir Brennholz, damit ich Brot backen kann! Wir wollen dann zu euren Verwandten gehen!« Die Kinder hackten nun Holz, weinten aber dazu. Da kam ein Falke herbei und fand sie in Thränen. »Warum weint ihr?« fragte er sie. Sie antworteten: »Ach, die Hexe hat uns hierhergeschickt, um Holz zu holen; sie will uns dann auffressen!« »Wieviel gebt ihr mir«,

fragte der Falke, »wenn ich euch einen Rath gebe?« Die Kinder erwiderten: »Was du verlangst, das geben wir dir.« Da befahl der Falke: »Füllt mir diese Muschel hier mit Thränen an! Ich will sie austrinken.« Die Kinder weinten nun in die Muschel hinein und hatten sie bald mit Thränen angefüllt. Der Falke trank dann den Inhalt der Muschel. Hierauf rieth er dem Knaben: »Wenn dir die Hexe befiehlt, herbeizukommen und in das Feuer zu blasen, so sage ihr, dein Vater habe dich nicht gelehrt ins Feuer zu blasen, sondern bloss zu pflügen und zu dreschen!« Zum Mädchen aber sprach der Falke: »Wenn die Hexe von dir verlangt, herbeizukommen und ins Feuer zu blasen, so antworte ihr, deine Mutter habe dich nicht gelehrt ins Feuer zu blasen, sondern bloss zu mahlen und zu sieben!«

Nun mussten die Kinder den Backofen mit Holz füllen. Dann gingen sie ins Haus hinein. Die Hexe brannte unterdessen das Feuer im Backofen an und wusch die Kinder hübsch rein. Als der Ofen nun warm geworden war, befahl die Hexe dem Jungen: »Komm' her und blase!« Der Junge versetzte: »Blasen hat mich mein Vater nicht gelehrt, sondern nur Pflügen und Dreschen.« »Dann blas' du!« befahl die Hexe dem Mädchen. Das versetzte aber: »Meine Mutter hat mich nicht Blasen gelehrt, sondern nur Mahlen und Sieben.« Jetzt sprach die Alte: »Kommt her! Ich will es euch vormachen, wie ihr zu thun habt!« Nun wollte sie ffffff machen*): die Kleine aber war schlau, und sie und ihr Bruder stiessen die Hexe in den Backofen hinein. Die Kleine goss auch noch Oel ins Feuer hinein. Der Junge wollte Wasser hineingiessen; denn die Hexe schrie aus dem Backofen: »Giesst Wasser über mich, und kein Oel!« Doch das Mädchen befahl ihrem Bruder, ja nur Oel hineinzugiessen und das Wasser bei Seite zu lassen. So gossen die beiden Kinder denn emsig Oel zu, bis die Hexe verbrannt war.

Als sie nun an die Thüröffnung kamen, fanden sie ein Brot in
18 einem Mauerloche neben der Thür; das hatte die Hexe für ihren Gemahl gebacken. Das Mädchen war aber nicht dumm und legte eine Pflugschar ins Feuer, die bald heiss wurde. Dann hörte sie den Mann der Hexe kommen. Der war aber blind und war gewöhnt in jenem Mauerloche ein Brot zu finden; und wenn er kam, sperrte

*) D. h. blasen.

er einfach seinen Mund auf und nahm das Brot her. Das Mädchen wartete also, bis er kam: da eilte sie schnell, um ihm zuvorzukommen, zum Mauerloche, legte die glühende Pflugschar hinein und nahm das Brot weg. Kaum hatte der Mann der Hexe das Haus betreten, so tappte er sogleich auf das Mauerloch los, an das er gewöhnt war, schnappte mit seinem Munde nach der Pflugschar und verschluckte sie. Die verbrannte ihm aber inwendig den ganzen Leib und er gab seinen Geist auf.

Die Kinder aber blieben im Hause wohnen: der Junge hütete die Schafe und das Mädchen besorgte ihm die häuslichen Geschäfte. — Dort habe ich sie zuletzt gesehen und bin dann hierhergekommen.

II.

Die Geschichte eines Mädchens, das eine Windhündin und ihres Bruders, der ein Vogel wurde.

Es war einmal ein armer Mann, der besass ein Mädchen und einen Jungen. Das Mädchen nahm er einst mit sich, und beide begaben sich nach einer Moschee. Es war ein Festtag. Die Leute hatten sich in der Moschee versammelt und theilten allerhand Speisen umsonst aus. Der Mann nun, von dem wir hier erzählen, ass allemal ein Brot auf, steckte währenddem aber schon ein anderes heimlich zu sich. Dann trennten sich die Besucher der Moschee.

Jedesmal am Festtage fand sich aber dort ein Löwe ein: dann flohen die Leute auseinander und eilten in ihre Häuser. Der Mann wollte nun auch aufspringen; da hielt ihn ein Hinderniss am Boden fest, sodass er sich nicht mehr erheben konnte. Seine Tochter aber hatte sich auf einen Thurm geflüchtet. Als nun der Löwe kam und den Ort, wo sie sich befanden, umkreiste, da rief das Mädchen vom Thurme herab ihrem Vater zu:

»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Wer ist der, der sich naht meinem Väterchen?«

Der Mann antwortete:

»Töchterchen, Herzenstöchterchen, —
»Ach, wie gross ist er, mein Töchterchen!«

Das Mädchen begann wieder:
»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Er ist ja so gross wie des Onkels Füllen, lieb' Väterchen!«

Der Mann antwortete:
»Töchterchen, Herzenstöchterchen, —
»Ich habe keine Angst vor ihm, mein Töchterchen!«

Das Mädchen rief wieder:
»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Er ist ja so gross wie des Onkels Esel, lieb' Väterchen!«

Der Mann versetzte:
»Töchterchen, Herzenstöchterchen, —
»Ich habe keine Angst vor ihm, mein Töchterchen!«

Jetzt rief das Mädchen:
»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Er ist ja so gross wie des Onkels Kamel, lieb' Väterchen!«

Der Mann entgegnete:
»Töchterchen, Herzenstöchterchen, —
»Ich hab' keine Angst vor ihm, mein Töchterchen!«

Unterdessen war der Löwe bis zu ihm hingekommen und begann an ihm zu fressen, indem er mit den Zehen begann. Da rief das Mädchen:

»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Bis wohin ist er mit seinem Fressen gekommen, lieb' Väterchen?«

Der Mann erwiderte:
»Töchterchen, Herzenstöchterchen, —
»Er ist mir bis an den Fussknöchel gekommen, mein Töchterchen!«

Das Mädchen fragte wieder:
»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Bis wohin ist er mit seinem Fressen gekommen, lieb' Väterchen?«

Der Mann versetzte:
»Töchterchen, Herzenstöchterchen, —
»Er ist mir bis ans Knie gekommen, mein Töchterchen!«

Das Mädchen fragte weiter:
»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Bis wohin ist er mit seinem Fressen gekommen, lieb' Väterchen?«

Der Mann rief:

»Töchterchen, lieb' Töchterchen, —
»Er ist mir bis an die Beckenknochen gekommen, mein Töchterchen!«

Dann fragte das Mädchen noch:

»Väterchen, lieb' Väterchen, —
»Bis wohin ist er mit seinem Fressen gekommen, lieb' Väterchen?«

Der Mann rief: 22

»Töchterchen, lieb' Töchterchen, —
»Er ist mir bis an die Brust gekommen, mein Töchterchen!«

Weiter reden konnte er nicht, und bald hatte ihn der Löwe ganz aufgefressen. Das Mädchen weinte nun heftig oben auf dem Thurme. Da kamen zwei Raben zu ihr und fanden sie in Thränen. »Warum weinst du?« fragten sie sie. Da erzählte sie ihnen ihre Geschichte, und die Raben versetzten: »Wieviel willst du uns geben, wenn wir dich nach dem Hause deiner Verwandten schaffen?« Das Mädchen entgegnete: »Das, was ihr verlangt!« Nun befahlen sie ihr: »Weine solange, bis du die beiden Muscheln hier mit deinen Thränen angefüllt hast!« Sie that dies, und jeder der beiden Raben trank dann eine Muschel aus. Dann nahmen sie sie auf ihre Flügel und trugen sie nach der Wohnung ihrer Verwandten, wo sie ihren Bruder vorfand.

Das Mädchen aber besass wunderbare Schönheit. Bald kamen die Männer und warben um ihre Hand. Doch sie erklärte: »Ich werde wahrhaftig nie heirathen!« Schliesslich floh sie mit ihrem Bruder von diesem Hause fort. Nach einiger Zeit gelangten sie zu zwei kleinen Teichen, von denen war der eine der Vogelteich und der andre der Menschenteich. Der Knabe trank nun aus dem Vogelteich, das Mädchen aber aus dem Menschenteich. Da wurde der Knabe in einen Vogel verwandelt, das Mädchen aber blieb, wie sie war.

Als sie zusammen des Weges weiterzogen, da fanden sie das Fell einer Windhündin am Boden. Das zog das Mädchen an. Hierauf begegneten sie dem Königssohne; der nahm die vermeintliche Windhündin mit nach seinem Palaste. Dort gab man ihr Kleie zur Speise.

Der Knabe war also in einen Vogel verwandelt worden: er besuchte nun allnächtlich seine Schwester. Die sperrte man aber des Nachts auf den Platz hinaus, wo sich aller möglicher Unrath befand. Da pflegte er sie anzureden:

»Schwesterchen, mein Schwesterchen, —
»Was hast du gestern Abend bekommen, mein Schwesterchen?«

Und sie erwiderte dann:

»Brüderchen, mein Brüderchen, —
»Kleie bekam ich wie die andern Hunde, mein Brüderchen!
»Und auf dem Misthaufen muss ich schlafen, mein Brüderchen!«

Dann flog ihr Bruder allemal wieder fort und weinte.

So ging es längere Zeit, bis einmal jemand des Nachts im Palaste wach blieb und zuhörte, wie die Windhündin sich mit ihrem Bruder unterhielt. Deshalb meldete er am folgenden Morgen den Hofleuten: »Die Windhündin da kann sprechen, sie ist ein Mensch.« Da nahm man die Windhündin fest und zog ihr das Fell herunter, das sie umhüllte. Dann zog man ihr menschliche Kleider an. Als hierauf der Königssohn erklärte, dass er sie heirathen wolle, erwiderte sie: »Wahrhaftig, ihr sollt mich nur dann zur Heirath bewegen, wenn mein Bruder auch hierher kommt!« »Wo ist denn dein Bruder?« fragte der Prinz. Das Mädchen versetzte: »Mein Bruder ist ein Vogel geworden und kommt jeden Mittag auf das Dach dort.« Da erklärte der Königssohn: »Ich werde ihn schon einfangen und ihn herbringen.«

Er machte sich nun ans Werk und schmierte das Dach mit Pech voll. Als sich dann der Vogel niederliess, hielt ihn sofort das Pech fest. Der Königssohn sprang hinzu und fing ihn ein. Dann brachte er ihn nach jenem Teiche, aus dem die Schwester des Knaben getrunken hatte: da verwandelte sich der Knabe wieder in einen Menschen. Und als der Königssohn seine Schwester heirathete, da ward er dessen Schwager. —

Ein Junge, der in ihrer Nachbarschaft wohnte, erklärte: »Ich will auch eine Windhündin heirathen!« Er verschaffte sich eine solche; man zog ihr schöne Kleider an und brachte sie nach einem Zimmer. Dann kam der junge Mensch zu ihr mit seinem Stocke und schrie sie an: »Lass dieses Fell fahren, das ja gar nicht zu dir

gehört!« Dabei hieb er tüchtig mit dem Stocke auf sie ein. Das Thier aber besudelte ihn in seiner Angst mit seinem Unrathe, und als er immer derber zuschlug, da schnappte es ihm nach dem Bauche und biss ihn. Sie riss ihm den Leib auf, und er starb.

III.

Die Geschichte vom Holzfäller.

Es war einmal ein Mann, der kannte Niemand und wollte auch Niemand kennen lernen, ausser den lieben Gott. Einst ging er Holz fällen und kam draussen an einen Arganbaum. Als er mit der Axt an den Arganbaum anschlug, redete der Geist aus dem Innern des Baumes zu ihm und fragte: »Wer klopft nach mir?« Der Holzfäller versetzte: »Ich bin's im Namen Gottes und stehe dir ehrlich gegenüber.« »Ebenso sage ich«, sprach der Geist. Der Holzfäller aber begann wieder: »Meine Kinder daheim werden demnächst Hungers sterben!« Da fragte der Geist: »Was wünschest du, mein Bruder?« »Ich möchte für meine Kinder etwas zu essen haben«, versetzte der Holzfäller. Da gab ihm der Geist eine Schüssel und erklärte: »Sag' zu ihr: »»Füll' dich, füll' dich, Schüsselchen!«« — da wird sie voll Speise werden.« Der Holzfäller nahm die Schüssel mit heim und fand seine Kinder dasitzen. Seine Frau fragte ihn: »Nun, hast du etwas Holz heimgebracht?« Er antwortete ihr: »Gott hat uns etwas Gutes geschenkt!« »Was hat er dir geschenkt?« fragte sie. Er versetzte: »Er gab mir ein Schüsselchen.« Nun befahl er dem Schüsselchen: »Füll' dich an, füll' dich an, mein Schüsselchen!« Und richtig, das Schüsselchen ward voll von Speisen. Seine Kinder hatten also zu essen, und es ging ihm somit ziemlich erträglich.

Einst kam ein altes Weib zu diesen Leuten und bat sie: »Um Gottes Willen, — habt ihr etwas für mich zu essen?« Man sagte ihr: »Geh' zum Schüsselchen dort und sage zu ihm: »»Füll' dich an, füll' dich an, mein Schüsselchen!«« Die Alte ging zum Schüsselchen und sagte diese Worte zu ihm. Da wurde das Schüsselchen voll Speise für sie. Sie ass, bis sie satt war und ging dann weg. Am folgenden Tage kam sie wieder zurück und hatte ebenfalls ein Schüsselchen mitgebracht. Sie bat: »Um Gottes Willen, — habt ihr

etwas für mich zu essen?« »Geh' doch zum Schüsselchen hin!« versetzte man. Sie ging wieder zum Schüsselchen, sprach zu ihm die bewussten Worte, und ass, bis sie satt war. Das Schüsselchen nun, das sie selber mitgebracht hatte, setzte sie hin, dasjenige der Familie des Holzfällers aber nahm sie mit fort. Als man nun zu Abend essen wollte und das Schüsselchen holte und zu ihm den Spruch sagte, da wollte es nicht seinen Zauber thun. Da sprang der Holzfäller auf und zerschlug es.

Als es aber wieder Morgen wurde, gürtete sich der Holzfäller, nahm seine Axt, begab sich nach dem Arganbaume und klopfte an denselben. Der Geist fragte: »Wer klopft nach mir?« Der Holzfäller klopfte nochmals und sprach: »Ich stehe in Gottes Schutze und trete dir ehrlich gegenüber!« Da fragte der Geist: »Mein Bruder, was wünschst du?« Der Holzfäller versetzte: »Ich möchte für meine Kinder etwas zu essen haben.« Da gab ihm der Geist eine Mühle und er-
26 klärte: »Sage zu ihr: »»Thu' dein Werk, thu' dein Werk, Mühle!«« — dann wird sie anfangen zu mahlen.« Der Holzfäller nahm die Mühle mit nach Hause. Seine Frau fragte: »Hast du etwas Holz heimgebracht?« Er entgegnete: »Ich habe etwas sehr Gutes heimgebracht.« »Was hat man dir gegeben?« fragte sie. Da zeigte er ihr die Mühle und sie lebten nun von dem Zauber derselben. Eines Tages kam die alte Frau wieder und entführte ihnen auch die Mühle.

Der Holzfäller begab sich wieder zum Arganbaume und begann an denselben zu klopfen. Der Geist antwortete: »Ich stehe in Gottes Schutze und trete dir ehrlich gegenüber! Was willst du von mir?« »Ich möchte etwas für meine Kinder zu essen haben«, versetzte der Holzfäller. Da gab ihm der Geist eine Wildkatze und erklärte ihm: »Sprich zu ihr: »»Thu' dein Werk, thu' dein Werk, Katze!«« — da wird sie ihr Werk thun. Der Mann nahm nun die Wildkatze mit nach einem Bade und sprach zum Badewirthe: »Heb' mir die Katze da auf, aber sag' ja nicht zu ihr: »»Thu dein Werk, thu' dein Werk, Katze!«« Hierauf ging der Holzfäller in den Baderaum. Der Badewirth aber sprach bei sich: »Wahrhaftig, — ich muss sehen, was es mit dieser Katze für eine Bewandtniss hat!« Drum rief er: »Thu' dein Werk, thu' dein Werk, Katze!« Da begann die Katze Gold zu misten. Als nun der rechtmässige Besitzer der Wildkatze mit dem Baden fertig war und den Badewirth bat, ihm seine Katze zu

geben, da übergab ihm der eine ganz ähnliche Katze. Die nahm der Holzfäller mit heim und sprach zu ihr: »Thu' dein Werk, thu' dein Werk, Katze!« Doch die Wildkatze zauberte ihm nichts herbei, und er jagte sie fort.

Dann begab er sich wieder zum Arganbaume und klopfte wiederum an denselben mit der Axt. Der Geist antwortete: »Ich stehe in Gottes Schutze und trete dir ehrlich gegenüber! Was wünschst du?« »Ich wünsche für meine Kinder etwas zu essen«, versetzte der Holzfäller. Da übergab ihm der Geist drei Knüppelchen. »Einen von diesen Knüppeln«, erklärte er, »musst du an deine rechte Seite, den zweiten an die linke Seite und den dritten dir auf den Rücken hängen und dann sprechen: »»Thut euer Werk, thut euer Werk, ihr Knüppel!«« Der Holzfäller probirte dies, — da versetzten ihm die drei Knüppel tüchtige Hiebe und prügelten ihn halbtodt. Schnell rief er: »Ich flehe zu Gott vor dem Satan, dem verfluchten!« Da liessen die Knüppel von ihm ab. Als er sie nach Hause gebracht hatte, fragte ihn seine Frau: »Hast du etwas Holz heimgebracht?« Er antwortete: »Ich habe wieder ein schönes Geschenk mitgebracht; nämlich drei Knüppelchen. Häng' jetzt einen an deine linke Seite, einen an deine rechte und einen dir auf den Rücken und sag' zu ihnen: »»Thut euer Werk, thut euer Werk, ihr Knüppel!«« Sie machte sich sogleich daran und befestigte die Knüppel in der beschriebenen Weise auf ihrem Körper: da begannen die Knüppel ihre Arbeit und prügelten sie tüchtig durch. Sie begann laut um Hülfe zu rufen. Ihr Mann aber hatte sich unterdessen nach einer Moschee begeben. Die Kinder liefen ihm aber nach und sprachen: »Vater, unsre Mutter wird daheim zu Tode geprügelt!« »Was fehlt ihr denn?« fragte er scheinheilig. Die Kinder erzählten: »Die Knüppel walken sie jetzt durch.« Da verliess der Vater die Moschee und rief (zu Hause angekommen): »Ich flehe zu Gott vor dem Satan, dem verfluchten!« Da liessen die Knüppel von seiner Frau ab.

Die Alte, die ihnen bereits das Schüsselchen und die Mühle entführt hatte, kam abermals zu ihnen und bat sie: »Um Gottes Willen, — habt ihr etwas zu essen für mich?« Man antwortete ihr: »Wir haben hier drei Knüppelchen; von denen musst du einen an deine linke Seite, einen an deine rechte und einen auf deinen Rücken nehmen und dann zu ihnen sprechen: »»Thut euer Werk,

thut euer Werk, ihr Knüppelchen!«« Das that sie mit den Knüppeln,
und die begannen auf sie loszuprügeln. Der Holzfäller aber war
wieder nach der Moschee gegangen, damit die Alte ihre Hiebe
30 ordentlich erhalten möge. Die Kinder folgten ihm nun nach der
Moschee und berichteten ihm: »Die Muhme wird daheim zu Tode
28 geprügelt!« Der Vater ging also wieder nach Hause und fand die
Prügelei in vollem Gange. »Bei Gott«, schwur er, »ich befreie dich
nicht von diesen Knüppeln, wenn du mir nicht mein Schüsselchen
und mein Mühlchen herbeischaffst!« Sie flehte: »Bitte, bitte, befreie
mich von diesen Knüppeln! Ich werde dir die gestohlenen Sachen
sofort zurückbringen!« Ferner rief sie: »Geh' und suche sie in
meinem Hause! Sie befinden sich an der und der Stelle!« Der
Holzfäller begab sich nun selbst hin und holte die Gegenstände.
Dann sprach er: »Ich flehe zu Gott vor dem Satan, dem verfluchten!«
5 Und jetzt erst liessen die Knüppel von der Alten ab. Der Holzfäller
aber versicherte ihr: »Bei Gott! Am Tage, wo du wieder bei mir
erscheinst, lasse ich die Knüppelchen auf dich los, bis sie dich todtprügeln.«

Hierauf ging der Holzfäller zu dem Badewirthe und nahm die
Knüppelchen ebenfalls mit. »Heb' mir diese Dinger einstweilen auf«,
bat er ihn, »aber stecke sie dir ja nicht an den Körper und sag' ja
nicht zu ihnen: »»Thut euer Werk, thut euer Werk, ihr Knüppelchen!««
Der Badewirth aber machte sich trotzdem ans Werk und that mit
ihnen so (wie der Andere ihm verboten hatte). Da prügelten sie
auf ihn los und schlugen ihn fast todt. Der Besitzer der Knüppel
10 kam wieder herbei, und der Gequälte flehte: »Befreie mich von
deinen Knüppeln!« Der Holzfäller aber erwiderte: »Bei Gott! Ich
werde dich nicht von ihnen befreien, wenn du mir nicht meine
Wildkatze zurückgiebst!« Da holte der Badewirth ihm die herbei.
Nun sprach der Holzfäller: »Ich flehe zu Gott vor dem Satan, dem
verfluchten!« Dann nahm er seine Wildkatze und ging nach
Hause.

IV.

Die Geschichte von einer Ziege und ihren Kleinen.

Eine Ziege hatte Unglück und blieb in einem Wasserloche stecken. Da zog die übrige Heerde weiter und liess sie allein. Schliesslich konnte sie sich aber aus dem Loche herausarbeiten und begab sich nun nach einem Hause, das von seinen Bewohnern verlassen war. Dort warf sie zwei Zicklein. Sie ging nun auf die Weide und bekam ihre Euter voll Milch und raffte mit ihren Hörnern Heu auf. Dann klopfte sie bei ihren Kindern an. Die antworteten: »Wer klopft bei uns?« »Ich bin's«, versetzte sie, — »macht die Thüre auf! Meine Hörner tragen Heu und meine Euter sind voll Milch!«

So ging es längere Zeit fort. Eines Tages aber kam ein Menschenfresser und klopfte an das Haus, in dem sich die Zicklein befanden. »Wer klopft bei uns?« fragten sie. Der Menschenfresser erwiderte: »Macht nur die Thüre auf! Meine Euter sind voll Milch, und meine Hörner tragen Heu!« Da machten die Zicklein die Thüre auf, und der Menschenfresser frass sie auf der Stelle.

Dann kam die Ziegenmutter heim, klopfte nun auch an die Thür und rief: »Macht die Thüre auf! Meine Euter sind voll Milch, und meine Hörner tragen Heu!« Aber Niemand wollte ihr öffnen. Da stiess sie die Thür ein und kam ins Zimmer, fand aber ihre Kinder nicht vor. Sie begann zu weinen und ging fort und scharrte den Boden beim Panther. »Wer ist's, der bei mir klopft?« fragte der, — »ich habe mein Haus gegraben trotz Regen und Wind, und meine Augen sind blind dabei geworden!« Die Ziegenmutter fragte: »Hast du vielleicht meine Kinderchen weggeschleppt? Wenn du sie weggeschleppt hast, so komm' hinaus auf den Kampfplatz!« Der Panther aber versetzte: »Meine Liebe, ich habe dir sie nicht weggeschleppt!«

Nun ging die Ziege zur Hyäne und klopfte bei ihr an. Die Hyäne erwiderte: »Wer ist's, der bei mir anklopft? Ich habe mein Haus gegraben trotz Regen und Wind, und meine Augen sind blind dabei geworden!« Die Ziege fragte: »Hast du vielleicht meine Kinderchen weggeschleppt?« »Nein«, versetzte die Hyäne, »ich habe sie dir nicht weggeschleppt!«

Schliesslich kam die Ziege zum Menschenfresser und klopfte bei ihm an. Der fragte auch: »Wer ist's, der bei mir anklopft? Ich habe mein Haus gegraben trotz Regen und Wind, und meine Augen sind blind dabei geworden.« »Hast du vielleicht meine Kinderchen weggeschleppt?« fragte die Ziege. Der Menschenfresser versetzte: »Ja, die hab' ich dir weggeschleppt.« »Wenn du das gethan hast«, begann die Ziege wieder, »so komm heraus auf den Kampfplatz!« Er versetzte: »Warte ein Weilchen! Ich muss mich erst zum Kampfe mit dir fertig machen.« Der Menschenfesser setzte sich nun Hörner aus der weichen Masse der zerquetschten Argannusskerne auf seinen Kopf und trat der Ziege entgegen. Dann begann er mit ihr den Kampf; sie hatte ihn aber bald besiegt und getödtet. Ihre Kinder aber zog sie ihm aus dem Leibe heraus und ging mit ihnen nach Hause.

V.

Die Geschichte von Mois.

Es war einmal ein Mann, der war ein Dieb und Räuber. Er zeugte einen Sohn, dem gaben er und sein Weib den Namen Mois. Der Vater aber starb bald, und Mois verursachte nun seiner Mutter allen möglichen Aerger durch seine Schurkenstreiche. Als sie merkte, dass er ihr zu lästig wurde, da nahm sie ihn mit nach einer Stadt und brachte ihn zu einem Handwerker, der neue Schuhe anzufertigen pflegte. Den bat sie: »Bitte! Ich möchte gern, dass du meinen Sohn in die Lehre nähmest.« »Wie heisst du denn?« fragte dann der Meister den kleinen Mois. Der antwortete: »Ich heisse »»Wägundzerschneid««. Einst sprach der Meister: »Also, Wägundzerschneid, bleib ein Weilchen hier und verkaufe im Laden!« Als der Meister fort war, da machte sich Wägundzerschneid ans Werk und nahm die Schuhe her und schnitt sie entzwei. Schliesslich hatte er den gesammten Vorrath des Ladens auseinandergeschnitten. Als der Meister zurückkam, rief er: »Was hast du nun hier angefangen, Wägundzerschneid!?« Der Junge versetzte: »So verstand ich's!«*)

*) = ich dachte, »wäg' und zerschneid'« bezöge sich auf die Sachen im Laden hier. — Aehnlich in den übrigen Fällen.

Nun hieb der Meister auf ihn los und prügelte ihn fast zu Tode
mit seinem Stocke. Dann schickte er ihn seiner Mutter zurück.

Seine Mutter begab sich wieder nach der Stadt und übergab
ihn einem Töpfer. Zu dem sprach sie: »Bitte, lieber Töpfermeister,
nimm doch meinen Jungen in die Lehre!« »Wie heisst du?« fragte
dann der Meister den kleinen Mois. »Ich heisse »»Zerschlagund-
zerklopf««. Einst sprach der Meister: »Also, Zerschlagundzer-
klopf, verkauf' jetzt die Töpferwaaren hier!« Damit verliess der
Mann den Laden und überliess Mois den Verkauf der Geschirre.
Mois wartete, bis sein Meister verschwunden war, da nahm er einen 20
Stock her und zerschlug alle diese Geschirre. Als sein Meister
wiederkam, schrie der: »Was hast du hier losgelassen, Zerschlag-
undzerklopf?!« Der Junge versetzte: »So verstand ich's!« Nun
hieb der Meister auf ihn ein und drasch ihn halbtodt, dann schickte
er ihn zu seiner Mutter zurück.

Die brachte ihren Jungen nun zu einem Krämer und sprach zu
ihm: »Bitte! Ach, ich möchte, dass du meinen Sohn in die Lehre
nähmest, damit er ein Krämer werde.« »Wie heisst du denn«, fragte
dann der Krämer den kleinen Mois. »Ich heisse »»Mischundmeng««,
versetzte der. Einst sprach er zu ihm: »Mischundmeng, ver- 25
kaufe hier im Laden!« Der Junge wartete, bis sein Meister fort war,
und dann nahm er Schmalz und Honig, Seife, Theer und Oel her
und mischte Alles durcheinander. Als der Krämer zurückkam, schrie 32
er: »Was hast du hier angerichtet, Mischundmeng?« »So verstand
ich's«, entgegnete der Junge. Nun schlug der Meister auf ihn los
und prügelte ihn beinahe todt. Dann schickte er ihn zu seiner Mutter
zurück.

Nun schaffte die Mutter den jungen Mois zu einem Schneider,
der aus Tuch und sonstigen Stoffen Anzüge verfertigte. Zu dem
brachte die Mutter ihren Jungen und sprach: »Bitte! Ach, unter-
richte doch meinen Sohn im Schneiderhandwerk!« »Wie heisst du?« 5
fragte dann der Schneider den kleinen Mois. »Ich heisse »»Trenn-
aufundflick««, versetzte Mois. Einst sprach der Meister: »Also,
Trennaufundflick, nähe hier fleissig weiter, bis ich zurückkomme!«
Da machte sich Mois ans Werk und zerschnitt seinem Meister Alles,
was von Anzügen und Stoffen dawar. Als er Alles zertrennt hatte,
da kam sein Meister zurück und schrie: »Was hast du hier angerichtet,

Trennaufundflick?« Der Junge versetzte: »So verstand ich's.« Nun schlug der Meister auf ihn ein und schlug ihn beinahe todt. Dann schickte er ihn seiner Mutter zurück. —

Einst sprach er zu seiner Mutter: »Mutter, koch zu unserm Abendbrot doch heute Mehlmus!« Da bereitete sie ein Mehlmus zum Abendessen. Als sie das Mus heiss auf den Tisch gestellt hatte, da sagte er ihr: »Komm' her und mach' (mit deiner Hand) das Loch im Mus, wohinein das Fett gegossen wird!« Sie kam und wollte mit ihrer Hand eben in das Mus greifen, da stiess er ihr die Hand tief ins Mus hinein (und hielt sie fest). »Bei Gott«, rief Mois, »ich werde deine Hand nicht eher loslassen, als bis du mir gezeigt hast, was das Handwerk meines Vaters gewesen ist!« Da nahm seine Mutter einen Räuberknittel, in dem vierzig Nägel staken, herbei (und zeigte ihm damit, dass sein Vater ein Räuber gewesen war).

Mois kaufte sich hierauf ein Eselchen*) und steckte dem zwei Pesetas in den Hintern. Dann ritt er auf dem Esel zu Markte und traf unterwegs mit mehreren ebenfalls zu Markte ziehenden Leuten zusammen. Auf einmal mistete der Esel die beiden Pesetas vor den Augen jener Leute aus. Sofort kauften ihm sieben Leute zusammen den Esel ab und bezahlten für ihn sechzig Pesetas. Sie kauften also den Esel gemeinschaftlich. Mois aber erklärte ihnen: »Mein Esel darf nur grüne Gerste zu fressen bekommen und darf nur auf Seide schlafen.« Die sieben Käufer zogen nun das Loos darüber, bei wem der Esel zuerst des Nachts über bleiben sollte. Das Loos traf also Einen von ihnen: der fütterte das Thier mit grüner Gerste, bis es satt war und versorgte es mit seidenen Decken. Dann überliess er ihn bis zum nächsten Morgen sich selbst. Als er am Morgen nach dem Esel sah, da fand er, dass der Esel ihm die schönen seidenen Decken mit seinem dünnen Miste verdorben hatte, denn der hatte in Folge der grünen Gerste recht dünn gemistet. Derjenige, an den nun die Reihe kam, fand sich bald ein und bat: »Schaff' mir den Esel heraus!« »Hast du etwas vom Esel bekommen?« fragte er ferner. »Gewiss«, entgegnete der Erste, »es hat nicht an Glück

*) S. Seite 9, namentlich Anm. 24.

gemangelt!« Dem Zweiten erging es aber geradeso. Schliesslich hatten alle Sieben dasselbe Schicksal mit dem Esel.

Mois dachte nun bei sich: »Jedenfalls werden die Leute kommen und mich todtschlagen wollen!« Deshalb machte er sich ans Werk und füllte einen Darm mit Blut an, den er dann seiner Mutter (unter den Kleidern) an den Hals band. Er erklärte ihr: »Mutter, wenn die sieben Leute kommen, so will ich mit dir einen Zank erheucheln und dich todtstechen.« Bald kamen auch die sieben Leute zu Mois. Sie begannen gleich mit ihm einen Streit, und er wiederum begann einen (scheinbaren) Streit mit seiner Mutter und erstach sie (scheinbar). Da riefen die Andern: »Wehe dir, Mois! Warum hast du deine Mutter erstochen?« Er erwiderte: »Ihr selber, Freunde, habt mich in Verzweiflung gebracht, und meine Mutter wollte nichts vom Rückgängigmachen (des Verkaufes meines Esels) wissen! Aber wieviel gebt ihr mir, wenn ich meine Mutter wieder lebendig mache?« Die Leute antworteten: »Soundsoviel, — wenn du deine Mutter wirklich wieder ins Leben zurückbringst.« Da nahm er ein kleines Messer her und redete zu demselben: »Mach' sie lebendig, Messerchen! Mach' sie todt, Messerchen *)!« Bald stand seine Mutter wieder auf und ward lebendig.

Da sprachen die sieben Leute zu ihm: »Verkaufe uns doch das Messerchen! Wir haben beständig Zank mit unseren Weibern, und sie widersprechen uns täglich.« Schliesslich verkaufte er ihnen das Messerchen. Auch jetzt zogen sie das Loos, nämlich darüber, wer es zuerst an sich nehmen sollte. Der Erste ging hin und nahm das Messerchen mit heim. Bald hatte ihm seine Frau das Abendessen bereitet und trug es auf. Da fing er einen Streit mit ihr an, sprang auf und erstach sie, indem er ihr den Hals von dem einen Ohre bis zum andern durchschnitt. Dann redete er das Messerchen an: »Mach' sie lebendig, Messerchen! Mach' sie todt, Messerchen!« So brach der Morgen an.

Schliesslich ging es allen Uebrigen so, wie es dem Ersten ergangen war: alle Sieben hatten schliesslich ihre Frauen abgeschlachtet! Mois aber dachte bei sich: »Sie werden nun zu mir kommen!«

*) Es handelt sich hier also um ein Wortspiel: móis, der Name des jungen Menschen, bedeutet ja auch »Messerchen«.

Deshalb sprach er zu seiner Mutter: »Grab' mir ein Loch in die Erde, das so gross sei, wie ein Grab!« Sie erfüllte ihm den Wunsch. Bald kamen nun die Sieben und klopften seine Mutter heraus. Die trat zu ihnen vor die Thüre, und sie fragten sie: »Wohin ist Mois gegangen?« Sie versetzte: »Mois ist todt!« »Wo ist denn sein Grab?« fragten sie. »Da drinnen ist es«, erwiderte sie, »geht hin und seht es euch an!« Mois aber war ins Grab gekrochen und hatte eine Scheere mitgenommen. Die Leute gruben nun auf die Stelle los, wo sie seinen Kopf vermutheten und stiessen auf ein Loch in dieser Gegend. Einer kam herbei und versuchte (in das Loch) zu riechen, deshalb steckte er seine Nase hinein und wollte sehen, ob es unten schon stänke. Da schnitt ihm Mois die Nase ab. So erging es schliesslich allen Sieben. — Die Geschichte ist fertig.

VI.

Die Geschichte von der Eule.

Es war einmal eine arme Frau, die hatte einen Sohn. Sie besassen nichts als eine Ziege; die schlachteten sie und assen das Fleisch derselben. Am nächsten Morgen früh sagte der Junge: »Mutter, bringe diese Haut zu Markte!« »Mutter!« fuhr er fort, »ich will kommen um dir diese Haut abzukaufen, sicherlich wird auch ein Jude kommen und dir diese Haut abkaufen wollen, indem er dich zu betrügen sucht. Ich will dann auch kommen und die Sache für dich zu gutem Abschluss bringen. Ich will zugleich mit dem Juden herkommen und dann wollen wir bei dir auf die Haut höher und höher bieten«. So trieben sie den Preis der Haut in die Höhe, bis sie auf hundert Mitkal [*] kamen. So verkauften sie sie an den Juden, und erhielten hundert Mitkal, er und seine Mutter; sie kauften dafür Schafe.

Als er nun hinging und die Schafe hütete, traf er einmal in einem verlassenen Hause im Walde eine Eule, die schrie: »Muok«. Er fragte sie: »Wie viel hast du geboten?« Sie schrie: Muok. Er fragte: »Hundert Duros?« Sie schrie nochmals: »Muok«. Da sagte

[*] Also etwa 400 Francs; s. Marroco, das Land und die Leute v. A. v. Conring, Berlin 1884, S. 237 unten. S. auch Nachtrag (zu S. 3 Anm. 2).

er: »Gott gebe dir Glück zum Handel!«*) Er begab sich nach Hause und sagte zu seiner Mutter: »Ich habe die Schafe verkauft.« »An wen?« fragte sie. Er antwortete: »An eine Eule.« Sie rief: »Hast du schon einmal Leute gesehen, die etwas an eine Eule verkaufen?« Er erwiderte: »Ich habe sie nun an sie verkauft, und der Kauf ist abgeschlossen.« Sie fragte: »Hat sie dir denn auch Zahlung geleistet?« Er antwortete: »Ich habe mit ihr eine Frist von vierzehn Tagen vereinbart.« Als die vierzehn Tage verstrichen waren, begab er sich wieder nach jenem Hause; daselbst fand er eine Eule, die schrie: »Muok«. Er fragte sie: »Hast du das Geld hergebracht?« Sie schrie: »Muok«. Er sagte: »So gieb das Geld her!« Nun ging er mit einem Steine auf sie los; da flog sie weg. Er verfolgte sie bis zu ihrem Loche; da fand er einen Topf, der mit Duros angefüllt war. Nun nahm er sich die hundert Duros, um welche er die Schafe verkauft hatte und begab sich nach Hause; daselbst sagte er zu seiner Mutter: »Die Eule hat mir Zahlung geleistet.« »Wo denn?« fragte sie. Er antwortete: »In ihrer Wohnung?« Da fragte sie: »Kennst du denn den Weg nach dem Platze noch, wo sie dir Zahlung geleistet hat?« Er erwiderte: »Ich kenne den Weg.« Da ging seine Mutter mit ihm bis zu dem Loch der Eule; sie griffen in das Loch hinein und nahmen den Topf mit den Duros weg. Dann gingen sie nach Hause.

Hierauf nahm sie ihren Sohn her und steckte ihn in den Keller. Dann holte sie die Handmühle, holte Wasser und holte ein Sieb. Das Mehl aus der Mühle liess sie auf ihn fallen und goss Wasser durch das Sieb auf ihn. Am Morgen kamen eine Anzahl Leute und sagten zu seiner Mutter: »Lass ihn doch los!« Sie gingen hin nach ihm zu sehen und wünschten ihm guten Morgen. Er antwortete: »Guten Morgen! Gott sei gedankt für die reichen Gaben, die gestern Nacht heruntergefallen sind!« Sie fragten: »Welche reichen Gaben?« Er antwortete: »Es hat die ganze Nacht hindurch geregnet und gedonnert.« Als er wieder vernünftig wurde, holte sie ihn aus dem Kellerloch heraus; und er heirathete ein Mädchen. Und nun ist's aus. Dort habe ich sie zuletzt gesehen und bin hierher gekommen.

---

*) Damit erklärt er den Handel für abgeschlossen und lässt ihr die Schafe.

VII.

Halblorber.

Es war einmal eine Frau, die hatte gar keinen Sohn. Sie sprach bei sich: »O Gott, schenke mir doch einen Sohn! Er braucht nicht grösser als die Hälfte einer Lorber*) zu sein!« Gott schenkte ihr hierauf einen Sohn von der Grösse einer halben Lorber. Er schlief in den Schalen der Argannüsse und kam des Morgens aus der Schale hervor. Beide, — er und seine Mutter, — besassen eine Kuh. Er hütete nun die ganze Heerde (des Dorfes) und stak dabei im Leibe einer Kuh. Wenn er die Heerde an Leuten vorbeitrieb, so pflegte er ihnen dann (aus dem Kuhleibe) zuzurufen: »Gott verfluche euch, ihr Leute!« Da begaben sich (als dies wieder einmal geschah) die Leute zum Herren jener Kuh und sprachen zu ihm: »Die Kuh da musst du uns verkaufen; wir wollen sie zerlegen.« Der Mann verkaufte sie den Leuten; die zerlegten sie und suchten nun nach dem kleinen Wesen im Kuhleibe. Halblorber aber war in den Kopf der Kuh gekrochen und hatte sich in dem versteckt. Da ging der, der den Kuhkopf gekauft hatte, weg, nahm den Kopf mit und trug ihn durch eine Gasse. Auf einmal fing Halblorber im Kuhkopfe an zu reden und fragte: »Wohin soll dieser Kuhkopf kommen?« Da erschrak dessen Träger, (warf den Kopf weg) und riss aus. Halblorber hob nun den Kuhkopf auf und brachte ihn seiner Mutter. Er fand sie weinen und fragte sie: »Was ist dir, Mutter? Du weinst ja?« »Mein Söhnchen«, entgegnete sie, »die Leute haben an Alle Fleisch vertheilt, bloss ich habe nichts bekommen.« Da rief er: »Mutter, ich habe dir ja Fleisch hergebracht, ohne dafür Geld auszugeben!« —

Seine Mutter sprach zu ihm: »Hol' mir doch die Webrahmen von deiner Tante, damit ich Zeug zu einem Hemde für dich darauf spanne!« Der Kleine ging fort und holte die Webrahmen von seiner Tante. Als er dann an eine Quelle gelangte, fand er mehrere Frauen daselbst Wolle waschen. Er legte die Webrahmen neben der Quelle nieder. Nun kamen die Frauen und nahmen die Webrahmen her

*) S. die Einleitung S. 9, Anm. 25.

(um die Wolle aufzuspannen). Der Kleine wartete, bis sie die Rahmen, mit Wolle bespannt, zurückgebracht und (ein Stück) fortgetragen hatten; — da rief er: »Wo wollen denn diese schlechten Weiber mit den Webrahmen hin?« Die Frauen (die den Kleinen nicht sahen) erschraken und flohen. Halblorber aber nahm die Wolle und die Webrahmen mit sich fort.

Als er seines Weges zog, da kam ein reicher Mann auf einem Maulthiere daher, das wohlgefüllte Packtaschen und verschiedene Stoffe trug. Der Reitende fand die Webrahmen und die Wolle auf dem Wege liegen. Er stieg nun ab, hob Alles auf und sprach bei sich: »Das gehört jetzt mir.« Dann band er die gefundenen Sachen auf das Maulthier. Plötzlich fing Halblorber in den Webrahmen zu reden an und rief: »Wo will dieser Kuppler mit den Webrahmen hin?« Der Mann mit dem Maulthiere sah hierhin und dorthin (erblickte aber Niemanden). Da rief der Kleine diese Worte von Neuem. Jetzt erschrak der Mann heftig und riss aus. Halblorber nahm nun das Maulthier mit nach Hause; es trug verschiedene Kleiderstoffe.

Er rief nach seiner Mutter, und bald kam sie herbei. »Mutter!« begann er. »Ich höre«, antwortete sie. Nun sagte er: »Die Kleider, die du jetzt anhast, wirf nur ruhig in den Ofen!« Seine Mutter machte sich ans Werk und warf ihre Sachen ins Feuer. Er aber nahm dem Maulthiere die Stoffe ab und gab sie seiner Mutter; die fertigte sich daraus ein neues Kleid und zog es an. —

Eine Nachbarin von ihnen (die von diesen Begebenheiten gehört hatte) besass ebenfalls nur einen Sohn. Den liess sie einfangen*), und als er schliesslich zu ihr kam, da rief sie: »Gott verbrenne dein Haus! Sieh nur, was Alles Halblorber seiner Mutter gebracht hat!« Da ging der Junge nach dem Rübengarten und begann Rübenblätter zusammenzunähen. Schliesslich hatte er aus ihnen einen Frauenmantel zusammengenäht. Den brachte er seiner Mutter und rief: »Mutter!« Sie versetzte: »Ich höre.« Nun begann er: »Die Kleider, die du jetzt anhast, wirf nur ruhig in den Ofen!« (Sie that das,) kam wieder zu ihm, und er gab ihr den Mantel aus Rübenblättern; den zog sie an. Als sie ihre Kuh melken wollte, erblickte die Kuh

*) OG: Der Junge war ein Thunichtgut und lief stets von daheim weg.

das grüne Kraut, das die Frau angezogen hatte, und frass es ihr vom Leibe herunter. Bald hatte sie Alles aufgefressen und liess nur die nackte Frau übrig.

VIII.

Smimija.

Es war einmal ein Mädchen und ein Junge, deren Eltern gestorben waren. Sie besassen einige Schäfchen: der Junge hütete die und das Mädchen kochte das Mittags- und das Abendbrot. So zog er denn immer auf die Weide, bis sich die Heerde schliesslich vermehrt hatte, und das Mädchen herangewachsen und mannbar geworden war. Da kam einst einer von den Geistern, die wie
40 Schlangen aussehen, im Walde zum Bruder des Mädchens und fragte ihn: »Hast du eine Schwester?« »Ja«, versetzte der Junge. »Dann sage ihr«, sprach der Geist, »dass ich sie heirathen will!« Der Junge brachte dann die Heerde heim, ass aber das Abendbrot seiner Schwester nicht. Am folgenden Morgen führte er die Schafe wieder auf die Weide, trieb sie aber nach einer andern Gegend. Da erschien ihm wieder der Geist und fragte ihn: »Hast du ihr meinen Auftrag ausgerichtet?« Der Junge versetzte: »Ich habe ihr nichts gesagt, ich habe es vergessen.« Da rief der Geist: »Bei Gott, — wenn du ihr meinen Wunsch nicht mittheilst, so trinke ich noch dein Blut!« Der Junge trieb dann die Schafe heim und legte sich schlafen ohne Abendessen. Als er am nächsten Morgen die Heerde hinaustreiben wollte, fragte ihn seine Schwester: »Bruder, warum hast du gestern nicht zu Abend gegessen?« Er erwiderte: »Ach, Schwester, eine Schlange macht mir grossen Kummer!« »Was hattest du mit der Schlange?« fragte jene. Er erwiderte: »Sie kam an den beiden letzten Tagen im Walde zu mir.« Das Mädchen fragte: »Und was sagte sie dir?« Er erwiderte: »Sie fragte mich, ob ich eine Schwester besässe, und befahl mir: »»Sage ihr, dass ich sie heirathen will!«« Da erklärte das Mädchen: »Sage der Schlange nur, sie solle zu uns kommen! Sie sei willkommen!« Als der Knabe nun hinausgezogen war mit seinen Schafen, erschien ihm wieder der Schlangengeist und fragte ihn: »Hast du ihr meinen Auftrag ausgerichtet?« »Das habe ich gethan«, versetzte der Knabe, »und sie hat gesagt,

wenn die Schlange käme, sei sie willkommen.« Da ging der Schlangengeist mit dem Jungen nach dessen Hause, heirathete seine Schwester und wurde sein Schwager.

Das Mädchen gebar hierauf einen Knaben von der Schlange. Sie nannten ihn Smimija. Die Schlange aber lebte weiter mit ihnen zusammen. — Einst wandte sich das Mädchen an die Schlange und sagte ihr: »Tödte meinen Bruder!« Smimija aber merkte ihren Plan. Als der Bruder des Mädchens am Abend die Heerde heimgebracht hatte, da kam die Schlange und versteckte sich in den Datteln. Der Bruder fragte: »Giebt's für mich etwas zu essen?« »Hol' doch einige Datteln aus dem Zimmer dort!« versetzte das Mädchen. Da rief Smimija: »Ach, Onkel, die will ich schon holen!« Damit begab er sich nach den Datteln und fand in ihnen seinen Vater versteckt. »Was machst du hier, Vater?« fragte er. Der Letztere versetzte: »Mein Sohn, ich esse Datteln; ich hatte Hunger bekommen.« Smimija nahm nun Datteln und brachte sie seinem Onkel. Der ass sie.

Am nächsten Morgen führte der Bruder des Mädchens wiederum die Schafe auf die Weide und brachte sie am Abend wieder heim. »Schwester«, begann er jetzt, »giebt's etwas zu essen für mich?« Sie entgegnete: »Geh doch zur Milch, die im Schlauche dort ist!« Da rief Smimija: »Ach, Onkel, die will ich schon ausgiessen!« Als Smimija zum Milchschlauche kam, fand er seinen Vater mit dem Stricke zusammengerollt. »Was treibst du hier, Vater?« fragte er. Der erwiderte: »Weiter nichts, mein Sohn.« »Gut«, sagte Smimija, goss die Milch aus dem Schlauche und brachte sie seinem Onkel.

Am nächsten Morgen sprach die Schwester des jungen Menschen zur Schlange: »Rolle dich doch in den Kleiderhaufen dort! Wenn dann mein Bruder kommt und dich (mit den Kleidern) emporhebt, so beiss' ihn!« Dann sprach sie zu ihrem Bruder: »Lieber Bruder, nimm doch die Sachen da und wasche sie für mich!« Da kam Smimija und rief seinem Onkel zu: »Ach, die will ich schon nehmen!« Damit nahm Smimija die Kleider, in denen sein Vater verborgen war, und sagte zu seinem Onkel: »Bring' mir doch die Stöcke, die dort über dem Brunnen liegen!« Sein Onkel brachte sie ihm; Smimija legte die Kleider auf den Stein, auf dem man zu waschen pflegte, nahm einen von den Stöcken her, und begann damit auf die Schlange loszuprügeln, bis er sie getödtet hatte. Nun

brachte Smimija die todte Schlange seiner Mutter, und die that sie
einstweilen bei Seite. Gegen Abend warf sie diese ins Abendessen
hinein. Als ihr Bruder dann mit der Heerde heimkam, sprach sie
30 zu ihm: »Lieber Bruder, willst du essen?« Er entgegnete: »Jawohl,
meine Schwester.« Da stellte sie das Essen, in dem sich das Gift
befand, vor ihn hin. Jetzt sprang Smimija auf und sprach zu seiner
Mutter: »Wahrhaftig, — wenn du nicht auch von dieser Speise isst,
die du gebracht hast, so tödte ich dich!« Sie nahm einen Bissen
davon, ass ihn und starb auf der Stelle.

Nun waren nur noch Smimija und sein Onkel übrig geblieben.
Die verliessen dann den bisherigen Wohnort und zogen des Weges.
Nach einiger Zeit sahen sie den Weg sich in zwei Wege trennen
42 und fanden kurz hinter dem Scheidewege einen Baum. Sie rissen
zwei Zweige von dem Baume ab, — ein jeder nahm einen, — und
pflanzten sie in die Erde. Smimija begann nun: »Lieber Onkel, ein
jeder von uns soll einen Weg einschlagen, und wir wollen irgendwo
als Hirten Arbeit suchen!« Sein Onkel aber sprach: »Wenn du mit
deinem Dienstjahre eher fertig wirst als ich und zu den Bäumen
kommst, die wir hier gepflanzt haben, und dann den von mir
gepflanzten grün antriffst, so wisse, dass ich gleichfalls noch am
5 Leben bin; wenn du den Baum aber verdorrt antriffst, so wisse,
dass auch ich zu Grunde gegangen bin!«

Dann brachen sie auf, und zwar wählte ein jeder einen anderen
Weg. Der junge Mensch (der Onkel des Smimija) kam nach einem
Beduinendorfe und fand daselbst einen Grindkopf. Den fragte er:
»Wer braucht wohl einen Hirten?« Der Grindkopf erwiderte: »Ich.«
Doch der junge Mensch versetzte: »Ich will bei keinem Grindkopf
arbeiten!« Hiermit zog er weiter und gelangte nach einem andern
Beduinendorfe. Der Grindkopf war ihm aber nachgegangen. Als
nun der junge Mann wieder rief: »Wer braucht wohl einen Hirten?« —,
da antwortete der Grindkopf wiederum: »Ich.« Jetzt sprach der junge
10 Mann: »Nun, wenn ich Niemanden sonst finden kann, so will ich in
deinen Dienst treten.« »Es ist aber eine Bedingung dabei,« erklärte
der Grindkopf. »Ich habe nämlich eine Windhündin. Die muss mit
dir die Schafe weiden. Wenn sie auf dem Heimwege eher nach
Hause kommt als du, so soll sie ihr Futter und obendrein dein Abend-
essen bekommen.« Der junge Mann fragte: »Also bloss diese

Bedingung kommt in Betracht?« »Nein«, versetzte der Grindkopf, »ich muss mit dir noch etwas anderes vereinbaren!« »Was ist das?« fragte der Jüngling. Der Grindkopf entgegnete: »Ich habe sieben Söhne. Für einen jeden von ihnen musst du mir (täglich) ein Rebhuhn bringen!« »Recht so«, versetzte der Jüngling. (Aber noch Weiteres verlangte der Grindkopf und) sprach: »Die Palme hier vor dem Hause musst du so mit Wasser begiessen, dass du ihr Inneres von oben bewässerst. Und ferner habe ich eine alte Mutter: die musst du in einen Korb stecken, damit sie dich den ganzen Tag auf der Weide begleiten kann. Und schliesslich musst du, wenn Gäste zu mir kommen, ihnen ein rauchloses Feuer anzünden. Wer aber von uns beiden zuerst irgendwie äussert, dass er die Sache satt habe, dem soll der andere den Kopf abschneiden!« Der Jüngling erwiderte: »Recht so!«

Nun trieb er die Schafe auf die Weide und trug die alte Mutter seines Herrn mit sich herum; die hütete also auch die Schafe. Als er mit der Heerde den Heimweg antrat, da eilte ihm die Windhündin voraus und frass mit ihrem Futter auch ihm sein Abendbrot weg. Als dann die Kinder heim kamen, begann der Grindkopf: »Wo sind die Rebhühner, die ich dir zu bringen befohlen hatte?« Der junge Mensch erwiderte: »Ach, du quälst mich ja unaufhörlich!« Da schnitt der Grindkopf seinem Hirten den Kopf ab.

Smimija hatte unterdessen ein Jahr verstreichen lassen und zog wieder desselben Weges dahin, den er gekommen war. Da fand er den Zweig, den sein Onkel gepflanzt hatte, verdorrt. Er weinte und verfolgte nun den Weg, auf dem sein Onkel davongewandert war. Er gelangte ebenfalls nach dem Beduinendorfe, in dem sich der Grindkopf befand und rief ebenfalls: »Wer braucht wohl einen Hirten?« Der Grindkopf erwiderte: »Ich.« Smimija sprach darauf: »Wohlan! Wir wollen uns gegenseitig verpflichten!« Der Grindkopf begann nun: »Ich habe dir Bedingungen zu stellen: was einer von uns von dem Andern verlangt, muss der thuen, und wer irgendwie seinen Unwillen äussert, dem kann der Andere den Kopf abschneiden.« Der Grindkopf erklärte ferner: »Ich habe eine Windhündin; die wird mit dir auf die Weide ziehen. Wenn sie auf dem Heimwege eher nach Hause kommt als du, so soll sie ausser ihrem Fressen auch dein Abendbrot erhalten. Ferner habe ich sieben Söhne: du musst

(täglich) einem jeden von ihnen ein Rebhuhn mitbringen.« Smimija erwiderte: »Einverstanden!« Der Grindkopf begann von Neuem: »Ich habe eine alte Mutter. Die musst du in einen Korb stecken, damit sie mit dir auf die Weide zieht. Und wenn einmal Gäste zu mir kommen sollten, so musst du ihnen ein rauchloses Feuer anzünden.« Smimija erklärte wiederum sein Einverständniss. Der Grindkopf sprach schliesslich noch: »Ich besitze vor meinem Hause eine Palme, deren Inneres musst du von oben herab begiessen.« »Recht so«, erwiderte Smimija.

44 Smimija zog nun mit den Schafen auf die Weide. Er nahm die Windhündin und wälzte sie in einer Pfütze hin und her, bis sie wie ein Schwein aussah. Dann rief er Hirten herbei und schrie: »Lauft! Da ist ein Schwein!« Die Hirten kamen eilends herbeigelaufen und entdeckten bald die Windhündin. Sie hielten sie für ein Schwein, prügelten mit Stöcken auf sie los und tödteten sie. Hierauf schlachtete Smimija ein Zicklein und briet dessen Leber. Die alte Mutter seines Herren aber schlug er todt. Dann fing er eine Natter ein und steckte sie in einen Ledersack. Am Abend brachte er die Heerde wieder heim. Sein Herr fragte ihn: »Wo ist denn meine Mutter?« Smimija versetzte: »Ein Zicklein wollte mir sterben, drum (schlachtete ich es,) zog es ab und briet seine Leber. Deine Mutter nahm die Leber aus der Gluth und schlang sie, als sie noch heiss war, hinunter. Da blieb ihr die Leber in der Kehle stecken, und sie starb.« Der Grindkopf fragte hierauf: »Wo sind die Rebhühner?« Smimija entgegnete: »Dort im Ledersacke. Die Kinder mögen selber hingehen!« Wenn nun eines von den Kindern seine Hand in den Sack steckte, so biss die Natter zu; sie tödtete alle sieben. Dann kamen Gäste zu dem Herren des Smimija. Smimija nahm ihre Flinten her und zerschlug sie insgesammt; dann machte er ein Feuer mit Hülfe der Feuersteine der Flinten. Der Hausherr wagte nichts Anderes zu sagen als: »Gut.« Er befahl ihm dann, das ganze Haus mit weichen Decken zu belegen. Smimija nahm die Schafe her und schlachtete sie allesammt. Dann legte er ein Schaf neben das andere, bis er den Fussboden des ganzen Hauses auf diese Art und Weise belegt hatte. »Hast du es nun satt?« fragte er seinen Herrn. »Durchaus nicht!« erklärte der unverdrossen.

Als aber alles im tiefen Schlummer lag, da erhob sich der Grindkopf mit seiner Frau und floh mit ihr von seinem Hause weg. Smimija jedoch verfolgte sie und am Ufer des Meeres stiess er zu ihnen. Den Mann (der sich am Ufer zum Schlummer niedergelegt hatte) schleppte er ans Meer und warf ihn hinein; dann kehrte er wieder zu dessen Frau zurück und weckte die aus ihrem Schlummer auf. Wie die Sonne so schön war sie. Smimija heiratete sie nun und kehrte mit ihr nach dem Hause des Grindkopfes zurück. Dort blieben sie wohnen. Die Geschichte ist zu Ende!

IX.

Pfund und Halbpfund.

Es waren einmal zwei, die hiessen Pfund und Halbpfund. Sie wollten eine Dieberei unternehmen. Pfund begab sich nämlich zu seinem Kameraden Halbpfund und sagte zu ihm: »Wir wollen stehlen!« »Wo denn?« fragte der Andere. »Wir wollen uns nach der Stadt des Königs begeben«, meinte Pfund. »In der können wir nichts ausrichten« meinte Halbpfund. Der Andere aber schlug vor: »Wenn wir der wilden Taube, die hier auf den Eiern sitzt, die Eier unter dem Leibe wegstehlen können, dann können wir für sicher annehmen, dass wir auch in der Stadt des Königs etwas ausrichten werden.« Hiermit hob Pfund zwei Steinchen auf und stieg dann mit Halbpfund nach dem Neste der Taube empor. Pfund stahl der wilden Taube die Eier richtig unter dem Leibe weg und schob die Steinchen unter sie. Halbpfund entwendete aber die Eier wieder seinem Freunde Pfund. Dann stiegen beide (vom Baume) herab. Halbpfund fragte: »Wo sind denn die Eier, die du gestohlen hast?« Pfund durchsuchte seinen Busen, fand aber nichts. Da rief Halbpfund: »Hier sind sie! Ich habe sie Dir gestohlen!« Pfund entgegnete: »Jetzt können wir unser Glück in der Stadt des Königs versuchen!« »Wohlauf nach ihr!« rief Halbpfund.

Sie begaben sich nun nach der Hauptstadt und machten ein Loch in die Mauer (des königlichen Schatzhauses). Pfund kroch durch das Loch und nahm soviel Duros, als er tragen konnte, mit. Dann mauerten sie das Loch wieder zu, sodass die Wand aussah, wie vordem. Nun begaben sich die beiden nach Hause und verzehrten das gestohlene Geld. Als es mit demselben zu Ende ging,

kehrten sie wieder nach der Hauptstadt zurück und durchbrachen wieder die Wand des königlichen Schatzhauses. Pfund kroch hinein
46 und nahm soviel Duros mit, als er tragen konnte. Dann brachte er die Mauer in ihren früheren Zustand. Hierauf kehrten sie wieder heim.

Die Königstochter betrat einst das Schatzhaus: da sah sie, dass dasselbe bestohlen worden war. Sie eilte sofort zu ihrem Vater und erzählte dem: »Vater, der Schatz ist beraubt worden!« Man untersuchte nun das Schatzhaus, an welcher Stelle wohl der Einbruch verübt worden sein möchte. Da kam ein Jude herbei und erklärte: »Ich werde euch zeigen, an welcher Stelle die Diebe hereingekommen sind.« Der Jude liess nun (im Hause) ein Feuer anzünden. Die
5 Leute aber gingen die Mauer entlang und bemerkten, dass der Rauch aus einer Spalte herausdrang. Hierauf ordnete der Jude an: »Bringt mir einen grossen Krug mit Pech und einen mit Harz!« Diese setzte man ans Feuer, bis ihr Inhalt kochte und brodelte. Als nun Pfund und Halbpfund kamen und stehlen wollten, da brach Halbpfund wieder das Loch in die Mauer, und Pfund kroch dann hinein. Da fiel er in den Harzkrug und rief: »Lieber Bruder Halbpfund, leb' wohl!« Halbpfund erwiderte: »Richte deinen Kopf in die Höhe, so will ich dir auch Lebewohl sagen!« Als er dies gethan, schnitt er ihm den Kopf ab. Den Kopf aber brachte er seiner Mutter und
10 sagte zu ihr: »Wahrhaftig, — wenn du auch nur eine Thräne deinen Augen entfallen lässt, so schneide ich dir den Kopf ab!«

Am nächsten Morgen begab sich der Jude eilends nach dem Schatzhause. Da sah er einen Leichnam in dem Kruge stecken. Er ging nun zum König und meldete ihm: »Herr, — ich kann wohl auf deine Gnade rechnen, — der Anstifter der Spitzbüberei ist erwischt!« »Geh' hin und hole ihn!« befahl der König. Der Jude brachte den Körper vor den König, doch der rief: »Was soll ich mit einem Rumpf anfangen? Ich wünsche den Kopf, der berichten kann!« Der Jude versetzte: »Den werde ich dir schon noch bringen!« Der Jude ging nun wieder weg und stellte den Körper auf dem grossen
15 Platze aus, befahl aber, denselben zu bewachen.

Halbpfund machte sich sogleich ans Werk und kaufte vierzig Ziegenböcke. Auf den Hörnern der Böcke befestigte er Wachskerzen und zündete die an. Dann trieb er sie nach dem grossen Platze zu. Die Leute, die den Körper Pfund's bewachten, erschraken und

rissen aus. Halbpfund aber nahm seinen Kameraden mit fort, brachte ihn weg (nach dem Friedhofe) und begrub ihn. Dann grub er sämmtliche Gräber des Friedhofes wieder frisch auf.

Als es Morgen wurde, begaben sich die Wächter zum Könige und meldeten ihm: »Herr, — wir können wohl auf deine Gnade rechnen, — die Leute des Todtengartens sind gestern Nacht gekommen und haben ihren Kameraden abgeholt.«

Der Jude begab sich wieder zum König und sprach zu ihm:
»Du solltest mir einen Korb voll Duros geben! Diese will ich dann 20
auf der Strasse verstreuen; dann wird schon der dumme Mensch
herkommen und sie wegnehmen wollen.« Halbpfund machte sich
nun ans Werk und brachte eine Menge Kameele zusammen, denen
er die eine Seite weiss, die andre aber schwarz färbte. Diese trieb
er über die auf dem Wege umhergestreuten Duros weg, — er hatte
die Sohlen ihrer Füsse aber mit Pech bestrichen. Als er nun die
Thiere über die Geldstücke trieb, da hoben diese das Geld (mit
ihren mit Pech bestrichenen Füssen) auf und nahmen es mit fort.
Als die Wächter sich dann zum König begeben hatten, fragte der
sie: »Wo sind die Duros, über die ihr wachen solltet?« Sie ant-
worteten: »Wir haben nichts gesehen.« »Wer ist denn bei euch 25
vorübergekommen?« fragte der König. Da sagten die Wächter, die
auf dieser Seite des Weges gestanden hatten: »Schwarze Kameele
sind an uns vorübergekommen«, — während die Wächter von der
andern Seite betheuerten, es seien weisse Kameele gewesen. Der
König liess ihnen allen den Kopf abschneiden.

Der Jude kam darauf wieder zum König und begann: »Herr,
ich wünsche, dass du mir eine Kugel aus Gold herstellen lässt! Die
will ich dann irgendwohin bringen, wo jene Tölpel mit ihr spielen
werden; dann wird der dumme Mensch schon herbeikommen und
sie wegstehlen wollen.« Der König liess dem Juden eine goldene 30
Kugel anfertigen; Halbpfund aber machte sich ans Werk und stellte
eine aus Kupfer her. Als nun der Jude die Kugel aus Gold herbei-
gebracht hatte, und die Leute mit ihr ein Spiel begannen, da kam 48
Halbpfund herbei, nahm die goldene Kugel weg und schob die
kupferne an ihre Stelle. Dann begab er sich nach Hause. Als
man des Kugelspiels genug hatte, nahm der Jude die andere Kugel
mit fort: da sah er, dass sie aus Kupfer bestand! Nun begann

er zu schreien und rief: »Man hat mich vernichtet!« Dann eilte er zum König und sprach zu demselben: »Herr, — ich habe wohl Anrecht auf deine Gnade, — wie jene Tölpel mit unsrer goldenen Kugel spielten, da wurde diese zu Kupfer!« »Was hast du dann für einen Plan?« fragte der König. Der Jude erwiderte: »Ich wünsche, dass du mir einen Strauss zukommen lässest; den will ich aufs Feld führen.« Der König gab ihm den gewünschten Vogel, und der Jude übergab wiederum diesen zwei wandernden Schülern; die führten ihn auf die Weide. Der Jude aber beobachtete Alles. Da kam Halbpfund herbei und hatte eine mit Haschisch gefüllte Pfeife bei sich. Er begann nun die wandernden Schüler einzuräuchern, sodass sie von dem Haschisch betäubt wurden. Er aber führte den Strauss fort und schlachtete ihn.

Der Jude begab sich zum König und schrie laut; er rief: »Möge ich deiner Gnade theilhaftig werden! Ja, der Strauss ist weggestohlen worden!« »Was hast du für einen weiteren Plan?« fragte der König. »Herr«, erwiderte der Jude, »ich wünsche, dass du eine alte Frau mir zur Verfügung stellst!« Der König liess eine Alte rufen. Zu der sprach der Jude: »Geh, spionire in der Stadt umher, ob du bei jemandem Straussenfleisch im Besitze findest! Denn wir brauchen es für den König.« Die Alte durchforschte nun die Stadt und kam schliesslich zur Mutter Halbpfunds. Bei der entdeckte sie Straussenfleisch. Die Mutter Halbpfunds lieferte es ihr auch aus; doch in der Thür beim Weggehen traf sie mit dem Sohne zusammen, und der fragte sie: »Nun, Muhme, was treibst du hier?« »Nichts, mein Söhnchen«, versetzte sie; »blos ein wenig Straussenfleisch habe ich gesucht.« »Hast Du es bekommen?« fragte er. Sie entgegnete: »Jawohl.« Da sprach er: »Nun, so zeige mir, wieviel dir meine Mutter gegeben hat!« Die Alte versetzte: »Das hier hat sie mir gegeben, mein Söhnchen.« Da rief er: »Geh' jetzt mit mir ins Haus zurück! Ich werde dir noch mehr geben!« »Was hast du übrigens in deinem Munde?« fragte er nebenbei. Sie machte den Mund auf, — Halbpfund aber packte ihre Zunge fest an und riss sie ihr aus. Sie aber liess das Blut in ihre Hand fliessen und bespritzte damit die Aussenseite der Thür der Wohnung Halbpfunds. Halbpfund aber verzagte nicht, sondern schlachtete sofort einen Stier, füllte einen Eimer mit dem Blute des Thieres an und bespritzte sämmtliche Hausthüren in der Stadt.

Die Alte war unterdessen zum König gelangt und gab ihm durch Zeichen mit der Hand zu verstehen, was ihr geschehen war; sie erzählte ihm auf diese Art und Weise, dass ihr jemand die Zunge herausgerissen hätte, und dass sie selber das Haus des Uebelthäters mit Blut bezeichnet hätte. Der König sandte nun Polizeisoldaten aus, die in der Stadt umherziehen mussten. Doch sie fanden in der ganzen Stadt (die Hausthüren) mit Blut besprengt. Als sie wieder vor dem König erschienen, meldeten sie ihm: »Wir dürfen wohl auf deine Gnade hoffen, — ja, die ganze Stadt weist mit Blut besprengte Hausthüren auf!«

Als der Jude wieder vor dem König erschien, fragte ihn der: »Was hast du nun noch für einen Plan?« »Herr,« versetzte der Jude, »du musst mir noch ein Zugeständniss machen! Du musst nämlich ausrufen lassen, dass bei dir heute eine grosse Festlichkeit stattfinden solle, und dass alle Leute, gross und klein, willkommen seien. Ihnen werden wir Essen und Trinken vorsetzen; namentlich aber werden wir ihnen Branntwein geben. Der dumme Mensch aber, der uns alle diese Bosheiten zugefügt hat, wird (im Rausche) seine Heldenthaten ausplaudern.« Darauf ging der König ein und liess ausrufen, dass eine grosse Festlichkeit bei ihm stattfinden solle, und dass Alt und Jung ihm willkommen sei. Die gesammte Stadt folgte der Einladung des Königs. Man setzte den Gästen Speisen und Getränke vor. Der Jude aber gab ihnen beständig Branntwein zu trinken. Da begann Halbpfund (in seinem Rausche) auszuplaudern: »Ich habe den Schatz des Königs bestohlen! Ich habe die goldne Kugel weggetragen! Ich habe den Strauss fortgetrieben! Ich habe der alten Frau die Zunge ausgerissen!« Alle Thaten, die er angestellt hatte, plauderte er auf diese Art und Weise aus. Der Jude aber passte ihm auf, wartete bis er eingeschlummert war und schor ihm dann den Bart ab. Als nun Halbpfund in der Nacht aufwachte (und bemerkte, dass man ihm den Bart abrasirt hatte), da nahm er allen denen, die im Schlummer dalagen, den Bart ab, und natürlich auch dem Juden.

Am nächsten Morgen begab sich der Jude zum König und sprach zu ihm: »Ich habe wohl Anrecht auf deine Gnade! Den Anstifter aller jener Uebelthaten habe ich jetzt gekennzeichnet!« »Womit denn?« fragte der König. »Ich habe ihm den Bart abgeschoren«,

versetzte der Jude. Da fragte ihn der König: »Wo ist denn dein eigner Bart?« Als nun der Jude nach seinem Barte fühlte, fand er ihn nicht vor. Da liess ihm der König den Kopf abschneiden.

Der Sultan liess nun ausrufen, dass der, der alle jene Thaten ausgeübt habe, nur ruhig kommen solle; er sichere ihm Straflosigkeit zu. Da fand sich Halbpfund beim König ein. Er erzählte ihm Alles und sprach: »Ich darf doch deiner Gnade versichert sein, Herr! Ja, als ich bei dem Juden (so viele) Spitzbubenschlauheit entdeckte, da (wollte ich versuchen), ob er mich an Gaunerkniffen übertreffe oder ich ihn. Deshalb habe ich diese Menge von Spitzbübereien ins Werk gesetzt.«

Hierauf gab der König dem Halbpfund seine Tochter zur Frau, und Halbpfund wurde sein Schwiegersohn.

X.

Hadiduan.

Es war einmal ein armer Mann, der hatte sieben Söhne. Einst sagte er ihnen, dass er nach Mekka pilgern wolle. Da versetzten die Jungen: »Vater, wir wollen mit dir gehen«. »Wenn ihr nun aber müde werdet?« fragte er. Sie versetzten: »Vater, wir werden nicht müde werden!« »Nun, wohlauf denn!« sprach der Vater. So zogen denn die sieben Knaben mit ihrem Vater durchs öde Land. Auf einmal rief einer von ihnen: »Vater, ich bin müde geworden!« »Was soll ich nun mit dir anfangen?« sprach der Vater. Der Sohn versetzte: »Mach' mir ein Haus aus Lehm und seinen Schlüssel aus Lehm und das Schloss aus Lehm!«

Dann zogen sie weiter. Da rief ein andrer von den Jungen: »Vater, ich bin müde geworden!« »Was soll ich nun mit dir beginnen?« fragte der Vater. Der Sohn erwiderte: »Vater, mach' mir ein Haus aus Gestrüpp, und den Schlüssel und das Schloss dazu aus Gestrüpp!« Auf diese Art und Weise wurden alle die andern auch müde, und ihr Vater musste einem jeden von ihnen ein Haus herstellen: dem dritten aus Steinen, dem vierten aus Stroh, dem fünften aus Asche und dem sechsten aus Kleie.

Der Jüngste war schliesslich nur noch übrig, und auch der rief: »Vater, ich bin müde!« »Was soll ich nun mit dir machen?« fragte

auch ihn der Vater. Da versetzte der Junge: »Vater, mach' mir ein Haus aus Eisen und den Schlüssel und das Schloss dazu auch aus Eisen!« Der Vater that, wie der Junge gewünscht hatte; der bat ihn dann noch: »Grab' mir einen Brunnen und zieh' weiter!« Der Vater erfüllte ihm diesen Wunsch und ging dann weiter.

Da kam eine Hexe und frass die sechs ältesten Söhne auf; nur der Junge blieb noch übrig, der das eiserne Haus besass. Sie stiess nun gegen das eiserne Haus los, bis ihr das Gehirn aus dem Kopfe floss. Sie konnte nichts ausrichten und liess ihn deshalb allein.

Der Junge aber verliess dann das Haus und füllte draussen einen kleinen Schlauch voll Wasser; dann ging er nochmals aus und pflückte sich einen kleinen Korb voll Feigen. Das nahm er mit nach Hause. Nach einiger Zeit kam die Hexe und rief: »Hadiduan! Schnell, hol' Wasser!« »Das habe ich schon gethan«, versetzte er. Er eilte ihr nun aber heimlich voraus und liess sich in den Brunnen hinab. Er wartete ruhig, bis sie ihr (ledernes) Eimerchen hinabgelassen hatte. Das schnitt er ihr aber dann unten auf. Da rief sie: »Nur vernünftig, Schildkröte da unten! Mein Vater ist der liebe Gott!« Dann nahm sie einen Krug und füllte den mit Wasser an.

Hadiduan stieg nun aus dem Brunnen und begab sich nach seinem Hause. Da kam die Hexe wieder und rief: »Hadiduan!« »Ich höre!« versetzte er. Sie begann: »Schnell! Wir wollen Feigen pflücken.« »Das habe ich schon gethan«, versetzte er. Er eilte ihr aber schnell zu dem Feigenbaum voraus und kletterte auf denselben. Nun kam die Hexe, — die war aber einäugig. Hadiduan pflückte die reifen Feigen ab und ass sie, mit den unreifen aber warf er 52
der Hexe auf ihr krankes Auge. Da schrie sie: »Kau' doch erst die Feige!« Bald hatte er das Auge der Hexe mit einer reichlichen Menge wohlgezielter Würfe getroffen.

Die Hexe aber besass einen kleinen Esel. Sobald sie einmal weggegangen war, da stieg Hadiduan auf diesen Esel und setzte ihn tüchtig in Galopp. So ging es längere Zeit. Die Hexe begab sich zu mehreren Hirten, die Schafe und Kameele hüteten und sprach zu ihnen: »Wahrhaftig, wenn ihr mir nicht gleich eine Kugel aus Harz liefert, — und zwar jeder von euch eine, — fresse ich euch auf!« Sie versetzten: »Gute Frau, es ist aber gar niemand da, der auf unsere Heerde aufpassen könnte!« »Das will ich schon besorgen«,

versetzte die Hexe. Da gingen die Hirtenjungen hin und holten das
verlangte Harz. Die Hexe aber machte sich ans Werk und schlug
ihnen alle Schafe und die sämmtlichen Kameele kurz und klar. Als
ihr nun die Hirtenjungen die Harzkugeln brachten, da fanden sie die
ganze Heerde zu Boden gestreckt!

Die Hexe aber ging heim und strich das Harz auf den Rücken
ihres Eselchens. Hadiduan kam dann und wollte einen lustigen Ritt
auf dem Esel machen. Als er nun auf den Esel gestiegen war und
ihn in Galopp zu setzen begonnen hatte, da kam die Hexe herbei
10 und nahm den Jungen fest. Sie schleppte ihn nach Hause und sprach
zu ihrer Tochter: »Den da musst du jetzt schlachten. Ich aber will
hingehen und deine Verwandten einladen, damit sie herkommen.
Und wenn du ihn gar gekocht hast, so lass ein Därmchen von ihm
in der Wasserrinne hier zu uns hinüberschwimmen!«

Hadiduan redete nun die Tochter der Hexe folgendermassen an:
»Deine Verwandten werden nun kommen; wenn sie dich aber nicht
von deinen struppigen Haaren befreit finden, was für einen Genuss
werden sie da an mir haben?« »Gut, scheere mich!« bat das
Mädchen. Da machte sich Hadiduan ans Werk und begann sie zu
scheeren; dabei schlachtete er sie aber ab. Dann kochte er den
15 Leichnam und zog die Haut der Tochter der Hexe selber an (sodass
er ganz genau wie sie aussah). Dann liess er ein Därmchen von
ihr in der Wasserrinne zum Hause ihrer Verwandten hinüberschwim-
men. Als nun die ganze Hexensippe eintraf, da begrüsste er sie
genau so, wie es das Mädchen zu thun pflegte. Nun trug man das
gekochte Mädchen auf und begann es zu verzehren. Hadiduan aber
verliess heimlich das Haus, und als er weit genug weg war von
ihnen, da riss er die Haut des Mädchens von sich herunter, — so,
dass es die andern sehen konnten, — und rief ihnen zu: »Niemanden
anders als euer eignes Mädchen habt ihr aufgefressen! Den Hadiduan
habt ihr nicht gefressen!«

Nun verfolgten die Hexen Hadiduan bis an das eiserne Haus.
An dessen (Aussen-)Seite gingen sie dann entlang und stürzten sich
20 drauf los und stiessen darnach. Doch sie konnten nichts ausrichten
und begaben sich wieder heim. »Wir wollen lieber Feuer an das
Haus legen«, sprachen sie, »und ihn verbrennen.« Nun zündeten
sie ein Feuer an, bis das Haus anfing zu glühen; Hadiduan aber

besprengte das Eisen der Innenseite des Hauses mit Wasser, damit er nicht umkäme. Als die Hexen sahen, dass er auch so nicht sterben wollte, da sprachen sie zu einander: »Nun müssen wir zustossen, bis wir das Haus zerbrechen!« Aber sobald eine Hexe mit dem Kopfe an das glühende Haus stiess, da blieb der kleben. Schliesslich starben alle die Hexen auf diese Art und Weise.

Dann kam der Vater Hadiduans von der Pilgerfahrt zurück zu diesem Sohne. Mit ihm suchte er dann die Häuser seiner übrigen Knaben auf, fand aber, dass sämmtliche Jungen aufgefressen worden waren. Da nahm er den allein übrig gebliebenen jüngsten Sohn, den Hadiduan, mit sich und kehrte mit ihm wieder heim.

XI.

Die Geschichte von zwei Freunden.

Es waren einmal zwei Männer, die waren innige Freunde. Sie gingen einst in einem Wald spazieren, und in dem Walde, in den sie gelangten, war kein Mensch weiter. Sie liessen sich neben einem Brunnen nieder. Da geschah es durch Gottes Bestimmung, dass der Eine seinen Freund ermordete. Dann schnitt der Mörder dem Toten den Kopf ab und warf ihn in den Brunnen; den Körper ohne Kopf aber warf er ins Gesträuch. Nach einiger Zeit kam der Mörder wieder zu dem Brunnen und sah sich ihn an: da sah er (unten) 54
Pflanzen sprossen und erblickte eine Weinrebe mit Beeren. Er dachte bei sich: »Wer ist wohl würdig, diese Rebe zu erhalten?« Schliesslich sagte er zu sich: »Der König soll sie haben!«

So brachte er denn die Traube dem König, legte sie ihm vor und verbeugte sich. Da verwandelte sich die Traube in einen Menschen, verbeugte sich und verneigte sich vor dem Herrscher und sprach zu ihm: »Herr, mein Freund hier hat einst treulos an mir gehandelt und mich da und da getödtet.« Da nahm der König den, der seinen Freund so treulos behandelt hatte, fest und liess ihm den Kopf abschneiden.

XII.

Die Geschichte von einem Jungen und von einem Juden.

Es war einmal ein Junge, den liess seine sterbende Mutter verwaist hier zurück. Eine alte Frau zog ihn auf, und er gewöhnte sich an sie und nannte sie stets »Mutter«. Einst sprach er: »Mutter, ich will bei den Juden die Zauberkunst erlernen!« Diesen Plan führte er aus. Der Jude (bei dem er zu lernen begann) besass nun eine Tochter. Die gewann den Knaben lieb und er sie. Sie unterrichtete ihn in der Zauberkunst, und er hatte diese bald vollständig in sich aufgenommen.

Einst sprach sie zu ihm: »Weisst du jetzt was? Ich will dir einen Rath geben! Mein Vater wird nämlich kommen und dich fragen, ob du etwas gelernt hast; wenn du ihm aber vorlesen sollst, so geh' über die Buchstaben weg und zeige vor meinem Vater ja nicht, ob du etwas gelernt hast oder nicht!« Der Junge that, wie ihm das Mädchen geheissen. Da rief der Jude: »Geh' fort! Gott lasse dir seinen Frieden! Du hast (glücklicherweise) nichts gelernt!«

Der Junge begab sich nun wieder zu seiner Pflegemutter und sprach zu ihr: »Mutter, ich habe die Zauberkunst erlernt! Und jetzt will ich ein Windhund werden, und du kannst mich mit hinaus nehmen zu den Jägern auf die Jagd! Wenn mich aber irgend jemand dir abkaufen will, so verkauf' den Strick, an dem du mich führst, ja nicht mit!« Sie that, wie er befohlen hatte und erhielt zwanzig Duros für den Windhund. Den Strick aber hatte sie behalten und ihn nicht etwa verkauft. Der Junge kam aber in kurzer Zeit (in Menschengestalt) wieder zurück und sprach: »Die zwanzig Duros hat uns Gott geschenkt!«

Dann sprach er: »Jetzt will ich mich in ein Kameel verwandeln! Wenn du mich dann verkaufen willst, so verkaufe die Halfter ja nicht auch!« Sie that, wie er verlangte und verkaufte das Kameel für sechzig Duros, doch die Halfter nicht, — die verkaufte sie nicht.

Dann kam der Junge wieder in Menschengestalt zurück und sprach zu seiner Mutter: »Ich will mich in ein Pferd verwandeln! Du wirst mich also nach dem Markte führen und mich verkaufen;

den Zaum aber darfst du nicht hingeben!« Sie that wie er geheissen. Dann kam er wieder heim in Menschengestalt und sagte: »Mutter, ich will nun ein Maulthier werden! Führ' mich auf den Markt; doch den Zaum verkaufe nicht!«

Sie führte den in ein Maulthier verwandelten Jungen auf den Markt; da kam der Jude herbei, der ihn vordem in der Zauberkunst unterrichtet hatte. Er bot auf das Maulthier und kaufte es der Alten 25
schliesslich für zweitausend Duros ab. »Ich habe es natürlich mit dem Zaum zusammen gekauft«, bemerkte der Jude. »Nein«, erklärte die Alte, — »bloss das Maulthier!« »Doch, mit dem Zaum«, rief er wieder. Da bekam die Alte den Zank satt und gab dem Juden auch den Zaum. Der Jude nahm nun das Maulthier her und lud ihm schwere Steine auf, dann setzte er sich noch selbst auf seinen Rücken und sprach während des Reitens: »Nun, — Freundchen Muhammed, — ich hatte dich eigens unterrichtet, und nun machst du mir solche Streiche!« Dann brachte er das Maulthier nach seiner Wohnung.

Er übergab es seinem Sohne und befahl ihm: »Nimm es mit und tränke es! Aber nimm ihm ja nicht den Zaum ab!« Der Sohn 30
des Juden führte das Maulthier nach dem Bache. Er rief hierauf: »Schwester!« Seine ältere Schwester versetzte: »Ich höre!« »Sollte 56
ich dem Maulthiere den Zaum abnehmen oder nicht?« fragte er. Die Schwester rief: »Thu' das nur!« Jetzt nahm jener dem Maulthiere den Zaum ab. Der Jude guckte gerade zum Fenster heraus und sah, wie das Maulthier sich in einen Fisch verwandelte. Da ward er selbst ein kleines Fischnetz. Der Fisch ward nun ein Vogel, das Netz aber ein Falke. Beide flogen über den Palast des Königs weg. Der Vogel liess sich hinabfallen und ward ein Fingerring. Den fand die Königstochter und steckte ihn an ihren Finger.

Der in den Ring verwandelte Junge wartete nun, bis sich die 5
Königstochter zu Bette gelegt hatte. Da nahm er wieder Menschengestalt an und fing ein Gespräch mit ihr an. »Ein Jude«, so begann er, »wird dir den Ring abnehmen wollen. Doch wenn dein Vater kommt und dir befiehlt, dem Juden den Ring zu geben, so überreiche ihm den Ring nicht, sondern schleudere ihn auf den Boden!«

Bald kam denn auch der Jude und sprach zum König: »Herr, deine Tochter möge die Güte haben, mir meinen Ring zurückzugeben,

der mir abhanden gekommen ist.« Da rief der König seine Tochter herbei. Als sie vor ihm erschien, sagte er zu ihr: »Gieb dem Juden hier seinen Ring zurück!« Das Mädchen aber zog den Ring vom Finger herunter und warf ihn auf den Fussboden. Da verwandelte sich der Reif in einen Granatapfel. Der sprang vollständig auseinander. Der Jude aber verwandelte sich in einen Hahn und begann die Granatapfelkörner aufzupicken, allesammt, ausser demjenigen, in dem sich die Zauberkraft befand. Dies letzte Körnchen ward ein Messer, und dieses schnitt dem Hahne den Hals ab.

Das Messer aber verwandelte sich nun in einen Menschen. Da gerieth der König in gewaltige Verwunderung über diese Zaubereien, die sich vor ihm abgespielt hatten. Der junge Mensch sprach darauf zum König: »Du hast einmal gesagt, dass du deine Tochter nur demjenigen geben wolltest, von dem du wunderbare Zaubereien zu sehen bekämest.« Auf diese Worte hin gab der König dem Jüngling seine Tochter zur Frau, und der wurde sein Schwiegersohn.

XIII.

Die Geschichte von dem Koranschüler und dem Juden.

Es waren einmal drei Leute, die widmeten sich religiösen Studien. Sie begaben sich nach einer Stadt, besassen aber kein Geld. Da sahen sie einen Juden, der gerade einen Topf Fleisch kaufte. Der Jude besass einen Zauberring. Als sie sahen, dass jener einen Topf Fleisch kaufte, da kaufte sich der älteste von den drei Schülern ebenfalls einen. Dann brachten beide Käufer die Töpfe zu einem Garkoch; der Jude hatte aber den Zauberring in den seinigen mithineingethan. Das hatte der junge Mensch bemerkt; darum passte er auf, bis der Jude fortgegangen war und kehrte dann wieder zu dem Garkoch zurück und nahm nun den Topf des Juden mit weg. Dann holte er den Ring aus dem Topfe heraus und drehte ihn: da erschienen ihm die (an den Ring gebannten) Unholde und fragten ihn: »Was ist dein Wunsch?« »Kauft mir vierzig Brote!« befahl der Schüler. Die Geister kauften das Brot und brachten es ihm; er aber gab es seinen Kameraden. »Woher, Bruder«, fragten sie, »hast du uns dies Mittagbrot geholt?« Er versetzte: »Esst und seid ruhig!«

So hatten sie denn ihr Brot in dieser Stadt und studirten eifrig

weiter, bis sie rechte Gelehrte geworden waren. Da sprach der Aelteste der Drei zu seinen Kameraden: »Ich will die Königstochter heirathen!« Die beiden Andern versetzten: »Das kannst du nicht 58
ausführen; du hast ja gar kein Geld!« Er sagte hierauf: »Was geht das euch an?« Nun sandte er ein altes Weib zum König, und die fragte an: »Willst du deine Tochter wohl dem und dem Gelehrten zur Frau geben?« »Das muss ich mir erst überlegen«, erklärte der König. Hiermit begab er sich zu seiner Gemahlin und fragte sie: »Wollen wir unsere Tochter einem Gelehrten zur Frau geben?« »Ja«, versetzte die Königin. Nun sandte der König nach jenem; der kam bald herbei und wurde gefragt: »Kannst du wirklich das Heirathsgut meiner Tochter bezahlen?« Der Gefragte versetzte: »Was du auch verlangst, das werde ich ihr bringen.«

Da sprach der König: »Wenn du diese Kiste hier mit Duros anfüllen kannst, so soll das als Heirathsgut für meine Tochter genügen.« Der Gelehrte drehte nun seinen Zauberring und füllte den Kasten mit Duros an. »Jetzt gebe ich dir meine Tochter!« rief der König. So nahm denn nach Gottes Willen der Gelehrte die Königstochter zur Frau; der König aber überliess ihm die Hälfte seines Reiches und schenkte ihm einen Palast, der von Silber und Gold prangte.

Nach Gottes Bestimmung entschloss sich hierauf der Gelehrte, die Pilgerfahrt nach Mekka anzutreten. Er nahm seinen Zauberring her und legte ihn in einen Kasten oben hin. Dann schloss er den Kasten ab. Eine schwarze Dienerin hatte aber gesehen, wohin er ihn gelegt hatte. Dann brach der Gelehrte nach Mekka auf.

Da kam der Jude herbei als Hausirer. Er gelangte vor die Hausthüre und rief: »He, ihr Frauen! Wer kauft Pfeffer?« Nun traten die Frauen zum Juden in die Thüröffnung und der verkaufte ihnen seine Waaren. Er verkaufte ihnen eine beträchtliche Menge Seidenstoffe. Als sie ihn bezahlen wollten, da sagte er zu ihnen: »Seht doch einmal nach, ob vielleicht euer Herr einen Ring oder einen Nagel im Hause irgend wohin gelegt hat!« Die Frauen suchten nach und fanden dann schliesslich den Zauberring oben darauf im Kasten liegen. Sie gaben den Ring dem Juden und der machte sich schleunigst davon und liess den Esel vor ihrem Hause zurück.

Nach Gottes Bestimmung kam nun der Gelehrte als Pilger wieder

heim und entdeckte, dass der Ring verschwunden war. Der Pilger konnte aber den Geistern und den Menschen gebieten. Die Geister erschienen nun auf seinen Befehl und er gebot ihnen: »Holt mir meinen Zauberring von dem Juden!« Da erklärte ihm ein Geist, der wie eine Katze aussah: »Ich werde ihn dir holen!« Die Katze ging nun hin zu einer Maus und sagte ihr: »Hol' mir den Ring des Juden!« Da machte sich diese Maus und noch eine ans Werk, und sie grub mit der andern drauf los, bis sie zu dem Juden gelangte. Als sie zu ihm gelangte, fand sie ihn eingeschlafen; er hatte aber den Zauberring in den Mund genommen. Nun steckte die Maus hurtig ihren Schwanz dem Juden in die Nase; da musste dieser niesen, und der Ring entfiel seinem Munde. Sogleich nahm die Maus den Ring und brachte ihn der Katze; die Katze aber brachte ihn dem Pilger. Die Geschichte ist aus.

XIV.

Die Geschichte von Sidi Muhammed.

Es waren einmal drei Männer, die pflegten in der Stadt des Königs auf Diebstahl auszugehen. Da liess der König ausrufen: »Demjenigen, welcher noch ferner stiehlt, lasse ich den Kopf abschlagen.« Einer von ihnen hiess Sidi Muhammed, der pflegte Kohlen zu brennen, einer war Schuster und einer war Kaffeewirth. Sidi Muhammed also verkaufte Kohlen. Der König aber hatte eine Tochter; derselben liess er ein Haus bauen, jenes Haus umgab er mit vierzig Ringmauern und mit vierzig Thoren; und an jedes Thor setzte er vierzig Wächter. Sie hatte eine schwarze Sklavin; die schickte sie aus, um ihr Kohlen zu kaufen. Sie ging weg, um Kohlen zu kaufen, und kam zu diesem Zwecke zu Sidi Muhammed. Da verliebte sie sich in Sidi Muhammed und blieb lange aus, bevor sie zu ihrer Herrin zurückkehrte. Als sie nun wieder zu ihrer Herrin kam, fragte diese: »Was hat dich abgehalten, zu kommen?« Sie antwortete: »Ich wünsche, dass du mir im voraus Verzeihung gewährst.« Jene sprach: »Ich gewähre dir Verzeihung. Erzähle mir, was dich zurückgehalten hat.« Sie sagte: »Wenn ich mich frage: giebt es überhaupt etwas, was dich an Schönheit übertrifft, so muss ich sagen: es giebt etwas, was dich an Schönheit übertrifft.« »Wo ist dies?« fragte jene;

»auf, zeige es mir!« Sie ging mit ihr bis hin zu Sidi Muhammed. Da verliebte sie sich in ihn, aber sie kehrte ganz trotzig um und spuckte verächtlich gegen ihn aus. Als die Sonne untergegangen war, ass er sein Abendbrot; dann gürtete er sich und lud seine Strickleiter auf; damit begab er sich an das äusserste Thor des Königspalastes. Er legte die Leiter an und stieg hinauf. Er ging zum zweiten Thor hinein und legte die Leiter wieder an, so ging er bis zum vierzigsten Thore, obwohl an jedem derselben vierzig Wächter standen; so stieg er hinauf zur Prinzessin im Balconzimmer. Er fand, dass eine Kerze an ihrem Kopfende und eine zu ihren Füssen brannte; er aber wickelte sie ins Bettuch und lud sie auf. So durchschritt er die vierzig Thore, an deren jedem vierzig Wächter standen; aber es erwachte von ihnen kein einziger. Er brachte sie nach seiner Wohnung; daselbst weckte er sie aus dem Schlafe. Er forderte sie auf: »Iss doch«; sie aber antwortete: »Nein, ich mag nichts essen.« Er sagte: »Doch, du musst essen gegen deinen Willen.« Da ass sie das Vorgelegte gegen ihren Willen; dann machte er sie trunken. Hierauf brachte er sie wieder weg; er kam durch die vierzig Thore und legte sie wieder auf ihren Platz im Balkonzimmer; eine Kerze zündete er an ihrem Kopfende und eine zu ihren Füssen an und ging hinaus und schritt durch die vierzig Thore.

Als es Morgen wurde, sass sie weinend da, und wie nun die Sklavin kam, sagte sie zu ihr: »Geh', du Mulattenmädchen, und sage meinem Vater, — Gott lege Fluch auf dich und auf dein Reich — gestern Abend hätte ich ein Fleischgericht gegen meinen Willen essen müssen.« Da ging die Sklavin zu ihrem Vater und richtete ihm aus: »Meine Herrin lässt dir sagen: Gott lege Fluch auf dich und dein Reich! Gestern Abend habe ich ein Fleischgericht gegen meinen Willen essen müssen.« Da begab sich der König zu seiner Tochter und fragte sie: »Was fehlt dir?« Da sagte sie: »Ich habe gestern Abend gegen meinen Willen ein Fleischgericht essen müssen.« Er fragte sie: »Weist du, wo der Betreffende ist?« Sie erwiderte: »Die Sklavin wird dir ihn weisen.« Da schickte er nach der Sklavin und diese kam. Er fragte sie: »Weisst du, wo jener wohnt, der Kohlen verkauft?« Sie erwiderte: »Ich weiss es.« Er befahl: »So geh und hole ihn.« Da begab sie sich zu ihm, um ihm Kohlen

abzukaufen. Nachdem sie dies gethan, sagte sie zu ihm: »Komm mit mir nach Haus; ich will dir das Geld geben.« Da gürtete er sein Schwert um und begab sich hinein zum König. Er verneigte
62 sich vor ihm und verneigte sich vor dem Chalifen. Jener aber schickte nach seiner Tochter, und als seine Tochter zu ihm gekommen war, fragte er sie: »Ist das derjenige, der dir diese Schande angethan hat?« Sie erwiderte: »Der ist es.« Er fragte sie: »Soll ich ihm den Kopf abschlagen oder ihn ins Gefängniss werfen lassen?« Sie aber erwiderte: »Nein, ich möchte ihn heirathen.« Da heirathete sie ihn, und er wurde der Schwiegersohn des Königs.

Nachdem er zwanzig Tage in Freuden zugebracht hatte, ging er einmal zu seinen Freunden und forderte sie auf: »Liebe Freunde, kommt doch zu mir!« Sie erwiderten: »Das wird uns doch hoffentlich nicht schaden, dass du der Schwiegersohn des Königs geworden bist? Gott füge es für uns und für dich zum Guten!« Er antwortete ihnen: »Wahrlich, ich lasse nicht von euch.« Hierauf stieg er vom Pferde ab und gab es seinem Gefolge; dann gingen sie zu drei ihrer Wege, bis sie in eine Stadt gelangten. Darin fanden sie ein Haus, das ganz besetzt war mit Silber und Gold; dasselbe wurde jede Nacht für fünfzig Unzen*) verkauft; aber wer darin zu übernachten wagte, erlebte den Morgen nicht. Da machten sie sich daran, es zu kaufen und kauften es um fünfzig Unzen; sie machten es schriftlich bei Notaren ab: wenn wir darin den Morgen erleben, so behalten wir das Haus als erkauftes Eigenthum. Hierauf kauften sie ein Stück Fleisch von einer alten Kuh, brachten es nach dem Hause und legten es dort hin. Dann hielten sie abwechselnd Wache. Als zwei Drittel der Nacht vergangen waren, guckte ein (siebenköpfiger) Unhold aus dem Brunnen heraus; da lief Sidi Muhammed hin, nahm sein Schwert und kauerte an der Oeffnung des Brunnens auf die Knie nieder. Als der Unhold herauskommen wollte und seinen Kopf hervorstreckte, versetzte ihm Sidi Muhammed einen Hieb mit dem Schwerte; er hieb ihm einen Kopf ab und brachte ihn seinen Gefährten. Als es Morgen wurde, holten sie ein Hanfseil; Sidi Muhammed aber sagte zu ihnen: »Ich will zu ihm hinunter.« Da liessen sie ihn hinab; unten angelangt, stiess er auf eine unterirdische Stadt

*) Eine Unze ist $^1/_{10}$ Mitḳāl (vgl. Anm. S. 98).

und fand daselbst sieben Kuppelbauten; in jeder derselben befand sich ein Mädchen (schön) wie die Sonne. Er trat bei dem ersten jener Mädchen ein; da fragte sie ihn: »Wohin willst du?« Er antwortete: »Ich suche den Unhold.« Sie sagte: »Du kannst ihn nicht bezwingen.« »Ja freilich kann ich ihn bezwingen«, antwortete er. Sie sprach: »Willst du mir das Versprechen ablegen, dass du mich heirathest, wenn du ihn tötest?« Er erwiderte: »Ich verspreche dir bei Gott, wenn ich ihn töte, will ich dich heirathen.« Er aber that ihr Gewalt an, und sie wurde von ihm schwanger. Hierauf ging er hin zu jenen anderen sechs Mädchen und schliesslich kam er zum Unhold. Er forderte ihn auf: »Auf, lass uns zusammen kämpfen.« »Auf«, sagte jener. Da erhob sich der Unhold, und sie kämpften eine Weile mit einander. Sidi Muhammed aber schlug auf ihn los; sechs Köpfe hatte er ihm schliesslich heruntergehauen. Da rief jener: »Noch einmal!« *) Er aber antwortete: »Nur das grobe Sieb thut etwas zum zweiten Mal.« Als er den Unhold vollends getötet hatte, beförderte er nun die Mädchen aus dem Brunnen hinauf; alle Mädchen beförderte er hinauf; schliesslich blieb nur noch jene seine erste Geliebte unten. Sie sagte zu ihm: »Steig du zuerst hinauf!« Er antwortete: »Nein, steig du zuerst hinauf!« Nun fragte sie ihn: »Wer ist denn oben? Ist es dein Vater oder sind es Freunde von dir?« Er antwortete: »Freunde von mir.« Da sagte sie: »Die wollen verrätherisch an dir handeln.« Er erwiderte: »Gott bewahre!« Sie aber sprach: »Habgier führt zu Schandthaten.« Hierauf gab sie ihm einen Zauberring und sprach: »Lass mich hinauf!« Da liess er sie hinauf. Er aber wälzte einen Mühlstein (unten) in den Schacht; dann rief er: »Zieht mich hinauf!« Da zogen sie den Mühlstein empor bis zur Mitte; dann liessen sie ihn los, weil sie dachten, er sei es. Nachdem er drei Tage in jenem Brunnen zugebracht hatte, 64
drehte er den Ring. Da sprach zu ihm der Unhold: »Was wünschest du? Sidi Muhammed!« Er antwortete: »Mache mich zuerst satt!« Da machte er ihn satt. Dann sprach er: »Bring mich mit einem Mal hinauf.« Da brachte er ihn hinauf.

Gott fügte es aber, dass jenes Mädchen ein Kind bekam. Sie gebar einen Knaben; dieser aber weinte fortwährend von dem

*) S. Nachträge.

Augenblicke an, da er zur Welt kam. Da fügte es Gott, dass sein Vater ein Tamburin mit sich nahm und so zu dem Lagerplatz der Herde ging. Da kam gerade jenes Mädchen zu den Kühen jener Herde und rief dem Manne zu: »O du mit dem Tamburin! Ich wünsche, du möchtest meinem Knaben eins vortrommeln, damit er stille ist.« Sie traf mit ihm ein Abkommen auf fünfzig Duros für den Monat. Da begann er ihm das Tamburin zu schlagen und der Junge wurde still. Sie kamen mit einander ins Gespräch; endlich fragte er sie: »Kannst du dich auf mich besinnen?« Sie sagte: »Woher bist du?« Er antwortete ihr: »Ich bin derjenige, der dich aus dem Brunnen befreit hat.« Hierauf fragte er: »Wo ist denn der Schuster hingekommen?« Sie antwortete: »Er ist in die Moschee gegangen, um die Waschung zu vollziehen.« Hierauf kam der Schuster und sagte: »Aha, du auch hier, Sidi Muhammed?« Dieser aber sagte: »Ihr habt einen Verrath an mir begangen, wie ihn nur schlechte Männer begehen!« Hiermit tötete er ihn. Dann heirathete er das Mädchen und wohnte in dem Hause, das ganz mit Silber und Gold besetzt war. Und nun ist's aus.

XV.

Scheddad.

Scheddad war noch jung — die Leute der Vorzeit waren (allesammt) Rinderhirten — und pflegte seinen Bekannten die Kälber zu hüten, während man die Kühe molk; als Lohn hierfür gab man ihm das Brot, das er zum Essen nöthig hatte. Dann wuchs er heran und hütete die ganze Herde der Leute. Er besass auch eine kleine Hündin.

Als er so dahin lebte, kamen einst drei Gelehrte zu ihm, die sagten; »Scheddad!« »Ich höre«, antwortete er. Jene begannen wieder: »Möchtest du wohl die Gelegenheit etwas zu gewinnen benutzen, wenn Gott sie dir gibt?« Er versetzte: »Ich möchte schon etwas gewinnen, wenn mir Gott die Gelegenheit dazu gäbe!« »Dann geh' in diese Höhle hier hinein!« sprachen nun die drei Gelehrten, und der älteste von ihnen sagte ihm noch: »Bring' mir den Ring und die Schachtel, die auf dem so und so aussehenden Kasten liegen!« Scheddad machte sich auf und ging in die Höhle hinein, während

die drei Männer über ihm Zauberformeln sprachen. Er fand auch richtig den Ring und die Schachtel, steckte sie aber in seinen alten Burnus. Dann begab er sich wieder nach der Oeffnung der Höhle und steckte seinen Burnus voll Duros. Als er draussen war, gab er dem (ältesten) Gelehrten die Duros. »Wo ist denn aber der Ring und die Schachtel?« fragte der. Scheddad versetzte: »Ich habe nichts gefunden.« Da zogen die Drei ab und gaben ihm kein Geschenk.

Scheddad nahm nun die Schachtel her und bestrich mit ihrem Inhalte das eine Auge seines Hündchens; da begann das Thier den Boden aufzuscharren und die verborgenen Schätze ans Tageslicht zu bringen, Duros und Gold. »Ja, ich werde reich werden!« rief Scheddad und brachte die Kuhherde zu ihren Besitzern, mit den Worten: »Nichts weiter von meinem Lohne!« Dann drehte er den erwähnten Zauberring um, und sogleich erschienen ihm sieben Unholde. Die fragten ihn: »Was willst du von uns, Scheddad?« Er versetzte: »Errichtet mir einen Palast, der reich mit Silber und Gold ausgestattet sei! Und zwischen dem einen Eckthurme bis zum nächsten muss eine Entfernung von vierzig Tagereisen liegen! Ferner bringt mir Fünfzig von jedem Dinge, das sich auf der Welt vorfindet!«

Die Unholde erfüllten ihm seinen Wunsch. Da erklärte er: »Ich bin der Herrgott!« Er ward also zum Frevler. Nun kam der Teufel zu ihm in der Gestalt eines alten Mannes. »Scheddad«, sagte er, »du bist zum Frevler an Gott geworden! Drum thue Busse!« *) 66
Doch Scheddad entgegnete: »Ich bin der Herrgott!« Da sprach der Teufel: »Wenn du der Herrgott bist, so knete doch den Lehm hier und bilde ihn zu einem Menschen!« Scheddad knetete den Lehm, konnte aber keinen Menschen daraus bilden. »Thu' Busse, Scheddad!« sprach der Teufel wieder. Doch Scheddad versetzte: »Das will ich mir erst überlegen.«

Hiermit drehte er wieder seinen Zauberring um, und sogleich erschienen ihm die sieben Unholde. Er rief ihnen zu: »Warum knetet ihr Lehm und könnt keinen Menschen daraus machen?« Sie versetzten: »Scheddad, wir sind bloss deine Diener, aber der Herrgott

*) Vielleicht ist statt des Teufels irgend ein Erzengel gemeint; unser Erzähler wird die Erzählung verändert haben.

sind wir nicht!« »Wahrhaftig«, rief da Scheddad, — »wenn ihr mir nicht einen Menschen erschafft, so schneide ich euch den Kopf ab!« Die Unholde antworteten wieder: »Scheddad, wir sind nicht der Herrgott!« dann verliessen sie ihn.

Nun kam der Teufel wieder und sprach: »Thu' Busse!« »Ich thue keine Busse«, erwiderte der Frevler, »ich bin der Herrgott!« Da fragte der Teufel: »Wenn nun der liebe Gott deine Seele hinwegnimmt (, wie dann)?« Scheddad entgegnete: »Er mag ruhig meine Seele nehmen!« Dann verliess ihn der Teufel.

Scheddad aber begab sich hinauf in ein Zimmer und verbarg sich in einer Lade. Hierauf kam ein Geist und sprach zu ihm: »Thu' Busse!« »Nein«, versetzte Scheddad. »Da werde ich deine Seele nehmen!« rief nun der Geist. Scheddad antwortete: »Nimm sie nur ruhig!« Doch der Geist versetzte: »Ich will dir noch eine Frist geben, nämlich drei Tage, und heute nicht mitgerechnet. Wenn du da noch Busse thust, so magst du in diesem Glücke weiterleben, das dir Gott geschenkt hat.« Der Geist verliess ihn; Scheddad aber liess die drei Tage ruhig verstreichen und kam nicht (vor Gottes Thron). Da kam der Satan zu ihm und sprach zu ihm: »Scheddad, ich will dir einen Ort zeigen, wo du dich verstecken kannst!« »Wo denn?« fragte der Andere. Der Satan versetzte: »Geh' zu diesem toten Thiere hier und kriech' in seinen Körper hinein! Wenn dann der Geist zu diesem Aase kommt und den Gestank riecht, wird er umkehren.«

Scheddad, der immer nur Seide als Kleidung trug, fand nun das Aas voller Würmer. Da drückte er seine Augen zu und kroch so in den toten Leib hinein. Doch der Geist fand ihn und sprach: »Ich will deine Seele nehmen!« »Nimm sie!« sprach Scheddad. Da nahm der Geist seine Seele, und Scheddad starb.

Seinen Besitz aber nahm Gott weg. Dann kam der Westwind und blies, und der Ostwind kam und blies, bis sie das Haus ganz (mit Sand) verschüttet hatten. —

Man berichtete dem König Salomo von diesem Palaste. Da nahm er sein Heer mit — Salomo herrschte bekanntlich über alle Vögel — und liess die Vögel herbeikommen. Alle fanden sich ein; nur die Eule blieb aus. Da schickte er nach ihr, und sie kam herbei. Er fragte sie: »Eule, was hat dich abgehalten, zu mir zu

kommen?« »Verzeihe mir!« versetzte die Eule. »Gut, ich verzeihe dir«, sprach Salomo, »aber erzähle mir, was dich zurückgehalten hat!«

Da fragte die Eule: »Ist die Nacht oder der Tag länger?« »Nun, was ist länger?« fragte Salomo. Die Eule erklärte nun: »Herr, der Tag ist länger als die Nacht.« »Wie hast du das gefunden?« fragte der König. Sie versetzte: »Mondenschein ist ja doch wie Tageslicht.« »Das ist richtig!« rief Salomo.

»Was hast du sonst noch zu sagen?« fragte er hierauf. Die Eule erwiderte: »Wir wollen etwas ausrechnen! Giebt es mehr Tote oder Lebendige?« Salomo fragte: »Wie ist es also?« Die Eule versetzte: »Es giebt mehr Lebendige als Tote.« »Warum denn?« fragte der König. Die Eule erklärte nun: »Wenn manche auch tot sind, so redet man doch noch auf der Welt von ihnen, als ob sie nicht tot wären!« »Das ist richtig«, versetzte Salomo.

»Und ferner?« begann Salomo von neuem. Die Eule erwiderte: »Wir wollen etwas ausrechnen! Giebt es wohl mehr Weiber als Männer.« »Wie ist's damit?« fragte Salomo. Jene versetzte: »Es giebt mehr Weiber als Männer.« »Wie so denn?« — »Nun, viele Männer, die geheirathet haben, hat ihre Ehehälfte auch zur Frau gemacht!« »Da hast du sehr Recht!!« versetzte der Salomo. Er selber nämlich musste aus dem Gefieder der Vögel Kleider für seine Gattin anfertigen lassen. »Ja, du hast sehr Recht!!« rief er nochmals und entliess die Vogel- 68
schaar. Er fragte sie aber noch: »Kennt ihr das Haus des Scheddad?« Die Vögel versetzten: »Keiner von uns kennt das Haus, ausgenommen ein ganz alter Vogel.« »Sendet nach ihm!« befahl nun Salomo. Man schickte nun zwei Vögel aus und die hatten ihn bald gefunden. Sie nahmen ihn auf den Rücken und brachten ihn zum König Salomo.

Salomo fragte ihn nun: »Kennst du das Haus des Scheddad?« Der Vogel versetzte. »Wenn du mir meine Federn wiedergiebst (, so kann ich es auffinden).« Salomo strich mit der Hand über des Vogels Körper, und der nahm einen Stein mit, flog in die Luft empor und liess dann den Stein aus der Luft niederfallen: da fiel der Stein schneller hinab als er und schlug (eher) auf den Boden.

»Du hast mir nämlich mein Augenlicht noch nicht wiedergegeben«, sprach der Vogel. Da strich der König ihm wiederum über den Körper und gab ihm sein Augenlicht wieder. Der Vogel flog nun in die Luft empor und nahm einen Stein mit hinauf in die Höhe.

Nun liess er abermals den Stein fallen: jetzt gelangten beide, der Vogel und der Stein, zu gleicher Zeit auf den Boden.

Der Vogel aber begab sich zu Salomo zurück und erklärte ihm: »Du hast mir meine Stärke noch nicht zurückgegeben.« Der König strich ihm wieder über den Körper und gab ihm seine Stärke wieder. Der Vogel hob abermals einen Stein auf und flog in die Luft empor. Dann aber kam er dem Steine zuvor und gelangte (eher) zum Boden als dieser. Jetzt sprach der Vogel: »Hier befindet sich das Haus des Scheddad!« Salomo befahl nun: »Blase nur zu, Westwind! Blase nur zu, Ostwind!« Bald hatten sie (den Sand, der über dem Hause lag, weggeblasen und) das Haus ans Tageslicht gefördert.

Salomo betrat nun diesen Palast und wanderte ein volles Jahr in ihm umher, sein Heer aber liess er unterdessen beinahe verhungern und verdursten. In dieser Noth sprach ein Würmchen: »Ich will hingehen und mich nach ihm erkundigen.« Nun kam das Würmchen herbei und kroch in den Zauberstab des Königs Salomo. Es frass den Stab Salomos an, kroch im Stabe in die Höhe bis zu dessen Hälfte und zerfrass ihn. Da starb der König Salomo; er stürzte zu Boden und war todt.

XVI.

Die Geschichte vom heiligen Abdelkader.

Es war einmal, lieber Zuhörer, ein Mann; der war reich; auch hatte er einen Sohn. Dieser ritt einmal mit seinem Vater auf einem Maulesel spaziren durch das grüne Gras. Da trafen sie den heiligen Abdelkader unterwegs dasitzen; der jagte dem Maulesel einen Schreck ein, und es warf sie ab. Da ging jener Mann hin und versetzte ihm eine Ohrfeige. Dann bestiegen sie ihr Maulthier und kehrten nach Hause zurück. Hierauf wurde der Mann krank und starb; auch die Reichthümer hatte Gott weggenommen. Da weinten sie, der Sohn und seine Mutter. Sie sprach zu ihm: »Mein Sohn, sicher ist es irgend ein Heiliger, der euch hat schädigen wollen.« Er antwortete: »O Mutter! wir haben einmal unterwegs einen zerlumpten Bettler getroffen, der jagte unserem Maulesel einen Schreck ein und machte uns herunterfallen; da versetzte ihm der Vater eine Ohrfeige.« Sie fragte ihn: »Kennst du ihn noch?« Er antwortete: »Ja, ich kenne

ihn.« »So gehe ihn herholen!« sagte sie. Da ging er ihn holen. Jetzt gaben sie ihm ein Nachtquartier und behandelten ihn gut; auch fragten sie ihn: »Wer bist du denn?« Er erwiderte: »Ich bin der heilige Abdelkader.« Nun sagte der Sohn: »Ich wünsche, du mögest mich in dieselbe (glückliche) Lage versetzen, in der sich ehedem mein Vater befand.« Da gab er ihm ein kleines Netz und befahl ihm: »Geh und breite es aus! Gott wird dir schon aus der Noth helfen.« Er breitete das Netz aus, und dasselbe fing einen Vogel. Da brachte er den Vogel heim und sagte: »O Herr, hier habe ich einen Vogel heimgebracht.« Jener sprach: »Geh und bringe ihn in den Königspalast, und wenn du dort mit dem Wesir zusammentriffst, und dieser dich fragt: »»Für Geld oder als Geschenk?««, so antworte ihm: »»Für Geld!«« Der Wesir bot ihm hundert Mitkal; er aber ging weiter und schenkte den Vogel dem König; der gab ihm einen Haufen Duros. Dann ging der Junge nach Hause. Als der Wesir zum König kam, sagte er ihm: »O Herr! wenn jener dir den Bruder (des Vogels) bringt, was soll dann mit ihm geschehen?« Schliesslich entschied sich der König, nach dem Jungen zu schicken, und als der kam, befahl er ihm: »Du sollst auch noch den Bruder des Vogels herbeischaffen!« Er begab sich zum heiligen Abdelkader und sprach: »O Herr! wie soll ich's anstellen, um seinen Bruder herbeizuschaffen?« Dieser antwortete: »Geh nur hin, und Gott wird dir schon aus der Noth helfen! Geh und breite dein Netz an derselben Stelle aus!« Da breitete er das Netz an derselben Stelle aus und fing den Vogel. Er brachte ihn dem Heiligen und sagte: »O Herr! da ist er.« Jener befahl ihm: »Geh und bringe ihn dem König, und Gott wird dir aus der Noth helfen! Du wirst (zuerst) mit dem Wesir zusammentreffen; wenn er dich dann fragt: »»Für Geld oder als Geschenk?««, so antworte ihm: »»Für Geld!«« (Da ging er hin und brachte ihn in den Palast.) Er traf zuerst mit dem Wesir zusammen, der fragte ihn: »Für Geld oder als Geschenk?« Er antwortete: »Für Geld.« Da ging er weiter und schenkte den Vogel dem König; der gab ihm einen Haufen Duros. Als der Wesir zum König kam, sprach er zu ihm: »Herr, Herr! Wenn der Junge dir die Mutter der Vögel bringt, was soll dann mit ihr geschehen?« Schliesslich entschied sich der König, nach dem Jungen zu schicken, und als er kam, befahl er ihm: »Du musst ihre Mutter herbeischaffen.« Er begab sich wieder zum

heiligen Abdelkader und sprach: »O Herr! wie soll ich's anstellen, um ihre Mutter herbeizuschaffen?« Er antwortete: »Geh und breite das Netz an derselben Stelle aus, und Gott wird dir aus aller Noth helfen!« Da breitete er das Netz aus, dasselbe fing die Vogelmutter. Er brachte sie dem heiligen Abdelkader; der befahl ihm: »Geh und bringe sie dem König, und Gott wird dir aus aller Noth helfen! Du wirst mit dem Wesir zusammentreffen; wenn er dich fragt: »»Für Geld oder als Geschenk?«« so antworte ihm: »»Für Geld!«« Da ging er hin und brachte die Vogelmutter in den Palast. Er traf mit dem Wesir zusammen; der fragte ihn: »Für Geld oder als Geschenk?« Er antwortete: »Für Geld.« Da ging er hin und schenkte den Vogel dem König; der gab ihm einen Haufen Duros. Als der Wesir zum König kam, sagte er zu ihm: »Herr, Herr! Wenn er dir den Vater der Vögel bringt, was soll dann mit ihm geschehen?« Da entschied sich der König, nach dem Jungen zu schicken; als er gekommen war, sprach er: »Du musst den Vater derselben herbeischaffen.« Er begab sich zum heiligen Abdelkader; der wies ihn an: »Gehe und breite das Netz an derselben Stelle aus, und Gott wird dir aus aller Noth helfen!« Er ging hin und breitete das Netz aus; da fing er den Vogelvater. Er brachte ihn dem heiligen Abdelkader; der befahl ihm: »Geh und bringe ihn dem König! Du wirst mit dem Wesir zusammentreffen; wenn er dich fragt: »»Für Geld oder als Geschenk?«« so antworte ihm: »»Für Geld!«« Er traf mit dem Wesir zusammen; der fragte ihn: »Für Geld oder als Geschenk?« Er antwortete: »Für Geld.« Als der Wesir zum König kam, sagte er zu ihm: »Herr, Herr! Wenn der Junge dir nun die Eigenthümerin der Vögel bringt, was soll damit geschehen?« Der König entschloss sich, nach jenem Knaben zu schicken, und als der zu ihm kam, sprach er: »Du musst mir die Eigenthümerin der Vögel herbeischaffen.« Der Junge sagte: »Gieb mir drei Tage Frist.« Er begab sich zum heiligen Abdelkader und fragte ihn: »Herr, Herr! Wie soll ich's anstellen, dass ihre Herrin herbeikommt?« Jener antwortete: »Geh und sage dem König, der Wesir soll dir ein Schiff aus Silber bauen lassen, dessen Masten aus Gold und dessen Segel aus Seide seien; schliesslich wird dem König kein Geld übrig bleiben; alles Geld wird der Wesir haben.« Da befahl der König dem Wesir: »Du sollst mir ein Schiff aus Silber bauen lassen, dessen Masten aus Gold und dessen Segel aus Seide

sind.« Der Wesir liess es bauen. Dann schickte der König nach dem Jungen, und als er zu ihm kam, sagte er zu ihm: »Das Schiff ist 72
fertig.« Jener sprach: »Ich bitte dich, du mögest mir gestatten zu thun, was ich will.« Er antwortete: »Ich gewähre dir dies.« Da begab sich der Knabe zum heiligen Abdelkader und sagte ihm: »Herr, Herr! Das Schiff ist fertig.« Nun wies dieser ihn an: »Gehe und sage dem König, dem Wesir solle der Kopf abgeschlagen werden!« Er ging zum König und sagte zu ihm: »Herr, dem Wesir soll der Kopf abgeschlagen werden!« Da liess er dem Wesir den Kopf abschlagen. Hierauf liess der Knabe das Schiff vom Stapel und reiste nun auf dem Meere hin bis an das Thor eines Gartens. Da kam eine Jungfrau heraus; als diese das Schiff erblickte, das mit Silber und Gold überzogen war, kam sie und betrat es. Da lenkte er das Schiff um, bis es fast wieder ans Ufer gelangte; aber jene liess ihren Fingerring ins Meer fallen. Der Knabe brachte sie dem König, und der König wollte sie heirathen. Sie aber sprach: »Du darfst mich nicht heirathen, ausser wenn du mir meinen Fingerring herbeischaffst.« Da schickte der König nach dem Knaben und befahl ihm: »Du musst mir den Fingerring herbeischaffen, welcher der Jungfrau entfallen ist.« Er antwortete: »O Herr, ich bitte, dass du mir eine Frist gewährest.« Er gewährte ihm die Frist. Da begab er sich zum heiligen Abdelkader und fragte ihn: »Herr, Herr! Wie soll ich's anstellen, um den Ring mitten aus dem Meere herbeizuschaffen?« Jener sagte: »Geh nur, — Gott wird dich aus aller Noth erretten! — sage ihm, er solle dir einen schwarzen Ochsen geben! Wenn er dies thut, so bringe den zur Zeit des Sonnenuntergangs an das Meer und schlachte ihn am Meer; dann werden die Ungethüme des Meeres herauskommen.« Da ging der Knabe zum König und sagte zu ihm: »Herr, gieb mir einen schwarzen Ochsen!« Er gab ihm einen schwarzen Ochsen; den brachte er zur Zeit des Sonnenuntergangs ans Meer und schlachtete ihn dort. Da kamen die Ungethüme heraus — er aber versteckte sich in ihrer Nähe, — alle Ungethüme kamen heraus und begannen von jenem Ochsen zu fressen. Als sie satt waren, riefen sie: »Möchte doch derjenige, der uns diese Wohlthat erwiesen hat, kommen, damit wir ihm eine ebensolche erweisen!« Da begab er sich zu ihnen; sie fragten: »Was wünschest du von uns?« Er antwortete ihnen: »Ich wünsche, dass ihr mir den Ring mitten aus

dem Meere hervorholen möget.« Da suchten sie mitten im Meere, aber sie fanden nichts. Nun stellten die Ungethüme eine Zählung an, wer denn gekommen sei und wer nicht gekommen sei. Es war aber nur ein lahmes weibliches Ungethüm im Meere übrig geblieben; nach diesem schickten sie; es ergab sich, dass sie blind war. Da fragte man sie aus: »Hast du etwa einen Fingerring gefunden?« Sie erwiderte: »Den habe ich gefunden«, und gab ihn ihnen. Die Ungethüme übergaben ihn dem Knaben; der Knabe brachte ihn dem König, und der König heirathete jene Jungfrau. Der Knabe aber wurde reich; der heilige Abdelkader versetzte ihn in dieselbe Lage, in der sich sein Vater ehedem befunden hatte. Das ist es, was mir edle Herren erzählt haben und ich habe es ganz edlen Herren wiedererzählt.

XVII.

Die Geschichte vom Wolf und vom Igel.

Der Wolf und der Igel waren mit einander befreundet. Sie gingen zusammen des Weges und gelangten in die Nähe einer Schafherde. Da sagte der Igel zu ihm: »Onkel Wolf, wir brauchen Fleisch; Onkel Wolf, ich will hingehen und die Aufmerksamkeit der Hirten ablenken; dann lies du ein schönes Schaf aus!« So begab sich der
74 Igel zu den Hirten, um ihre Aufmerksamkeit abzulenken. Als die Hirten bald heim wollten, schlüpfte er vor ihnen in ein Loch; sie gruben ihm nach und zogen ihn an einem Fuss. Er aber rief ihnen zu: »Ihr zieht ja bloss an der Wurzel eines Brustbeerbaumes!« Da liessen sie ihn los. Nun kam der Igel heraus und begab sich zum Wolf; er fragte ihn: »Heda, Onkel Wolf! hast du was gefangen?« Er antwortete: »Ich habe drei gekriegt, drei Schafe; aber du darfst sie nicht mit mir verzehren.« Er antwortete: »Ich beschwöre dich, Onkel Wolf, bitte, gieb mir doch wenigstens den Mistdarm!« Da gab er ihm den; er ging ihn waschen und blies ihn auf. Er begab sich hinter den Brustbeerbaum und trommelte auf den Darm, indem er laut schrie: »Du Onkel, ich begebe mich in deinen Schutz, ich habe nichts weggenommen; Onkel Wolf ist derjenige, der die Schafe weggeschleppt hat!« Da nahm der Wolf Reissaus. Hierauf machte sich der Igel an das Fett und füllte sich damit seine Tasche.

Als er wieder mit dem Wolfe zusammenkam, sagte dieser zu ihm: »Onkel Igel, uns plagt der Hunger.« Er erwiderte: »Auf, wir wollen an den Bach gehen, wir wollen Frösche fressen.« So ging er mit ihm, bis sie den Bach erreichten; dort machten sie sich ans Fressen. Während der Wolf Frösche frass, verzehrte der Igel das Fett. Da sagte er: »Onkel Igel, dein Fressen macht ja gar kein Geräusch; wenn ich fresse, schreit mein Futter: quak.« Jener erwiderte: »Du hast bis jetzt nicht im Namen Gottes gesagt! Schliesse deine Augen und sprich im Namen Gottes!« Der Wolf sagte: »Onkel Igel, das schmeckt nicht gut.« »Schliesse die Augen«, sagte jener, »und komm zu mir!« Da schloss er seine Augen und kam auf ihn zu. Der sagte: »Oeffne dein Maul!« Er öffnete das Maul; da warf ihm der Igel ein Stück Fett ins Maul. Nun sagte der Wolf: »Onkel Igel, das schmeckt aber gut.« Der Igel sagte: »Du hattest eben noch nicht im Namen Gottes gesagt.« Jener erwiderte: »Freilich hatte ich im Namen Gottes gesagt; aber was ich frass, schmeckte nicht gut.« »Komm nur näher zu mir!« sagte jener. Da kam er. Jener sagte: »Schliesse deine Augen!« Da warf er ihm das Fett in das Maul, bis er ihn satt gemacht hatte.

Hierauf sprach der Igel zu ihm: »Onkel Wolf! Auf! Wir wollen in einen Weingarten gehen; ich habe mir einen in der Nähe für dich gemerkt.« Da ging er mit ihm dorthin; sie schlüpften durch eine Heckenöffnung hinein und begannen Trauben zu fressen. Wenn der Igel eine Traube gefressen hatte, so versuchte er durchzuschlüpfen, während der Wolf frass, bis er voll war. Schliesslich schlüpfte der Igel zu der Oeffnung hinaus; für den Wolf aber passte die Oeffnung nicht mehr. Da sagte er: »Onkel Igel, ich kann nirgends hinaus.« »Kriech' doch durch die Hecke!« sprach der Igel. Der Wolf versetzte: »Die Oeffnung passt mir nicht mehr.« Jener rieth ihm: »Stelle dich, als ob du todt wärest; demnächst wird der Besitzer der Pflanzung kommen und wird, wenn er dich findet, denken: wer hat mir diesen Wolf in den Garten geworfen?« Hierauf kam der Besitzer des Gartens und fand den Wolf. Da dachte er: wer hat mir diesen Wolf hier hereingeworfen? Damit fasste er ihn am Schwanze und schleuderte ihn zum Garten hinaus; ein Stück seines Schwanzes brach ab. Der Wolf schrie: »Au, Au! Du Sohn eines Ungläubigen! Ich habe dir aber einen Streich gespielt, wie du ihn mir nicht ge-

spielt hast!« Jener aber sagte: »Du bist nun gekennzeichnet.« Da begab sich der Wolf zum Igel und sagte zu ihm: »Jener hat mich gezeichnet.« »Womit hat er dich gezeichnet?« fragte er. »Er hat mir den Schwanz abgebrochen«, erwiderte er. Da schlug der Igel
76 ihm vor: »Lass uns die andern Wölfe zusammenrufen; wir wollen mit ihnen dreschen und ihnen die Schwänze zusammenbinden. Dann will ich thun, als ob ich Wasser holen ginge und will dann wieder zu euch kommen und rufen: »»Ach, wie viele Pferde und wie viele Windhunde kommen da!«« Da ging der Wolf hin und rief die Wölfe zusammen, indem er ihnen sagte: »Ich wünsche, dass ihr für mich dreschet.« Er band sie auf der Tenne an; je zwei knüpfte er an den Schwänzen zusammen. Nun kam der Igel und sagte zu ihnen: »Ich will Wasser holen.« Der Igel ging weg, kam aber eilig wieder zurück, indem er ihnen zurief: »Ach! wie viele Pferde und wie viele Windhunde kommen da!« Nun zogen die Wölfe jeder nach einer besonderen Richtung; dabei brachen ihnen insgesammt die Schwänze ab; nun waren sämmtliche Wölfe auch gezeichnet.

Hierauf kam der Wolf wieder mit dem Igel zusammen; der schlug vor: »Komm, wir wollen zusammen ein Geschäft mit Zwiebeln machen.« Das führten sie aus. Als nun die Zwiebeln gross geworden waren, sagte der Wolf: »Wir brauchen etwas, worauf wir sie fortschaffen können.« Jener erwiderte: »Komm mit mir; ich will einen Packsattel verfertigen.« Da machten sie sich daran, zusammen einen Packsattel zu verfertigen. Der Wolf aber legte sich zum Schlaf nieder. Unterdessen verfertigte der Igel einen Packsattel und probirte ihn dem Wolf immer wieder an, bis er dem Wolf auf den Leib passte. Da weckte der Igel den Wolf und sagte zu ihm: »Da ist der Packsattel; ich habe ihn fertig gemacht.« Jener sprach: »Probire mir ihn an!« Da probirte er ihn ihm an; der Wolf wollte finden, dass er zu gross für ihn sei. Da sagte der Igel zu ihm: »Warte! ich will dir ihn anprobiren, ob er dir passt.« Er probirte ihn ihm an; da passte er ihm. Da er ihm nun passte, lud er ihm alles Mögliche auf. Der Igel lud ihm auch die Zwiebeln für den Markt auf und ritt selber noch auf ihm bis auf den Markt. Als die Leute den Wolf erblickten, wie er zu Markte zog, liessen sie die Windhunde auf ihn los. Der Igel glitt hinab und verkroch sich; dem Wolfe aber liefen die Windhunde nach, ganz rasch, bis

ihm das Herz zersprang und er starb. Dort haben wir ihn zuletzt gesehen und sind dann hierher gekommen.

XVIII.

Die Geschichte vom Esel und vom Igel.

Es war einmal ein Igel und ein Esel; die beiden thaten sich zusammen, um zu pflügen. Wenn sie aber gepflügt hatten, und die Gerste aufging, frass sie allemal der Esel. Da kam der Igel zum Esel und sagte zu ihm: »Bitte, Onkel Esel, lass doch die Gerste gross werden!« Der Esel aber frass sie immer weiter. Da merkte der Esel, dass jener ihm ein lästiger Gefährte war; daher begab er sich zu einem Panther; er traf denselben krank. Da fragte er ihn: »Bitte, Onkel Panther, warum bist du krank?« Jener erwiderte: »Ach! ich habe nichts zu fressen.« Da fragte er ihn: »Wo ist denn das Herz des Esels hingekommen?« Er erwiderte: »Wo steckt der Esel?« »Da ist er«, sagte er; »willst du ihm, wenn ich dir ihn bringe, einen festen Schlag versetzen?« Da begab sich der Igel zum Esel und sagte ihm: »Onkel Esel! Auf, wir wollen in eine Moschee beten gehen, damit unsere Gerste recht gut gedeihe!« »Gut«, sagte jener. »Aber fürchte dich ja nicht«, sagte er. »Ich fürchte mich gar nicht«, erwiderte er. So gingen sie zusammen, bis sie in die Nähe des 78
Panthers kamen. Da spitzte der Esel die Ohren und rief: »Nein, nein, Onkel Igel, da muss etwas los sein!« Jener sagte: »Geh nur weiter, Onkel Esel, und habe keine Angst!« So gingen sie weiter bis zum Panther. Da sprang der Panther auf, versetzte dem Esel einen Schlag auf den Kopf und zerbrach ihm den Schädel; aber der Esel lief davon. Da ging der Igel wieder zu ihm und sagte zu ihm: »He, Onkel Esel, warum bist du davon gelaufen? Auf, geh nur mit mir und fasse Muth!« Da gingen sie zum zweiten Mal zu ihm; der Panther aber versetzte ihm zum zweiten Mal einen Schlag und tötete ihn. Hierauf durchsuchte der Panther seinen Leib, endlich fragte er: »Wo ist denn das Herz?« Der Igel aber sagte: »Einer, der noch sein Herz hat, kommt sicher nicht zu dir.«

Den Igel aber kam Reue an; da begab er sich wieder zum Panther und schlug ihm vor: »Auf, Onkel Panther, wir wollen Datteln fressen.« Da ging er mit dem Panther hin, und sie wollten

Datteln fressen. Nun holte er ihm einen Haufen Palmbast und sagte zu ihm: »Das musst du fressen; dann wirst du gesund werden.« Da machte sich der Panther daran, von dem Palmbast zu fressen; aber es schwoll ihm der Bauch auf, und er starb.

XIX.

Zwei Kinderlieder.

1. Die Finger.

Der hier ist klein und artig,
Das ist der mit den Ringen,
Das ist der Schimpfer*),
Der hilft beim Schüsselauslecken,
Das ist der Läusetöter.

2. Beim Auszählen.

Ein Stück Flies und nochmals Flies! Der Wolf ist in die Schafherde gefallen, mit seinem Stöckchen, mit seinem Kleidchen. Papa Kadi, hebe deine Hand auf! — du mit dem Ding**) hier!

XX.

Räthsel.

1. Ein Präsentirbrett Datteln; die Nacht verlebt es, ohne den Morgen zu sehen. Das Sternenheer.
2. Unser Topf ist voll Schwarze, Eisen allein kann ihn öffnen. Die Wassermelone.
3. Ein lebhaftes Weizenkorn, das in unserem Zimmer leuchtet. Die Flamme der Lampe.
4. Unser Kuppelhaus ist geweisst, hat aber keine Thür. Das Ei.
5. Er kam zum Bach und wollte nicht hinein. Der Schuh.

*) S. S. 78 Anm. gl.

**) Hierbei greift man den, der nun Anführer (*kāid*) im Spiel wird, beim Burnus oder sonstwo an.

6. Es kam zum Bach und breitete seine bunten Lappen aus.
Das Distelgras.

7. Er kam zum Bach und sperrte seinen Mund auf.
Der Wasserschlauch.

8. Die Gedärme deines Vaters; sie hängen im Zimmer.
Der Rosenkranz.

9. Gelb und immer gelber, bis sie von der Grösse einer Faust wurde.
Die Citrone.

10. Sie ging durch die Hecke, ohne einen Laut zu machen.
Die Sonne.

Index

zu den in den Noten besprochenen Wörtern.

Bemerkung. Mog bedeutet hier Socin, Zum arabischen Dialekt von Marokko (Mogador); zitiert ist daraus nach Seite und Anmerkung. — Ueber T vgl. Nachtrag zu S. 3 Anm. 2.

ا

آباراز bc; br
آتى Mog 38 (84)
آرقانة d
آساراق dl
آش حال x
آفرش ed
آفياش bf
آقاليم bf; ck
آقولاس br
آمالا n
أُبَا ay
أَحّ (أَحَّيْتْ) cx
احلاس gd
أَخّ (أَخَّيْتْ) cx
أخذ الّى أخذ a
أَدَّا ay
أَدّى am; ez
اذا und ذ? dg
ارا cd
أمانة dh
أُمّاه ay
امدرا fx
امنصرا Mog 16 (53); fx
بأن Mog 17 (63); 40 (91)
لَوْ = أَوْ ? df
اودّى bk
اوضى bk
ايدمة bo
ايواوا Mog 28 (32)

ب

بالك ds
بربر de
برد g
برك Mog 12 (22)
برّيمة ci
بزّ ey
بصّبطة bq
بطار Mog 32 (47); doch vgl. Freytag بِدَارًا
بقى u
بلع Mog 26 (30)
بلعد Mog 26 (30)
بَلّوَن go
بلوانّ go
بندق Mog 14 (41)
بها بها Mog 14 (38)
بهت Mog 18 (77)
بهد Mog 18 (77)
بهض Mog 18 (77)
بوط Mog 44 (106)
بيص Mog 32 (45)

ت

تاسعة = تاسية ? Mog 44 (104); T 29
تمارة Mog 30 (42)
تنّ r

ترا Mog 38 (78) cf. طرا
تربية Mog 22 (9); T 22
ترعة Mog 36 (70)
تغراد fi
تفل ew
تلا Mog 20 (80); ab
تمسريت fo
تاق med. و bt

ث

ثامارة Mog 30 (42)

ج

جبذ معه العصا ao
جبر Mog 13 (26)
جحّ, تجيّح eb
تحش eb
جناجف i
جاز Mog 18 (66)

ح

حبص l
حتّى Mog 10 (10)
تجى III gm
حجّاية gm
ما حدّ Mog 26 (26)
حرتاني fa
تحراميّة dw
حزّ ce
حزّة ce
تحاسب da

حسّى cr
حاسى cr
حسكة Mog 46 (110)
حصى ct; T 14
حاضر باش Mog 24 (20)
احطال be
حقّا bw
حقة fk
حكّة, حلق fk
حلّق واجبذ gf
حكايمى Mog 12 (16)
حكيبة di
حوّز co
حوْش ai
حوْى ez
حال med. ى VIII? be

خ

خبّاز y
خبّش bb
خبّط, خبط q
خشاشة f
تخشاشة ga
خصّ Mog 11 (15)
خصّة Mog 44 (107). Vgl. übrigens Dozy, Suppl. I, 375
تخاطى fp
خلالة w
تخلّع Mog 46 (111)

تخلع cn
خلعة Mog 20 (81)
خنافر bz

د

دادا ay
دحا z
آش دخّلك ep
دربل bn
دربالة fl; T 39
دربيلة gp
درّق, درق Mog 40 (88); cp
مدرّقين cp
دروق az
دفة Mog 16 (52)
دفل ew
دقّر aq
دلح v
دلّاعة = دلّاحة gn; T 42
دها Mog 32 (48)
دورو cc
داز u Mog 18 (66)
دولة cl
دواية Mog 36 (75)

ذ

ذرّى Mog 10 (11)
نمّى Mog 13 (29)

ر

راس الحانوت er
رخف Mog 32 (51)

تردّ ? Mog 42 (96)
ردم do
رفد Mog 30 (41)
رقّ el
روا gb
روّث ci
مروّد af
روى m
ريال cc

ز

زادة تانى r
زَبَّل ci
زربان Mog 24 (15)
زرواطة Mog 28 (35); au
زعاف Mog 22 (3)
زقّ bp
زقمونة bf
زقى Mog 34 (57)
زكّ bp
زلّة bi
زلق s. سلق
ما زال dk
زوايل bi
زيّر Mog 52 (128)
زيفط Mog 32 (44)

س

س für سِرْ ? fn
ساعيتيبين an

سبنية Mog 16 (50)
ساتت, ساتّ dx
استارى Mog 12 (25); T 27
الساعة حتّى = سحتنا ? fn
سحيب da
ضرب سداسيها فى خماسيها Mog 32 (43)
مسرب Mog 24 (22)
سرجم Mog 44 (109)
سرّم bu
سروت Mog 12 (19); T 16
سرويس bu
مسافرى dq
سقّم gg
سلّ o
سلق Mog 40 (87); 48 (115)
سماط Mog 22 (8)
استنّى, سنّى Mog 18 (65)
أهل X = سَاهل ee
سَوْء ? fg
ساط med. و h
مسوطة Mog 12 (21)
استوى Mog 26 (23)
سيفط Mog 32 (44); T 8

ش

شاميّة ex
شبّر ap
شبعان fv

شتحط ad
شرجم ek
شرجم cf. شرشم
شرشم Mog 44 (109) cf. شرجم b. Dozy, Suppl.
شطبة Mog 34 (66)
شعبيطة es
شقّار bg
شقّ, شقّ dd
شكارة Mog 16 (49)
شمت ca
شاور, شور Mog 14 (40)
يشوّمى, شوّمى ex
شيّر Mog 40 (95). Vgl. Stumme, Tunis-trip. Beduinenl. im Glos.

ص

صحيب da
صخا Mog 22 (4)
صدّ Mog 24 (14)
مصعاد p
اصفرار Mog 34 (61)
صمّاخ fq
صاد Mog 24 (14)
صيفت Mog 32 (44)

ض, ظ

ضروق az
ضرا Mog 30 (36)
ضمى VI dt

ط

طبسيل ar
طاجين fb
طحا z
طرأ bv
طرى bv
طالع eq
طنجيّة en
طاق med. و II u. III bt
طوى V cy
طيّاب eo

ع

عال c
عبّط fm
عبّث fm
عرض ec; T 32
أعطى رأسه Mog 33 (53)
عقّد ev
عقل cg
عقل (mit على) eg
علاين av
عن = على Mog 23 (13)
عما, عم k; Mog 32 (50)
عمّر ff
عمارة Mog 34 (54)
عود bs
عيّال b

غ

غبى Mog 44 (105)
غدا cm
الّا غدًا Mog 16 (59)
غاشى Mog 26 (28)
غقل Mog 12 (18)
غنم = غلم Mog 24 (18)
مغنبر Mog 34 (55)
غير Mog 22 (2)
غيّر ea
غارة ea

ف

مفتل em
فتْية eh
فخر et
فدام gk
فرز Mog 40 (90)
فسخ al
فقروش Mog 22 (5)
مفقوص Mog 24 (16)
فيها فى eu
فين gc

ق

قاع Mog 13 (28)
قانقة fh
قحز Mog 40 (89)
قدّر = قدّ ac
وقد = قدى Mog 36 (69)
قرّة dc
قراب fy
قريحة Mog 48 (117)
قرْد cf
قرْعة fd
قرّانة dz
قاشوش ag
قصيل br
قطّ at
قطيب Mog 16 (51)
قلّش gh
قلّق, قلق bx
قمّر fz
قمّن fz
قنْقة fh
على قود dm
قاس (u.قاص) i; Mog 46 (113)

ك

كبّ Mog 23 (11)
كحز Mog 40 (89)
كدران bm
كرّر e
كرْد cf
كسيل br
كلكم Mog 22 (6)
تكلكم cq
كمّى, كمى dr

ل

لَ ? dg
لاقى Mog 38 (84)
لاوا bd
لاكن = لايتى Mog 44 (103)
تلبّد Mog 34 (65)

لحق Mog 46 (112)
باللزز, بلزز ey
لاح u Mog 16 (51); ch
لوى m

م

(محيئة) ماء حياة du
مدّوزة ak
مدى dn; ft; T 10
مراتة Mog 18 (69)
تمرّح Mog 30 (40)
مرغد cz
تمرغد Mog 36 (68)
مُشّ at
مصريّة fo
مع k
مغط Mog 36 (68)
ملّاح Mog 12 (17)
ملص dp
تملّص aw
ميعد Mog 34 (64)

ن

نبّت Mog 50 (122)
نبّش bb
انتهلّى fs
نخص t
نقّاب by
نقح dy
منصر cs
نَاوَل aa
نوايل (نوالة) Mog 36 (67)
نيت ax

ه

هبّش bb
هداوى fr
هرز ba
هرّس as
هزّ Mog 36 (72)
تهلّا fs
هلّى cw
هايشة, هيشة Mog 52 (126)

و

وَ = wenn s
واشاتا, واش ei
وامّا ge
وترك Mog 30 (39)
وثرن Mog 30 (39)
جاوب = وَاجَبَ Mog 38 (76)
توجّد Mog 38 (79)
وحل db
وَخّا cu
ودّاد (cf. وطّى u. ودّى) Mog 14 (42)
ودّر Mog 36 (71)
وزن Mog 13 (30)
يوطش, وطش fe
وطّى ef
وعد Mog 26 (29)
وقظ dv
وقّف cb
موقف Mog 18 (68)
والو, ولو Mog 28 (33)

ى

يادتّي ah
يا ودّى Mog 38 (83)
تيسّارا Mog 24 (21)

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
Einleitung		3—12
Transcription		13
Texte		14—81
I.	الخرّيفة متاعة واحد الولد وواحدة البنت اتّى فى دار الغولة	14 ff.
II.	الخرّيفة متاعة واحدة البنت آلى ولّات سلوقيّة ومتاعة اخيها آلى ولّى طير	18 ff.
III.	خرّيفة الحطّاب	24 ff.
IV.	الخرّيفة متاعة واحدة العنز ووليداتها	28 ff.
V.	خرّيفة مويّس	30 ff.
VI.	خرّيفة الموكة	34 ff.
VII.	الخرّيفة متاعة نصف برّيمة	36 ff.
VIII.	خرّيفة سميمية	38 ff.
IX.	الخرّيفة متاعة رطل ونصف رطل	44 ff.
X.	الخرّيفة متاعة حديدوان	50 ff.
XI.	الخرّيفة متاعة زوج أصحاب	52 ff.
XII.	الخرّيفة متاعة واحد الذرّى وواحد اليهودى	54 ff.
XIII.	الخرّيفة نيال الطالب واليهودى	56 ff.
XIV.	الخرّيفة متاعة سيدى محمّد	58 ff.
XV.	الخرّيفة متاعة شدّاد	64 ff.
XVI.	الخرّيفة متاعة سيدى عبد القادر	68 ff.
XVII.	الخرّيفة متاعة الذيب والقنفوذ	72 ff.
XVIII.	الخرّيفة متاعة الحمار والقنفوذ	76 ff.
XIX.	كلام الوليدات	78 ff.
XX.	حجّايات	78—81

Seite

Übersetzung . . . . 82—137

I. Die Geschichte eines Knaben und eines Mädchens, die zum Hause der Hexe kamen . . . . 82 ff.

II. Die Geschichte eines Mädchens, das eine Windhündin, und ihres Bruders, der ein Vogel wurde . . . . 85 ff.

III. Die Geschichte vom Holzfäller . . . . 89 ff.

IV. Die Geschichte von einer Ziege und ihren Kleinen . . . 93 ff.

V. Die Geschichte von Mois . . . . 94 ff.

VI. Die Geschichte von der Eule . . . . 98 ff.

VII. Halblorber . . . . 100 ff.

VIII. Smimija . . . . 102 ff.

IX. Pfund und Halbpfund . . . . 107 ff.

X. Hadiduan . . . . 112 ff.

XI. Die Geschichte von zwei Freunden . . . . 115 ff.

XII. Die Geschichte von einem Jungen und einem Juden . . 116 ff.

XIII. Die Geschichte von dem Koranschüler und dem Juden . 118 ff.

XIV. Die Geschichte von Sidi Muhammed . . . . 120 ff.

XV. Scheddad . . . . 124 ff.

XVI. Die Geschichte vom heiligen Abdelkader . . . . 128 ff.

XVII. Die Geschichte vom Wolf und vom Igel . . . . 132 ff.

XVIII. Die Geschichte vom Esel und vom Igel . . . . 135 ff.

XIX. Zwei Kinderlieder 136

XX. Räthsel . . . . 136—137

Index zu den in den Anmerkungen besprochenen Wörtern 138—142

Inhaltsverzeichniss . . . . 143—144

Nachträge.

Zu S. 3 Anm. 2. »Elf Stücke im Šilḥa-Dialekt von Tazerwalt« lautet der Titel der jetzt fertiggedruckten in ZDMG 48 (S. 381—406) erscheinenden Šilḥatexte von Stumme. Inhaltlich berühren sich Nr. III und VII jener Texte mit Nr. XVII und VI dieser Sammlung. Auch mehrere lexikalische Noten entsprechen sich; es ist in diesem Falle auf die durchlaufend numerirten Noten jenes Artikels im Index hier mit T und Nummer verwiesen worden. — Ueber mitḳal s. speziell noch T 37.

Zu S. 123, 15. Diese Stelle, die uns erst nicht ganz verständlich war, wurde uns später so erklärt: Sobald dem Unhold alle sieben Köpfe abgeschlagen sind, wachsen sie ihm wieder. Darum hütet sich Sidi Muhammed ihm auf seine Aufforderung (»Noch einmal!«) den siebenten Kopf abzuschlagen. Er tötet ihn vielmehr, indem er ihn durchbohrt.

DAS

AUGENORNAMENT

UND

VERWANDTE PROBLEME

VON

HEINRICH SCHURTZ.

MIT DREI TAFELN.

Einleitung.

Eine Wissenschaft wie die Völkerkunde, die sich weniger durch willkürliche Versuche, als durch Verarbeitung und Durchdringung einer unendlichen Summe von Erfahrungen fördern lässt, hat besonderen Grund, die Ziele ihres Forschens im Auge zu behalten, damit sie sich nicht in kleinliche und kümmerliche Spielerei verliert oder zur trockenen Sammelwissenschaft verknöchert. Dieser Blick auf die letzten Aufgaben ist gegenwärtig doppelt nothwendig, da ein gewisser Zwiespalt über Ziel und Methode der Forschung sich unter den Anhängern der Völkerkunde bemerkbar macht. Die Gründe der Uneinigkeit liegen in der Thatsache, dass die Völkerkunde nicht eine Wissenschaft ist, die sich ohne Zusammenhang mit anderen Zweigen der Erkenntniss entwickelt, sondern dass sie sowohl die Ergebnisse anderer Wissenschaften benutzt, als auch diesen wieder durch ihre Forschungen zu dienen hat. Vor Allem das vertraute Verhältniss zur Geographie weist darauf hin, dass geographische Probleme, geographische Gesichtspunkte der Völkerkunde nicht fremd bleiben, ja dass sie sich zuweilen übermächtig geltend machen. Die Entstehung einer vermittelnden Wissenschaft, der Anthropogeographie, beweist zur Genüge, welche Fülle von Fragen hier ihrer Lösung harrt. Zwar liegen die Hauptziele der Völkerkunde auf dem Gebiete der Psychologie, denn sie sucht die Entwicklung des menschlichen Geistes und der menschlichen Gesellschaft im weitesten Sinne zu ergründen; aber sie bleibt jederzeit schweren Irrthümern ausgesetzt, so lange nicht eine geographisch-historische Grundlage der Forschung geschaffen ist. Andererseits kann sich auch die Anthropogeographie nicht gesund entwickeln, wenn ihre Ergebnisse nicht durch die psychologische Forschung geprüft und begrenzt werden, — kurz,

die Ethnologie auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe thut wohl, bei Untersuchung ihrer Probleme beide Gesichtspunkte, den psychologischen und den anthropogeographischen, im Auge zu behalten. Die vorliegende Abhandlung soll ein Versuch sein, dieser doppelten Aufgabe gerecht zu werden.

Das Augenornament, um das es sich hauptsächlich handelt, ist am frühesten und am häufigsten an den Geräthschaften, Kleidern und Schmucksachen jener eigenartigen Völkergruppe beobachtet worden, die man als Nordwestamerikaner zusammenzufassen pflegt. Neuerdings sind nun aus Melanesien und Neuguinea zahlreiche Gegenstände, meist Schnitzereien, in die Museen Europa's gelangt, die ebenfalls unverkennbar das Auge als Ornament verwendet zeigen. Die Frage liegt nahe, ob diese Eigenthümlichkeit thatsächlich auf die beiden Gebiete beschränkt ist, ferner in welcher Weise sie sich entwickelt hat, und endlich, ob sie an beiden Punkten des Erdballs selbstständig entstanden oder von dem einen zum andern übertragen worden ist. Dies zu entscheiden — soweit dies gegenwärtig überhaupt möglich ist — kann nur durch eine Vereinigung der psychologisch-ästhetischen mit der geographischen Methode gelingen. Dabei darf sich die Untersuchung nicht auf die eine merkwürdige Form des Ornaments beschränken, sondern muss eine grosse Anzahl anderer ethnologischer Merkmale vergleichend und prüfend heranziehen. Die Abhandlung zerfällt demnach nothwendig in zwei Theile, deren jeder seine eigene Methode und seine eigenen Ziele hat; der erste behandelt die Frage, wie sich das Augenornament aus anderen Formen entwickelt hat und nach welchen Gesetzen dies geschehen ist, der zweite strebt die Lösung der anthropogeographischen Probleme an.

I. Theil.

1.

Allgemeines über Ornamentik.

Vielleicht wird es der Völkerkunde dereinst beschieden sein, der Aesthetik frisches Leben einzuhauchen und die Entwicklung des Kunsttriebes der Menschheit mit dem Lichte ihrer Erkenntniss zu erhellen. Soll sie diese Aufgabe mit frischer, neuer Kraft erfüllen, dann thut sie wohl, dem Gewirr ästhetischer Theorien zunächst fernzubleiben und mit offenem Blick die Thatsachen zu überschauen, bis sie Leben und Sprache gewinnen, bis ihr Werden und Vergehen sich rein und ungetrübt offenbart. Dennoch sind wir gezwungen, Begriffe zu verwenden, die bereits wie gemünztes Geld im Umlauf sind; aber wir dürfen nicht von ihnen Gebrauch machen, ehe wir sie scharf geprüft und den Umfang ihrer Bedeutung festgestellt haben. Das Wort »Ornament« ist einer dieser unentbehrlichen Begriffe geworden, den wir auch durch ein deutsches Wort nicht hinlänglich ersetzen können, — »Verzierung« sagt zu wenig und zu viel.

Das Ornament gehört dem Gebiete der Raumkünste an und erscheint, der natürlichen Zweitheilung dieser Künste in Malerei und Plastik entsprechend, sowohl in flächenhafter wie in körperhafter Form. Das innerste Wesen des Ornaments ist seine Unselbstständigkeit: es verziert Kunstwerke, Gegenstände des praktischen Gebrauchs, ja als Bemalung und Tättowirung selbst den menschlichen Körper, aber es nimmt den Dingen gegenüber, die es schmückt, eine dienende Stellung ein, es ist ohne sie nicht möglich, oder besser, nicht daseinsberechtigt.

Die Statue, das Gemälde sind geschlossene, sich selbst genügende Werke; das Ornament windet sich um selbstständige Formen, wie

die Schlingpflanze um den Baum, lebt und vergeht mit ihnen, ohne doch ihr Dasein zu bedingen. So kommt es, dass ein echtes freies Kunstwerk nie als Ornament bezeichnet werden darf, wenn es auch einmal als schmückendes Beiwerk aufzutreten scheint: die Fresken, die die Mauern eines Palastes zieren, sind keine Ornamente, denn sie sind auch losgelöst von ihrer Stelle denkbar und vollkommen; aber die Friese und Knäufe, die Gesimse und Säulchen des Gebäudes sind Ornamente im rechten Sinne des Wortes.

Das Ornament ist nicht nur in seinem Dasein, sondern auch in seiner Form mehr oder weniger abhängig von dem Gegenstande, den es schmückt. Verzierungen, die in ein Metall gegraben werden, gewinnen eine andere Eigenart als solche, die man in Stein oder Holz verkörpert, oder als die zahlreichen anderen, die beim Flechten und Weben entstehen; aber auch die Bestimmung des Gegenstandes spiegelt sich oft in seiner Ornamentik. Auf diesem Gebiet hat GOTTFRIED SEMPER's geniales Werk »Der Stil« grundlegend gewirkt. Dennoch sind damit die Bedingungen, die auf die Form des Ornaments einwirken, nicht erschöpft, ja die tiefsten Wirkungen sind nicht einmal berührt. Bei aller Gebundenheit an eine nothwendige Unterlage kann das Ornament auf die verschiedensten Gegenstände übertragen werden, ohne seine Gestalt wesentlich zu ändern; man kann z. B. mit Hülfe einer Schablone einen Topf oder eine Säule, eine Truhe oder ein Tuch mit demselben Ornament bemalen, — wie aber das Ornament selbst sich entwickelt hat, ist dann weder aus dem Stoffe noch aus dem Zweck der mit ihm verzierten Dinge zu erklären.

Schon früh hat man zwei Gruppen von Ornamenten unterschieden, die sich fast von selbst aus der Betrachtung der Ornamentik fortgeschrittener Völker ergeben: die geometrischen und die figürlichen Ornamente. Die geometrischen scheinen die einfachsten und ersten zu sein; aus geraden und krummen Linien, Kreisen, Dreiecken und anderen Figuren, die zu erfinden nicht schwer fällt, lassen sich unzählige Verzierungen zusammenstellen, und derartige Ornamente finden wir auch heute noch fast allenthalben verwendet[1]). In manchen

1) Als ein Muster der Anschauung, die alle einfachen Ornamente als geometrisch auffasst und nach alter guter Sitte die altklassischen Muster unbesehen als Grundlage der Forschung annimmt, kann die kleine Abhandlung W. JOST's

Fällen gelingt es auch, ihre Entstehung und Entwicklung zu verfolgen, vor Allem in der Flechtkunst und der Töpferei. Beim Zusammenflechten biegsamer Zweige, Halme oder Baststreifen entstehen regelmässige Figuren, deren Form sich durch künstliche Verschränkung oder durch Anwendung verschieden gestalteter und gefärbter Stoffe vervielfältigen lässt. Indem man Thongefässe in Körben formte und brannte, übertrug man die Flechtornamente auf die Erzeugnisse der Keramik und ahmte sie dann willkürlich durch Einritzen in die weiche Thonmasse nach. Aber auch beim Formen des Thons gelangte man zu Ornamenten, wenn man die zufälligen Eindrücke des Fingers oder des zum Formen verwendeten Holzes absichtlich wiederholte und so zu wirklichen Verzierungen umschuf. Aber haben wir ein Recht, hier von reinen, frei erfundenen geometrischen Ornamenten zu reden? Der Abdruck des Fingers oder des Holzes ist doch zunächst nichts Anderes als die treue Wiedergabe eines figürlichen Gegenstandes, und ebenso entspringen die Flechtornamente unmittelbar aus der Eigenart des Stoffes. So nähern sich selbst diese geometrischen Verzierungen in ihrem Ursprung den figürlichen, und es scheint bedenklich, sie ohne Weiteres als frei erfundene Grundlage aller Ornamentik gelten zu lassen. Die Ergebnisse der völkerkundlichen Forschung rechtfertigen dieses Bedenken auch in anderer Hinsicht. Zahlreiche anscheinend rein geometrische Ornamente erweisen sich bei näherer Betrachtung als völlig verzerrte oder vereinfachte Figuren von Menschen, Thieren, wohl auch Pflanzen, und je mehr wir diesen Dingen nähertreten, desto häufiger und überraschender begegnen uns dergleichen Fälle.

Dies nöthigt uns, der figürlichen Ornamentik eine weit grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden, als dies vom rein theoretischen Standpunkt aus erforderlich schiene. Dass die Figuren, die als Verzierungen vorkommen, schon deshalb wichtig sind, weil sie Schlüsse auf die Denkart wie auf die Verwandtschaft der Völker zulassen, muss ohne Weiteres anerkannt werden, dass aber ihre Entwicklung und Umbildung auch im ästhetischen Sinne bedeutungsvoll ist, hat sich erst allmählich

dienen: Die Entwicklungsphasen der geometrisch-ornamentalen Urtypen im Vergleich mit der jetzigen Verzierungskunst der Bewohner des Südseearchipels (Wissenschaftl. Beilage z. Programm des Realgymnasiums und Gymnasiums zu Düsseldorf, Ostern 1892/93).

herausgestellt. Auch die Ornamentik ist, so lange sie von menschlichen Händen gebildet wird, etwas Lebendiges, das sich organisch entwickelt; die Figuren, die zu Verzierungen dienen, verfallen diesen lebendigen, gewissermassen gesetzmässigen Umbildungen und Aenderungen, wandeln sich in eigenthümlicher Art, wachsen theilweise und sterben theilweise ab, bis sich als Ergebniss, wie erwähnt, ein anscheinend geometrisches Ornament herausbildet oder bis aus der Gestalt eines Thieres eine Form geworden ist, die viel eher dem Pflanzenreich entnommen scheint. Dabei findet auch eine Anpassung an den allgemeinen Charakter des verzierten Gegenstandes statt, zunächst in der Farbe, die in der Ornamentik ganz anderen Gesetzen folgt als im freien Kunstwerk; ein blaues Pferd in einer kunstvollen Malerei wirkt lächerlich, als Ornament erregt es, sobald es nur mit den übrigen Farben des bemalten Gegenstandes zusammen stimmt, keinen Widerspruch. Diese Vorgänge sind es, die man als Stilisirung zusammenfasst; auch dieser Begriff bedarf für unsern Zweck einer genaueren Prüfung.

Um den Vorgang des Stilisirens zu verstehen, muss man eine andere Eigenthümlichkeit der Ornamentik kennen, die als merkwürdiges Gesetz auch die übrigen Künste in ihren primitiven Formen durchdringt, — es ist das die regelmässige Wiederholung des gegebenen Motivs. Wir finden als Anfang der Lyrik kulturarmer Völker die beständige Wiederholung eines einfachen Gedankens, wir sehen die Musik streng gebunden an die taktmässige Wiederkehr bestimmter Töne, die Anfänge des Tanzes zeigen dieselbe Erscheinung. Ganz ähnlich verhält sich das Ornament. Wohl sind Verzierungen denkbar, die nur ein einziges Mal auftreten, und zwar um so eher, je mehr das Ornament sich dem selbstständigen Kunstwerk nähert; ein einzelnes naturtreues Weinblatt als Schmuck eines Kruges, ein Thierkopf als Knauf eines Stockes sind durchaus künstlerisch möglich. Im Allgemeinen aber tritt das Ornament in Reihen auf oder bedeckt ganze Flächen mit regelmässig wiederkehrenden Mustern, und sobald das geschieht, verfallen die dabei verwendeten Figuren alsbald der Stilisirung.

Die Umbildung geschieht in mannigfachster Weise, doch so, dass die verschiedenen Arten des Verfahrens sich zu übersichtlichen Gruppen ordnen lassen. Es ist zunächst klar, dass die Entwicklung nach zwei

Richtungen erfolgen kann, — entweder werden die Figuren vereinfacht, auf die Umrisse oder blosse Andeutungen ihrer Gestalt reducirt, oder sie wachsen in unregelmässiger, dem ursprünglichen Wesen der Figur nicht entsprechender Weise und werden zu neuen, phantastischen Gebilden. In diesem Sinne kann man Kümmer- und Wucherformen unterscheiden.

Beide Formen finden sich oft neben einander: gewisse Theile einer Figur verkümmern, andere entwickeln sich zu bedeutender Grösse. An einer menschlichen Figur können z. B. der Kopf und die Glieder wachsen, während der Leib zusammenschrumpft; der Schnabel eines Vogels dehnt sich gewaltig aus, während der Rest des Körpers seine Grösse nicht ändert und seine Form vereinfacht. Die Neigung dazu können wir an den ungeschickten Zeichnungen der Naturvölker oder der Kinder schon an und für sich wahrnehmen, denn ganz unwillkürlich werden von diesen die wichtigsten Theile einer Figur sorgfältiger und grösser wiedergegeben, als das Übrige. Es fragt sich nur, was in den Augen des Künstlers jedesmal das Wichtigste ist! Bei der noch immer üblichen Methode, aus den Formen des klassischen Alterthums Gesetze abzuleiten, die uns nicht lehren, wie eine Entwicklung unter gewissen Umständen geschehen musste, sondern wie sie immer und überall geschehen soll, gelangt man allerdings zu einer sehr einfachen Formel. »Mit dem Ausdruck Stilisiren«, sagt z. B. J. Häuselmann[1]), »bezeichnen wir die Art des Umbildens der Natur, dass dadurch das Wesentliche, Inhaltsvolle, körperlich Hervorragende und besonders Lebenskräftige ihrer Formen scharf und bestimmt wiedergegeben, das Unwesentliche, Unbedeutende und Zufällige weggelassen wird«. Diese Erklärung genügt in keiner Weise, schon deshalb nicht, weil sie von den verschiedenen Arten der Stilisirung nur eine einzige berücksichtigt.

Bei der Ausbildung von Kümmer- und Wucherformen bleibt die schöpferische Phantasie der Naturvölker keineswegs stehen. Das Gesetz der Wiederholung ergreift die einzelnen das Ornament bildenden Gestalten; durch Zusammenfügen zweier Figuren oder Figurenhälften werden symmetrische Formen geschaffen, man verdoppelt oder ver-

1) Ursprung des Ornaments S. 39.

vielfältigt einzelne Theile und ordnet sie wohl auch um einen Mittelpunkt. Das Ergebniss dieser Vorgänge kann als künstliche Symmetrie bezeichnet werden. Hier und da findet sich auch die Methode, eine Figur zu theilen und die eine Hälfte in umgekehrter Lage wieder an die andere zu fügen, wie sich das besonders schön an den Schildverzierungen der Dajak beobachten lässt[1]).

Bei all diesen Bildungen wirkt der Raum, den die Ornamente zu füllen haben, mehr oder weniger bestimmend auf die Gestalt der Figuren, drückt sie zusammen oder gestattet übermässige Ausdehnung nach einer oder der anderen Dimension. Muss sich gar ein Ornament in einen engbegrenzten Raum schmiegen, so nimmt es leicht die Form dieser Umgrenzung an und wiederholt sie concentrisch im eigenen Umriss; so wird eine ursprünglich runde Figur in einem dreieckigen Raume zum Dreieck, im polygonalen zum Polygon, wie wir das bei Betrachtung der nordwestamerikanischen Ornamentik genauer kennen lernen werden. Es ist das eine vollkommene Parallele zu der vorhin erwähnten Umwandlung der Farben im Ornament.

Diese Anpassung an den Raum führt uns zu einer anderen Art der Stilisirung, die allerdings nicht unmittelbar mit ihr zusammenhängt oder sich aus ihr entwickelt hat, ich meine das Auflösen einer Figur in concentrische oder doch parallele Linien. Denken wir uns um die Umrisse einer Figur sowohl innen wie aussen concentrische Linien gelegt, so entsteht ein eigenartiges Gebilde; je weiter die Linien von der eigentlichen Kontur entfernt sind, desto weniger entsprechen sie dieser, bis sie sich in der Regel zuletzt der einfachen Kreisform nähern. Auf diese Weise gelingt es, durch eine einzige Figur eine ganze Fläche mit Ornamentik zu bedecken, — wir haben hier also eine neue Art der Wiederholung, die concentrische, um sie mit einem kurzen Schlagwort zu kennzeichnen.

Alle diese Arten der Stilisirung würden noch keine eigenthümliche Art der Ornamentik, keinen bestimmten Stil zu ergeben brauchen, wenn nicht fast regelmässig noch durch mehr oder weniger zufällige Umstände eine Neigung zu irgend einer besonderen Verzierungsart sich hervordrängte und dem Ornamente seinen Charakter verliehe.

1) Vgl. A. R. Hein. Die bildenden Künste bei den Dayaks auf Borneo. Fig. 48. 49. 51.

Eines der fasslichsten und überzeugendsten Beispiele gewährt die Umwandlung der Ornamentik, die sich nach Erfindung der Bronze überall dort vollzog, wo das neue Material häufig und seiner Eigenart entsprechend verwendet wurde. Die Bronze lässt sich mit Leichtigkeit zu einem etwas spröden Draht ziehen, der in Folge dessen dazu neigt, sich spiralisch aufzurollen; man lernte es bald, diese Eigenschaft willkürlich und mit grossem Geschick zu benutzen, die Spirale wurde ein typisches Ornament und man übertrug sie nun auch auf Stoffe, denen diese Art der Verzierung ihrer Natur nach nicht zukam. Wo aber Figuren als Ornament verwendet wurden, stilisirte man sie gern in der einmal zur Gewohnheit gewordenen Art: die Extremitäten rollten sich spiralisch auf, als ob die Figuren selbst aus Bronze gebildet und an den Enden der Glieder zu Draht ausgezogen wären. So entsteht der eigenartige Stil der Bronzezeit. — In einem der Gebiete, denen wir uns in der Folge zuzuwenden haben, finden wir eine andere derartige Erscheinung besonders klar ausgeprägt, nämlich im westlichen Neuguinea; überall zeigt sich hier an Figuren und Ornamentik ein Aufrollen der Enden, dessen Vorbild der Holzspan sein mag, der sich beim Schnitzeln loslöst und zusammenkrümmt. Alle möglichen Figuren werden durch diesen Vorgang beeinflusst und umgestaltet. Zuweilen führt die Stilisirung auf solche Art zur Entstehung neuer Gestalten, die anscheinend unmittelbar der Natur entnommen sind, in Wahrheit aber auf andere, völlig umgewandelte zurückgehen. Typisch ist besonders das »Pflanzenornament« im westlichen Indonesien, das Blumen und Blätter nachzuahmen scheint, in vielen Fällen aber sich aus Thiergestalten entwickelt hat[1]). — Dann und wann geschehen die stilistischen Uebertragungen mit wenig Geschick; so haben wir durch die Ausgrabungen im Peloponnes einen Stil kennen gelernt, als dessen charakteristisches Merkmal die Ausfüllung menschlicher und thierischer Figuren mit einer Ornamentik erscheint, die offenbar der Flechtkunst entnommen ist[2]).

1) »Es ist ausserordentlich interessant zu beobachten, wie ein Ornament aus dem Bilde eines Tigers oder eines ähnlichen Thieres entstanden ist, dessen Auge ein Blumenornament geworden ist und dessen Beine und Schweif sich zu Spiralen entwickelt haben«. (H. O. Forbes, A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago, S. 187.)

2) Vgl. hierüber Hoernes, Urgeschichte des Menschen S. 498. — Eine ähnliche Darstellung von Madagaskar bildet Ratzel ab (Völkerkunde II. S. 509).

Was aber ist nun der eigentliche Sinn des Stilisirens? Eine Ursache liegt ungemein nahe und scheint auf den ersten Blick zu genügen: es ist dem Künstler, sobald er seine Kunst handwerksmässig übt, nicht möglich, die zahlreichen immer wiederkehrenden Figuren eines Ornamentes zu individualisiren oder auch nur mit demselben Fleiss und derselben Genauigkeit darzustellen, wie wenn er eine einzige dieser Figuren als Bild oder als Statue zu gestalten hätte; er ist ferner gezwungen, einen bestimmten Raum zu füllen, und so muss er willkürlich die Gestalten umbilden, um sie diesem Zweck anzupassen; er unterliegt endlich dem Einflusse des Stoffes, der oft viel zu spröde ist, um eine naturtreue Auffassung zu gestatten.

Aber eine unbewusst wirkende Ursache der Erscheinung vermischt sich in räthselhafter Weise mit diesen praktischen Beweggründen: die Stilisirung ist eine unmittelbare Folge der dienenden Stellung des Ornaments. Jedes naturwahr ausgeführte Bild eines Gegenstandes ist ein selbstständiges Kunstwerk, das sich selbst genügt und keine vollkommen gleichartige Wiederholung neben sich duldet, — gerade die Wiederholung aber ist, wie oben bemerkt, die unvertilgbarste Eigenthümlichkeit des Ornamentes. Eine ganze Wand mit einem und demselben Oeldruck eines noch so vortrefflichen Gemäldes bedeckt macht durchaus keinen erfreulichen Eindruck, während sie mit stilisirten Figuren tapezirt keine ästhetischen Bedenken erregt; wollte man an einem reichverzierten Gebäude statt der immer wiederholten Masken oder Karyatiden das Bild einer historischen Persönlichkeit in endloser Wiederkehr anbringen, so dürfte man schwerlich auf den Beifall der Verständigen rechnen. Nur das Unpersönliche, Nichtindividualisirte oder seiner Eigenart theilweise Entkleidete kann eine dienende Rolle spielen. So ergiebt sich als Grundgedanke der Stilisirung der Wunsch, die reine Naturtreue zu zerstören und dadurch die unbegrenzte Wiederholung eines Motivs zu ermöglichen.

Neben der rein ästhetischen Bedeutung der Ornamentik steht nun eine andere, die ethnologische, — die Kunst der Völker gehört zu ihren charakteristischsten Merkmalen. Mitten unter den Schätzen der europäischen Kulturwelt herangewachsen, neigen wir leicht zu dem Glauben, dass die Phantasie des Einzelnen im freien

Spiele nach allen Richtungen sich bethätigen und aus sich selbst heraus die mannigfachsten Stilarten erzeugen könnte. Wer aber erwägt, wie viele Jahrhunderte, wie viele einzelne Menschen und Völker zu dem beigetragen haben, was gegenwärtig den Kunstjüngern als leicht zugänglicher Lernstoff zu Gebote steht, wird von dieser Auffassung zurückkommen. Die Völkerkunde zeigt uns, dass der Ideenkreis abgeschlossener Völker sehr beschränkt ist und sich nur dann beträchtlich erweitert, wenn Berührung oder Mischung mit anders gearteten Nachbarvölkern stattfindet. So wird das Studium des Stils schon in diesem Sinne zu einem wichtigen Hülfsmittel der Forschung. Aber die Untersuchung der Ornamentik, vor Allem der figürlichen, lehrt uns noch mehr. Die Gestalten, die als Verzierungen dienen, haben meist einen bestimmten Sinn, sie sind nicht zufällig aus der Menge der übrigen Formen herausgegriffen, sondern man stellt sie dar, weil sie aus irgend einem Grunde die Phantasie des Volkes lebhafter beschäftigen oder weil man mit ihrer Wiedergabe bestimmte Absichten verfolgt. Ist freilich einmal ein Anstoss gegeben, dann wuchert die Ornamentik selbstständig weiter und es ist nicht mehr möglich, jede einzelne Form unmittelbar mit der ersten Ursache ihrer Darstellung in Zusammenhang zu bringen.

Das wären in kurzen Zügen die Hauptgesichtspunkte, die wir bei einer Prüfung der Ornamentik der Naturvölker nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Sie vorauszuschicken war deshalb räthlich, weil es im Folgenden genügen wird, auf die allgemeinen Fragen nur noch andeutungsweise zurückzukommen.

2.

Das Augenornament in Nordwestamerika.

Die allgemeine geographische und, soweit sie bis jetzt aufgeklärt ist, ethnographische Stellung der Nordwestamerikaner setze ich als bekannt voraus. Ihre Kunst ist durch einen ganz eigenartigen, freilich nicht an allen Punkten des Gebietes gleichmässig entwickelten Stil charakterisirt, der durch Uebergänge mit dem sonst

ganz abweichenden Stil der Eskimo im Norden verbunden und auch nach Süden hin in seiner Ausbreitung nicht scharf begrenzt ist. Bestimmter ist die Sonderung im Osten, wo das schroffe Felsengebirge eine ebenso schwer überschreitbare Grenze bildet, wie im Westen das Meer. Ob freilich das Meer sich auch in älterer Zeit als wirksame Grenze bewährt hat, ist sehr zweifelhaft: die Beziehungen der Nordwestamerikaner zu Asien werden nicht mehr bestritten, der Zusammenhang mit den Polynesiern ist oft behauptet, wenn auch nicht klar bewiesen worden.

Die Bewohner der Nordwestküste Amerikas zerfallen in eine Anzahl von Stämmen, die keinen gleichartigen Antheil am Kulturbesitz des Gebietes haben. Als die typischsten Stämme können die nördlichen gelten, die Tlinkit, Haida und Tsimschian; hier ist die Eigenart der nordwestamerikanischen Kultur am reinsten erhalten, der Ursprung der Sitten und Bräuche am klarsten, die Mythologie verhältnissmässig einfach. Weiter im Süden üben fremde Ideenkreise ihren Einfluss, die Mythologie weicht von der der nördlichen Stämme völlig ab und viele einzelne Gebräuche sind umgewandelt und umgedeutet. — Da es sich hier zunächst nur um die Entwicklung eines Bruchtheils der Ornamentik handelt, so wird es erlaubt sein, gegenüber den allgemeinen charakteristischen Zügen des Stils die lokalen Besonderheiten zurücktreten zu lassen.

Die Kunstfertigkeit der Nordwestamerikaner ist gross und vielseitig. Bezeichnend ist das Ueberwiegen der Ornamentik über die selbstständigen Werke, sehr im Gegensatz zur Kunst der Eskimo, die sich schon durch diesen einen Zug scharf von der anderen abhebt. Nicht minder charakteristisch und einflussreich ist die Farbenfreudigkeit der Nordwestamerikaner, die es nur selten duldet, dass Erzeugnisse der Skulptur unbemalt bleiben[1]). Der Stil der Ornamentik ist

1) Wie diese Farbenfreudigkeit weiter im Norden nachlässt, wie eine Art Anpassung an die Farbe der winterlichen Schneedecke in der Bemalung der Gegenstände hervortritt, lässt sich vorzüglich schön im Berliner Museum für Völkerkunde beobachten, wo in Folge der sehr geschickten Aufstellung der Gegensatz gegen die farbenbunten Geräthschaften der südlichen Stämme sofort klar in die Augen springt. — Indessen sind auch im Norden, z. B. bei den Aleuten, die Orte, wo sich farbige Erden finden, eifrig gesucht und oft der Gegenstand blutiger Kämpfe zwischen den verschiedenen Stämmen. (ERMAN i. d. Zeitschr. f. Ethnologie III. S. 158.)

dabei so in sich gefestet, dass er durch die Natur der Stoffe nur unwesentlich beeinflusst wird. Wir finden Schnitzereien in Holz, Stein, Knochen und Horn, deren Ornamente entweder reliefartig herausgebildet oder nur in Umrissen eingekratzt sind, wir finden buntfarbige Malereien[1]) und endlich prachtvolle Gewebe und geflochtene Hüte, aber der Stil aller dieser Dinge ist ausserordentlich gleichartig. Die gewebten Stoffe sind besonders interessant, weil in ihnen die an und für sich natürlichen Flecht- und Webornamente ganz vor jenen anderen zurücktreten, die der Skulptur und Malerei eigentümlich sind. Man scheint zuerst die Gewebe einfach bemalt zu haben, bis man die schwere Kunst erlernte, durch Weben mit verschiedenartigen Fäden die Muster unmittelbar im Stoffe hervorzurufen. So entstanden die kostbaren »Tanzdecken« aus der Wolle der Bergziege, aus Hundehaar, Cedernbast und Hanffasern, deren der Wissenschaft gerettete Exemplare um so werthvoller sind, als man sie in ihrem Ursprungslande leider kaum noch zu fertigen versteht. (Vgl. T. I, Fig. 1.) Als Vorlage diente ein bemaltes Brett[2]).

Das Ornament also wiegt durchaus vor, und zwar das figürliche, nicht das geometrische. Hinzu tritt eine weitere Eigenthümlichkeit. Man liebt es nicht, ausschliesslich die Ränder eines Gegenstandes durch Reihen von Verzierungen hervorzuheben, sondern man bedeckt, wie abermals bei den Tanzdecken am besten zu beobachten ist, die ganze Fläche mit Ornamentik. Die Ursache mag mit darin zu suchen sein, dass die Kenntniss des Malens von entscheidendem Einfluss auf die Entwicklung des Stils gewesen ist, — eine Fläche mit figürlich-ornamentalen Schnitzereien zu bedecken, ist in jeder Hinsicht schwierig, während die Farbe zu ausgiebigster Verwendung geradezu einladet. Freilich bleibt es auch dann noch schwer, eine grössere Fläche ornamental zu beherrschen, und so gelangte man zu der Gewohnheit,

1) Die Malerei war stellenweise hoch entwickelt. Ein Häuptling der Tlinkit liess sich nach Ismailow's Angabe von einem Maler begleiten, der alles Neue genau betrachten und auf Tafeln abbilden musste. Alle tlinkitische Gemälde befinden sich möglicherweise noch jetzt im Petersburger Museum. (Erman a. a. O. S. 158.) — Die ziemlich naturtreue, anscheinend absichtlich etwas karrikirte Zeichnung eines russischen Soldaten, die von einem Tlinkit gefertigt ist, giebt F. Whymper (Alaska S. 88).

2) Krause, Die Tlinkit-Indianer S. 200.

die Fläche zunächst in kleinere Theile zu zerlegen. In der Regel bildet man zwei symmetrische Hälften, die dann wieder in einzelne verschieden grosse, aber symmetrisch gegen einander stehende Felder zerfallen. Diese Eintheilung der Fläche in Felder also und das Vorwalten der Symmetrie sind die Grundzüge der nordwestamerikanischen Ornamentik, die bestimmend auf die weitere Entwicklung einwirken.

Unter den Figuren, die der ornamentalen Kunst Nordwestamerikas ihren Charakter verleihen, ist das Auge vor Allem zu nennen. Von allen Geräthschaften, von den Geweben, von den Wänden der Häuser und Schiffe blickt es uns an, farbig und ungefärbt, bald als einzige Ausfüllung symmetrischer Felder, bald in Verbindung mit anderen Formen, immer stilisirt, aber in sehr verschiedenem Grade der Umwandlung verfallen. Die mannigfachen Abarten des Auges sind indessen nicht ausschliesslich Folge des Stilisirens, sondern theilweise von Anfang an vorhanden; denn nicht allein das menschliche Auge wird dargestellt, sondern auch das mancher Säugethiere, Vögel und Fische erscheint unter den Ornamenten, so dass es Erfahrenen möglich sein soll, aus der Form des Auges noch das Thier zu errathen, von dem es abgeleitet ist. Nebenher geht noch ein anderer Unterschied: man versucht das Auge nicht nur von vorn, sondern auch von der Seite darzustellen, ändert dabei aber naiver Weise die äusseren Umrisse des Auges nicht und gelangt so zu verzerrten Darstellungen; ferner erscheint zuweilen die Pupille nicht rund, sondern als Strich, wie bei den Augen der katzenartigen Raubthiere, oder man versucht wohl auch den Lichtreflex im Auge durch eine helle Linie wiederzugeben.

Auf all diese anfangs vorhandenen Formen wirkt nun die Stilisirung umgestaltend und zersetzend ein. Von natürlicher Färbung der Augen ist überhaupt keine Rede mehr, wenn man auch die Pupille fast regelmässig dunkler zu färben pflegt als ihre nächste Umrandung; dafür beeinflusst die Farbe, in der das ganze Geräth gehalten ist, die einzelnen Ornamente, so dass das »Weisse« des Auges oft grünlich, gelb oder roth erscheint. Noch bedeutender aber sind die Wandlungen in der Form, die auf verschiedenem Wege erfolgen können: einerseits überwuchern oder verkümmern manche Theile, andererseits bleibt es nicht ohne Einfluss, dass sich das Ornament in bestimmte Felder einzufügen hat.

Eine Anzahl von Wucherformen wird offenbar durch den Einfluss der Skulptur veranlasst. Vielleicht der grösseren Deutlichkeit wegen verdoppelt man die Umrisslinien, färbt den Zwischenraum mit einer anderen Farbe und gelangt so zur concentrischen Art der Stilisirung, die indessen nirgends zum völligen Durchbruch kommt. Bei manchen runden Augenformen ist man allerdings nicht mehr weit von einer Auflösung in concentrische Kreise entfernt, die wohl nur durch den Einfluss der Farbe noch verhindert wird. So erscheint denn oft die dunkle Pupille zunächst von einem helleren Rande, das »Weisse« wiederum von einer andersfarbigen Zone umgrenzt. Am interessantesten sind jene Formen, die namentlich auf Tanzdecken auftreten und ein kleineres Auge als Pupille eines grösseren zeigen. Während das innere Auge meist einfach geformt ist, enthält das äussere noch mehrere Rudimente, auf deren Bedeutung ich zurückkomme.

Bei manchen Augen findet sich ein regelmässiges Anwachsen der Thränendrüsen, bei anderen überwuchert die Pupille alles Uebrige, wobei freilich das Auge irgend eines Thieres zum Vorbild gedient haben kann.

Alle diese Wucherformen entfernen sich nicht allzuweit von der ursprünglichen Gestalt des Auges; weit stärker trägt die Eintheilung der Flächen in einzelne Felder zur Umbildung des Ornamentes bei, vor Allem dann, wenn der Gegenstand, der verziert werden soll, von unregelmässiger Gestalt ist und den Künstler zwingt, den einzelnen Feldern verzerrte Formen zu ertheilen. Es ist deshalb ohne Weiteres verständlich, dass diese Art von Veränderungen auf den glatten Flächen der Tanzdecken kaum vorkommt, da hier eine Eintheilung in einfache Vierecke möglich und natürlich ist, dass sie dagegen an kleineren Geräthschaften, Löffeln, Keulen, Schüsseln u. s. w. deutlich hervortritt. Es entstehen dann Augen, die aus ineinander gesetzten verzogenen Vierecken oder selbst Dreiecken zu bestehen scheinen, Ornamente also, die man auf den ersten Blick für rein geometrisch halten könnte. Zu demselben Ergebniss gelangt man übrigens auch bei der Vereinfachung der runden Augen, die zuletzt nur noch als einfache Kreise mit einem Mittelpunkte erscheinen und manchmal die Frage sehr nahe legen, ob sie in der That Reste von Augen oder frei erfundene Formen sind [1].

---

1) In dieser Form erscheint das Auge namentlich auf den Geräthschaften der südlichen Eskimo.

Welche Bedeutung hat nun das Auge in der Ornamentik der Nordwestamerikaner? Wir würden kaum eine genügende Antwort finden, wenn uns eine genauere Betrachtung der Ornamente nicht darüber belehrte, dass das Auge als eigentliche Verzierung selbst erst das Ergebniss einer längeren Entwicklung oder richtiger Zersetzung, mit einem Wort eine Kümmerform ist. Sehr oft finden wir das Auge noch mit dem Reste eines Gesichtes oder eines Vogelkopfes verbunden und können an zahlreichen Uebergängen die Entwicklung verfolgen. So ist die Reihe von Vogelköpfen auf T. I. Fig. 2 noch recht wohl kenntlich; an anderer Stelle wieder hat sich der Kopf nahezu zu einem jener Doppelaugen umgestaltet, die wir oben kennen lernten. Hier sehen wir noch deutlich genug, welchen Sinn die räthselhaften streifen- und halbmondförmigen Gebilde haben, die das äussere Auge mit umschliesst, während das innere davon frei ist: es sind die letzten Reste des Thierkopfes und -körpers, die hier mit in die Fläche des Auges hineingezogen sind — ein ganz vorzügliches Beispiel des allmählichen Entstehens einer Kümmerform.

In den eben erwähnten Fällen entwickelte sich das ornamentale Auge aus der Verkümmerung eines im Profil gesehenen Menschen- oder Thierkopfes; dass aber auch aus dem von vorn gesehenen Augenpaare sich stilisirte Augen entwickeln können, beweisen am besten die Tanzdecken mit ihrer Theilung in zwei symmetrische Hälften, und überhaupt die Symmetrie, die für die nordwestamerikanische Ornamentik so bezeichnend ist. Eine solche Tanzdecke scheint namentlich in ihrem mittleren Theile aus einer ganzen Anzahl von Gesichtern zu bestehen, die sich gegenseitig theilweise decken, von denen aber stets wenigstens die Augen erhalten sind, während Schnäbel, Nasen, Klauen, Zähne u. dgl. sich nur in dürftigen Spuren finden. In den Seitentheilen der Decken treten dann selbständige Gesichter auf, die aber wenigstens denen der gegenüberliegenden Seiten völlig entsprechen.

Die auffallende Abneigung, das Auge als mechanisch wiederholtes Reihenornament anzuwenden, lässt sich gewiss als eine Spur der ursprünglichen Entwicklung deuten, die eben nur in einzelnen Fällen bis auf's Aeusserste durchgeführt ist. Ganz ornamental kommt das Auge nur hier und da, z. B. an den Aermeln gewisser Gewandstücke vor, wo sich einfach Auge an Auge reiht, ohne dass der

geringste Rest anderer Körpertheile erhalten geblieben ist. Im Brusttheile eines Gewandes, das dieses eigentlichste Augenornament zeigt, finden sich Gesichter in derselben Weise als Reihenornament verwendet[1]).

Es ist also ein Kopf- oder Gesichtsornament, aus dem sich das Augenornament entwickelt hat; die Köpfe und Gesichter aber kann man ihrerseits oft als Reste ganzer Figuren betrachten. Das Auge kann völlig an die Stelle des Gesichtes treten, so bei gewissen Masken, die wahrscheinlich die Sonne vorstellen und strahlenförmig bald von wirklichen Gesichtern, bald nur von Augen umgeben sind. Nachdem sich indessen einmal die Neigung herausgebildet hatte, das Auge übermässig zu betonen, nachdem ein wirkliches Augenornament entstanden war, erwies es sich lebenskräftig genug, um durch seinen Einfluss die ganze Kunst charakteristisch umzubilden. Wo eine Figur in ihren Umrissen erhalten bleibt, da wird sie wenigstens in ihren Einzelheiten von der Vorliebe für das Auge erfasst: auf den Klauen und Händen, auf den Flügeln, dem Leibe, dem Schnabel erscheinen Augen, bis alle Theile des Körpers wie belebt sind und das ganze Gebilde den Eindruck macht, als sei es aus einer ganzen Anzahl lebender Wesen zusammengeschweisst. Besonders schön und klar zeigen die Rabenrasseln diesen Vorgang. Selbst dort, wo eine Darstellung bestimmter Vorgänge versucht wird, wie z. B. das Zusammentreffen des Raben mit dem Fischer, zeigt sich das Augenornament an den Figuren, und verhältnissmässig selten sind Kunstwerke, denen die ornamentale Verzierung völlig fehlt, wie die von Niblack abgebildete Steinfigur der Mutter, die das Bärenkind säugt[2]).

Die Frage nach dem Sinne des Augenornaments kann nunmehr ganz anders gestellt werden, da wir erkannt haben, dass das Auge nur sekundär als Verzierung auftritt. So fällt zunächst jene auf den ersten Blick ansprechende Deutung weg oder kommt wenigstens nur nebenher in Betracht, dass man das Auge als eine Art Amulett gegen den bösen Blick und überhaupt gegen zauberhafte Einflüsse anbringe. Bei manchen Völkern hat ja das Auge in der That diesen Sinn und

1) Vgl. A. P. Niblack, The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. T. X, F. 34.

2) A. a. O. T. 52. — T. 47. 49. 50.

reiht sich damit den zahllosen Talismanen gegen den bösen Blick und Hexerei an, die ich an anderer Stelle kurz besprochen habe[1]). In unserem Falle kann diese Absicht schon deshalb nicht die Ursache der Verzierung sein, da das Auge in seinen mannigfaltigen Formen, wie gesagt, nur als Rest sehr verschiedenartiger Köpfe und Gesichter auftritt. Auch die Antwort, die VIRCHOW[2]) von einem Bella Coola erhielt, als er ihn nach dem Sinne des Augenornamentes fragen liess, genügt nicht. »Zu meiner nicht geringen Ueberraschung«, sagt VIRCHOW, »zeigte der Gefragte auf die Volarflächen seiner Fingerkuppen und auf die feinen Lineamente, welche die Haut an denselben bietet; nach seiner Meinung bedeute ein rundliches oder längliches Feld, wie es gewöhnlich zwischen den gegeneinander stossenden oder parallelen Linien erscheint, gleichfalls ein Auge, und das komme daher, dass ursprünglich jeder Theil des Körpers in ein Sinnesorgan, und zwar speciell in ein Auge ausgegangen und erst später auf derartige rudimentäre Zustände zurückgebildet sei. Die ganze Natur stellt sich also, wie es scheint, in der Vorstellung dieser Leute als belebt und sinnlich veranlagt heraus, nur dass im Laufe der Zeit ein grosser Theil der Anlagen bis auf blosse Andeutungen verschwunden ist«.

Diese Deutung, die animistische Ideen heranzieht, kann erst entstanden sein, nachdem sich das Augenornament völlig entwickelt hatte, und ist eine jener sekundären Erklärungen, wie sie sich überall alsbald herausbilden, wenn sich der ursprüngliche Sinn eines Gebrauchs verdunkelt. Sekundär ist offenbar auch eine Sage, die von einem Manne erzählt, der jedem Begegnenden ein Auge ausstach und es in den Rand seines Bootes setzte, der zuletzt ganz von Menschenaugen bedeckt war[3]). Die ganze Erzählung ist sicher erst durch den Anblick von Booten, die mit dem Augenornament geschmückt waren veranlasst worden[4]).

In Wirklichkeit geht die eigenthümliche Ornamentik der Nordwestamerikaner auf den Totemismus zurück, der — wenigstens in seinen

1) Amulette und Zaubermittel (Archiv f. Anthropologie B. 22, S. 58 ff.)

2) Verh. d. anthropol. Gesellsch. z. Berlin 1886, S. 209.

3) F. BOAS i. Verh. d. anthrop. Ges. z. Berlin 1892, S. 56.

4) Es scheint, dass in diesem Sinne ein grosser Theil der nordwestamerikanischen Sagen sekundärer Natur ist und theils Naturspiele (selten geformte Felsen u. dgl.), theils Kunstwerke erklären soll.

äusserlichen Merkmalen — nirgends auf der Erde so ausgeprägt ist wie gerade hier. Jeder Stamm ist in eine Anzahl von Geschlechtern getheilt, deren jedes sein Totem (in der Regel ein Thier) besitzt, mit dem es verwandt zu sein glaubt, ohne dass freilich eine wirkliche Verehrung oder auch nur Schonung des Thieres stattfindet. Es herrscht, wie überall, wo sich Totemismus findet, strenge Exogamie, es darf also der Angehörige irgend eines Geschlechts nur ein Weib aus einem andern, niemals aus seinem eignen zur Gattin wählen; so kommt es, dass jeder Einzelne Ahnherren aus mindestens zwei Geschlechtern besitzt. Die Zahl der Geschlechter und ihrer Totems schwankt bei den einzelnen Stämmen, die Tlinkit haben z. B. nur zwei Geschlechter, die Haida und Tsimschian vier, die nördlichen Kwakiutl drei. Aber der einfache Totemismus ist meist ausgeartet, insofern als nicht mehr ein einziges Wesen als Totem dient, sondern eine ganze Gruppe, wenn man so will von Hilfstotems, zu den eigentlichen Geschlechtsthieren hinzutritt. Ganz klar erscheinen die Verhältnisse auch nach Niblack's und Boas' ausführlichen Darstellungen noch nicht, auf die ich der Kürze halber verweisen muss[1]). So hat bei den Tsimschian das Rabengeschlecht die Abzeichen Rabe, Haifisch, Seelöwe, Seestern, dem Adlergeschlecht gehören Adler, Biber, Heilbutte, Wal, Tintenfisch, Frosch, dem Wolfsgeschlecht Wolf, Kranich und Eisbär, endlich dem Bärengeschlecht Bär, Sonne, Mond, Sterne, Regenbogen, Abendroth, Delphinus Orca u. s. w. Ob diese Fülle von Symbolen aus der Vereinigung mehrerer Geschlechter zu einem einzigen zu erklären ist, oder ob andere Einflüsse mitspielen, kann hier nicht untersucht werden und hat für unsere Frage zunächst auch wenig Bedeutung. Sicher ist nur, dass bei den Haida und Tlinkit der Totemismus einfacher und übersichtlicher ist als bei den südlichen Stämmen, wo die Wappenfigur oft gar nicht mehr als eigentliches Geschlechtsthier aufgefasst wird, sondern nur an eine Grossthat der Ahnen erinnert[2]).

Jedenfalls lässt sich bei allen Stämmen beobachten, dass man die Wappenthiere mit Vorliebe darstellt, sie an Häuser und Boote

1) Niblack, The Coast Indians S. 246 ff. — Boas, The northwestern Tribes S. 28 ff.

2) F. Boas i. Globus 54, S. 132.

malt, bei einigen Stämmen auch sich auf die Haut tättowirt[1]), sie in Tanzdecken webt, u. dgl. Sobald man nun die Figuren oder Köpfe der Totems und Hülfstotems als Ornamente verwandte, war man gezwungen, sie oftmals zu wiederholen, und damit machten die Gesetze der Stilisirung alsbald ihren Einfluss geltend. Zur öfteren Wiederholung desselben Motivs, überhaupt zu der eigenthümlichen Häufung von Thiergestalten und Augen führte indes noch ein anderer Gebrauch, — es ist dies die Verwendung jener eigenartigen Wappen- und Grabpfähle, die schon die ersten europäischen Besucher Nordwestamerikas mit Staunen erfüllten. Sie sind bei den verschiedenen Stämmen — von den Einzelheiten ganz abgesehen — nicht gleichartig entwickelt und nirgends scheint ausserdem die erste Idee, die zu ihrer Anfertigung führte, noch in ihrer völligen Reinheit erhalten zu sein[2]).

In ihrer typischen Form (vgl. T. III, Fig. 11) bestehen die Wappenpfähle aus einer Reihe über einander hockender oder sitzender Figuren, die zum Theil stark stilisirt, aber den Eingeborenen stets als bestimmte Gestalten der Mythologie kenntlich sind; die Grabpfähle, die ebenso wie jene aus starken Baumstämmen hergestellt werden, sind in der Regel viel einfacher und manchmal fast ohne Verzierung. Es unterliegt keinem Zweifel, dass durch die Wappenpfähle ursprünglich die Ahnenreihen der Besitzer dargestellt wurden, wobei die verschiedenen Geschlechter, denen sie — vielleicht auch ihre Weiber — entstammten, nach einer bestimmten Ordnung aufeinander folgten. Jetzt ist diese erste Idee offenbar stark verwischt, ohne dass es bei unseren gegenwärtigen Kenntnissen möglich ist, die ganze Entwicklung zu überschauen; die Sagen der Nordwest-

1) Bei den Tlinkit und Tsimschian finden sich nur geringe Spuren von Tättowirung, während sie bei den Haida hochentwickelt ist. (F. Boas i. Globus 54, S. 301.) — Abbildungen von Tättowirungsmustern und weitere Angaben bei Niblack a. a. O. S. 257 ff.

2) »Die Totemsäulen sind sehr gross, stehen an der Vorderseite des Hauses und werden gewöhnlich von dem Geschlechtstotem des Häuptlings, dem sie gehören, gekrönt. Darunter mag das seines Weibes — und also auch seiner Kinder — dargestellt sein, oder eine Figur, die sich auf den Besitzer betreffende Sagen bezieht. Einige Säulen stellen nur Sagen dar, in denen das Totem des Besitzers eine Rolle spielt, und in diesem Sinne darf man auch sie totemistisch nennen«. (Niblack a. a. O. S. 324.)

amerikaner, die namentlich von Boas in grosser Zahl gesammelt sind, geben nur ungenügende Auskunft. Wie willkürlich jetzt die Sinnbilder gewählt werden, zeigt ein Wappenpfahl der Haida im Berliner Museum, den ursprünglich ein Angehöriger des Adlergeschlechtes errichtet hat; unten ist da zunächst der Walfisch abgebildet, der übernatürliche Unterhaltungen mit dem indianischen Medicinmann hat, darüber eine Haida-Medicinfrau, die den Indianern das Stranden eines Walfischs mit Hülfe des Walfischgeistes vorauszusagen pflegte, u. s. w.[1]).

Jedenfalls sind jetzt die Absichten, die man bei Errichtung eines Wappenpfahls verfolgt, so vielfach umgestaltet, dass es schwer, vielleicht unmöglich ist, sie in ein klares System zu bringen. Dies gilt natürlich in noch höherem Grade von den Darstellungen, die völlig zur Ornamentik geworden sind, z. B. von den Figuren auf den Tanzdecken oder an den Seiten der Schiffe. Der Totemismus ist es indessen zweifellos, der die Häufung zahlloser stilisirter Figuren begünstigte oder forderte, da man immer darnach strebte, die verschiedenen Geschlechtsbeziehungen des Eigenthümers und allerlei sonstige mythologische Anspielungen auf den Geräthen anzubringen; in diesem Sinne wirken die Wappenpfähle mit ihrer Eigenart entscheidend auf die Ornamentik ein, nebenbei wohl auch die Ansicht, dass die Darstellung der Geschlechtsthiere wie ein Talisman wirkt und somit auch praktischen Nutzen bringt. Die Entwicklung in allen Einzelheiten nachzuweisen ist nicht möglich; es muss uns genügen erkannt zu haben, dass das Augenornament in letzter Linie auf die totemistischen Gestalten zurückführt, dass es also nicht müssiger Spielerei oder einem wunderlichen Schönheitsgefühle seinen Ursprung dankt, sondern eng mit dem geistigen Leben des Volkes zusammenhängt und aus ihm entspringt.

1) Jakobsen, Reise an der Nordwestküste Amerikas S. 44.

3.

Das Augenornament in Melanesien und der Südsee.

Seit man begonnen hat, dem lange vernachlässigten Melanesien erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden, vor allem seit ein grosser Theil dieser Inselwelt zum deutschen Colonialgebiete geworden ist, füllen sich die Museen Europas mit prachtvollen und eigenartigen Holzschnitzereien, die in solcher Menge und Mannigfaltigkeit auftauchen, dass sie den jahrzehntelangen Kunstfleiss zahlreicher Stämme darzustellen scheinen. In Wirklichkeit ist das Gebiet, aus dem diese unzähligen buntbemalten Schnitzereien stammen, sehr klein, nur der nordwestliche Theil Neumecklenburgs und des nahegelegenen Neuhannover sind die Heimath jener unermüdlichen Künstler; das ganze übrige Melanesien liefert kaum so zahlreiche Kunstwerke wie dieser beschränkte Strich, und auch an Eigenart und Durchbildung des Stils wird er von keinem anderen Gebiete erreicht, geschweige übertroffen. Die Schnitzereien aber, die aus dieser kleinen Provinz stammen, müssen unsere Aufmerksamkeit schon deshalb fesseln, weil sie in manchen charakteristischen Zügen an die nordwestamerikanischen Kunsterzeugnisse erinnern und insbesondere das Augenornament deutlich zeigen. Ist unser Interesse durch diese Erscheinung erst einmal erregt, dann entdecken wir leicht, dass sie nicht nur auf Neumecklenburg und Neuhannover beschränkt ist, dass sie vielmehr auch auf den benachbarten Inseln und weiterhin in der Südsee ihre Parallelen hat.

Die Schnitzereien Neumecklenburgs sind nicht nur durch ihre Zahl merkwürdig, sondern auch als Beispiel einer eigenartigen Entwicklung. Man hat vermuthet, dass die verzerrten menschlichen Gesichter und Gestalten, die Vögel und Fische, die in diesen Kunstwerken immer wiederkehren, eine tiefere Bedeutung haben müssen, dass sie nicht durchweg leere Spielereien sind, und diese Vermuthung wird durch die Thatsache bestärkt, dass die Hauptmasse der Schnitzereien aus Tanzmasken besteht oder als Schmuck der Tabuhäuser gedient hat. Allein die meisten Beobachter, die an Ort und Stelle der Anfertigung dieser Dinge zugesehen haben, so namentlich Finsch und

Parkinson[1]), sprechen ihnen jeden tieferen Sinn ab. Man braucht diese Angaben nicht im geringsten zu bezweifeln, wird aber doch bei genauerer Untersuchung zu einem anderen Ergebniss gelangen. Erinnern wir uns an die nordwestamerikanische Ornamentik! Obwohl durchaus auf totemistischer oder mythologischer Grundlage ruhend, hat sie sich doch allmählich so frei entwickelt, dass es ganz unzulässig ist, in jedem einzelnen Stücke nun einen bestimmten Sinn zu suchen oder gar eine genaue Deutung des mythologischen Inhalts zu geben. Dasselbe, nur in verstärktem Masse, wird man von vornherein von den neumecklenburger Schnitzereien vermuthen dürfen. Wüssten wir es nicht schon aus anderer Quelle, so könnten wir aus der ungeheueren Zahl der Kunstwerke schliessen, dass sich die Kunstübung fast ganz von ihrer ursprünglichen Grundlage abgelöst hat und nun frei mit den einmal gegebenen Motiven schaltet, unter Umständen auch neue aus fremder Quelle aufnimmt. Von entscheidendem Einfluss scheint einmal die Gewohnheit gewesen zu sein, bei gewissen Tänzen jedesmal mit neuen überraschenden Werken aufzutreten, andererseits die leichte Zerstörbarkeit des weichen Holzes, aus dem die Schnitzereien gefertigt werden; in neuester Zeit hat sicher auch die Kauflust der Europäer zu vermehrter Thätigkeit angespornt. So kommt es, dass eine unglaubliche Mannigfaltigkeit herrscht und jedes einzelne Kunstwerk sich wenigstens in einigen Zügen von den anderen unterscheidet. Wenn wir also den Sinn der Masken und der übrigen Schnitzereien entdecken oder richtiger die Grundlagen feststellen wollen, aus denen sie in so verschwenderischer Ueppigkeit emporwachsen, dann müssen wir die ganze Masse der Kunstwerke überschauen und die immer wiederkehrenden Motive kennen zu lernen suchen; nur auf diesem Wege gelangt man zu einer fruchtbaren Betrachtung dieser merkwürdigen Kunstwelt.

---

1) O. Finsch sagt darüber in seinen »Ethnologischen Erfahrungen und Belegstücken aus der Südsee« I, S. 51: »Ein tieferer Gedanke, wie ihn der Kulturmensch so gern herauslesen möchte, liegt diesen Bildnereien nicht zu Grunde . . . . Die Eingeborenen arbeiten ja nicht wie Kulturmenschen unausgesetzt an einem Stücke, bis es fertig ist, sondern je nach Lust und Zeit, nicht nach einer Vorlage, sondern nur nach Phantasie und Laune«. Aehnlich Parkinson (Internat. Archiv f. Ethnographie V, S. 58): »I think that the Natives have no fixed ideas when carving such elaborate samples and only follow the fancy of the moment«.

Das Augenornament der neumecklenburger Schnitzereien tritt weder so beherrschend hervor noch ist es so weit in seiner eigenartigen Entwicklung fortgeschritten, wie das nordwestamerikanische oder das einiger Nachbargebiete und Neuseelands. Gerade deshalb ist es als Uebergangsform interessant. Mir sind unter den zahlreichen neumecklenburger Schnitzereien, die ich zu untersuchen Gelegenheit hatte, nur sehr wenige aufgefallen, bei denen es nicht gelänge, die anscheinend isolirten Augen schliesslich doch als Bestandtheile verzerrter und stilisirter Thiergestalten nachzuweisen. Hier und da kommt aber doch ein reines Augenornament vor. Auf Tafel II, F. 1 befindet sich ein Beispiel jener merkwürdigen Holzfiguren mit phantastischen Auswüchsen, das an zahlreichen Stellen Augen erkennen lässt, darunter auch völlig isolirte und stilisirte. Die Augen der neumecklenburger Schnitzereien sind um so auffallender, als sie in der Regel aus Turbodeckeln, in neuerer Zeit leider auch aus Glassplittern hergestellt sind[1]). Prüfen wir das wunderliche Gebilde genauer, so zeigt es sich folgendermassen zusammengesetzt: Als Basis dient der Kopf eines Fisches, aus dessen geöffnetem Rachen eine menschenähnliche Figur herauswächst. Der magere, in seinen unteren Theilen wenig ausgeführte Körper der Figur wird auf allen vier Seiten von je einer dünnen Holzleiste gestützt, deren zwei aus den Winkeln und je eine aus dem oberen und unteren Ende des Fischmaules hervorwachsen. In der Höhe des Unterleibs der Figur sind sie mit dieser und unter einander durch Ausläufer verbunden. Weiter aufwärts gehen die Seitenleisten in die Oberarme der Figur über, die in derselben Höhe mit den Händen die vordere Leiste umfasst. Diese Vorderleiste läuft, nachdem sie nach vorn und den Seiten noch Ausläufer entsendet hat, bis zum Munde der Figur, während die hintere Leiste bis zum Hinterkopf reicht. Die Seitenleisten setzen sich oberhalb der Arme noch fort und endigen in zwei hörnerartigen Ausläufern über dem Kopfe.

An all diesen Leisten finden wir an verschiedenen Stellen Augen angebracht, die zum Theil aus Turbodeckeln hergestellt, zum Theil nur

1) Ueber den schlimmen Einfluss des europäischen Handels schreibt Finsch: »So werden statt der schönen Turbo-Augen nicht selten Augen aus Flaschenscherben benutzt, man verwendet auffallende farbige Etiketten von Conservebüchsen und sucht europäische Motive, Hüte und Gesichter von Weissen, bei den Schnitzereien anzubringen«. (Ethnol. Erfahrungen I, S. 52).

durch die Bemalung angedeutet sind. Folgen wir dieser Andeutung, so erkennen wir, dass die Leisten aus Figuren von Fischen bestehen, die vordere und hintere aus je zwei, die seitlichen aus je einem; die Seitenausläufer sind nichts anderes als Flossen. So ist das Augenornament, das uns zunächst auffällt, in Wahrheit nur ein Theil eines Figurenornaments. Prüfen wir indessen die gemalten Verzierungen näher, die namentlich auf Flossen und Rücken der Fische erscheinen, so finden wir eine Anzahl augenförmiger, aber stark stilisirter Ornamente, die nicht mehr als Theile bestimmter Figuren zu deuten sind. Die Stilisirung ist hier in der Weise erfolgt, dass man die Pupille oder auch das ganze Auge mit Strichornamentik ausgefüllt hat; die äussere Form des Auges wird dann ebenfalls umgestaltet, und so ergiebt sich die Entwicklungsreihe, die ich in T. II, Fig. 4—8 dargestellt habe.

Dieses eine Beispiel mag einstweilen zur Charakterisirung des neumecklenburger Augenornaments genügen. Nicht an jedem Stücke ist die Umbildung des Auges so ausgezeichnet zu studiren wie an den soeben geschilderten, an vielen fehlt es ganz. Dafür ist aber das Augenornament nicht auf jene kleine ethnographische Provinz beschränkt, sondern kehrt in den benachbarten Gebieten wieder, wie sich im Einzelnen leicht nachweisen lässt.

So finden sich im Bremer Museum eine Anzahl Figuren von den Tami-Inseln an der Küste des nordöstlichen Neuguinea, deren eine T. II, Fig. 2 abgebildet ist. Es sind sämmtlich gnomenhafte menschliche Gestalten in halbkauernder Stellung, die bunt bemalt sind und an verschiedenen Stellen ihres Körpers Augen erkennen lassen. Die abgebildete Figur trägt ein Auge an Stelle des Nabels, ferner je eines auf der Vorderfläche der Schultern und endlich — auf der Tafel nicht sichtbar — je eines auf beiden Seiten des Gesässes. Ueber den Ursprung der Augen auf den Schultern belehrt uns ein anderes Figürchen, das als Stütze eines Kopfschemels dient: hier sind die Arme deutlich als Vogelschnäbel ausgebildet, der Vogelkopf bildet die Achsel, und die Hände sind wieder kleinere Vogelköpfe; auf den Beinen der kauernden Gestalt erscheinen ebenfalls Augen. Letzteres wiederholt sich bei einer dritten Figur, bei der ausser dem Nabel auch die Brustwarzen als Augen entwickelt sind; sie besitzt ausserdem die Augen auf Gesäss und Schultern und Andeutungen von solchen auch auf den Ellbogen.

Besonders häufig erscheint das Augenornament auf den geschnitzten Bambusbehältern und Kokosschalen im östlichen wie auch im westlichen Neuguinea, in der Regel in sehr einfacher Form, der Schlichtheit dieser Art Ornamentik überhaupt entsprechend. Sehr oft ist das Augen- mit einem Zahnornament eng verbunden, und zuweilen sind noch Spuren der Entwicklung zu erkennen, stilisirte Vogelköpfe, fischähnliche Figuren, menschliche Gesichter u. dgl. In vielen Fällen aber würde diese Umbildung nicht verständlich sein, wenn wir uns nicht zuvor überzeugen wollten, in welch' mächtiger Weise eine Art der Stilisirung auflösend auf die Figurenornamente gewirkt hat, die wir in Nordwestamerika nur in unbedeutenden Anfängen erkennen konnten. Es ist dies die Auflösung der Figuren in concentrische Linien oder Spiralen.

Gerade an den Augen mancher Figuren können wir die Anfänge der Umbildung am besten gewahren. Finsch bildet eine Maske aus Dallmannhafen ab, die anscheinend einen Vogelkopf darstellen soll[1]). Die Augen dieser Maske sind nun von fünf concentrischen weissen Linien umrahmt, so dass der grösste Theil der Gesichtsfläche von den derart stilisirten Augen ausgefüllt wird; auf beiden Seiten der Stirn erscheint ausserdem je ein Dreieck, das ganz in derselben Weise von concentrischen Dreiecken umgeben ist. Aehnlich stilisirte Augen als Ornamente sind keine Seltenheit. Werden nun die Umrisse ganzer Figuren in dieser Art nach aussen wie nach innen wiederholt, so entsteht ein Gewirr von Linien, das nur mit Mühe zu enträthseln ist. Als einziger deutlich kenntlicher Rest der ganzen Figur bleibt in der Regel nur das Auge erhalten, das dann oft schon den Eindruck hervorruft, als habe man es willkürlich als Zierrat in ein reines Linearornament eingesetzt. Viele charakteristische Stücke dieser Art sind bereits veröffentlicht worden, so dass es genügt, auf sie zu verweisen[2]); einige andere sind auf Tafel II abgebildet (Fig. 14—16).

1) Finsch a. a. O. T. XXII, F. 5. — Vgl. auch Samoafahrten, Atlas T. XIV, F. 1 u. 2. — Derartig stilisirte Augen als Ornamente sind abgebildet im Katalog des Museums Godeffroy T. I, F. 4a, 6a, 7a, T. VIII, F. 5, ferner de Clercq u. Schmeltz, Ethnogr. Beschrijving van de West en Noordkust van Nederlandsch Nieuw Guinea T. XIX, F. 3, XXXIX, F. 10. — Spry, Expedit. d. Challenger S. 246. — d'Albertis, New Guinea I, S. 416.

2) Ein ausgezeichnetes Beispiel ist der in London befindliche, von Ratzel abgebildete Tanzschild aus Neuguinea (Völkerkunde II, S. 252), der aus ineinander

Die Figuren der Ornamentik Neumecklenburgs zeigen in vielen Stücken ebenfalls die Neigung, sich in concentrische oder spiralische Linien aufzulösen. Namentlich eine Gruppe von Schnitzereien, die entweder einen Vogel oder einen Menschenkopf mit flügelartigen Ansätzen an beiden Seiten zeigt[1]), wird häufig von dieser Art der Stilisirung erfasst, überhaupt unterliegen ihr die flächenhaften Kunstwerke naturgemäss mehr als die nach allen Dimensionen ausgeführten Figuren. Dabei macht sich noch eine andere Art des Stilisirens, das Ausfüllen der Flächen mit Strichlagen, das wir schon oben bei Besprechung der stilisirten Augen kennen lernten, in entscheidender Weise geltend.

Ihren Höhepunkt aber erreicht die lineare Auflösung in der Ornamentik Neuseelands, deren enge Verwandtschaft mit der melanesischen in diesem Falle besonders deutlich hervortritt. Die Kunst der Maori ist allerdings eigenartig und ihre charakteristischen Erzeugnisse sind mit anderen kaum zu verwechseln, — aber wenn irgend eine andere ihr besonders nahe steht, so ist es nicht die Polynesiens, sondern die Melanesiens. Das stimmt freilich schlecht zu der Ueberlieferung, die vor wenig Jahrhunderten die Maori in ein Land einwandern lässt, wo im äussersten Falle einige Horden dunkelfarbiger Ureinwohner sich umhertrieben; indessen hat schon Schirren, der mit Unrecht von den leidenschaftlichen Verfechtern jeder Art geschichtlicher Tradition verketzert worden ist, zur Genüge nachgewiesen, wie die neuseeländische Wandersage von mythologischem Rankenwerk völlig überwuchert ist, und es scheint, dass eine abermalige kritische Durchsicht der Akten mit sorgfältiger Berücksichtigung des ethnographischen Besitzes der Maori allmählich zur Nothwendigkeit wird. Auf die eigenthümliche Stellung Neuseelands im Völkerleben der Südsee komme ich noch zurück.

Die neuseeländische Kunst ist ebenso wie die melanesische und die nordwestamerikanische von der Ornamentik dermassen durchsetzt und beherrscht, dass selbst bei figürlichen Darstellungen äusserst

geschlungenen Vogelgestalten besteht. Andere Muster bei Finsch, Ethnol. Erfahr. T. XIX, F. 3, XXI, F. 2. — Samoafahrten Atlas T. XII, F. 2. — Internat. Archiv f. Ethnogr. I, T. VIII, F. 3.

1) Abbildungen vgl. Die Forschungsreise S. M. S. Gazelle I, T. 39, F. 1. 2. 5. — Bastian, Inselgruppen in Oceanien T. I u. II. — Finsch, Ethnol. Erfahr. T. VI, F. 6.

selten völlige Naturtreue angestrebt wird, sondern dass die Stilisirung auch das an sich freie Kunstwerk ihren Gesetzen unterwirft. So erklärt sich das Fratzenhafte, Verzerrte aller Kunstwerke der Maori, das vielleicht noch durch die wunderlichen Figuren, die bei der Bearbeitung des Nephrits und der Benutzung seiner zufälligen Formen entstehen mussten[1]), gefördert wurde. Die Auflösung in concentrische Linien beherrscht die Ornamentik Neuseelands noch mehr als die Melanesiens. Aber auch die Neigung, alle Räume zwischen den Linien und Spiralen durch Querstriche auszufüllen, die wir eben bei der Kunst der Neumecklenburger kennen lernten, kehrt an den meisten Bildwerken der Maori wieder und giebt ihnen einen zweiten charakteristischen Zug.

Das Stilisiren der Gesichter, das in der Ornamentik die Hauptrolle spielt, ist am leichtesten an den Tättowirungslinien zu beobachten, die trotz aller Mannigfaltigkeit im Einzelnen sich doch in der Hauptsache immer ähnlich sind[2]) und glücklicherweise an Photographieen auch dann noch studirt werden können, wenn der letzte tättowirte Maori verschwunden sein wird. Die Tättowirung der Stirn besteht fast immer aus einer Anzahl von Linien, die von der Nasenwurzel ausstrahlend den Zug der Augenbrauen wiederholen und diese damit gewissermassen concentrisch auflösen; ebenso werden die Falten um den Mund, die beim Lachen entstehen, durch zahlreiche Linien verstärkt und wiederholt und die Nasenflügel mit Spiralen bedeckt. Es sind dies die Hauptzüge, die fast nirgends fehlen, während die Tättowirung in den übrigen Theilen des Gesichts bei den verschiedenen Stämmen wenig übereinstimmt.

1) Gemeint sind namentlich die aus Nephrit gefertigten Heitiki und Mana tungos, die als »Erinnerung an Verstorbene« um den Hals oder am Ohr getragen wurden (vgl. W. Yate, An Account of New Zealand S. 151 ff.). — Näheres darüber bringt die Abhandlung Giglioli's i. Archivio dell' Antropologia B. 22, S. 191 ff., B. 23, S. 83 ff.

2) Die Tättowirung ist nach W. Brown (New Zealand S. 31) überall sehr gleichartig, aber jeder Stamm hat seine Eigenthümlichkeiten. Tättowirte Maori sind sehr häufig, namentlich auch in populären Werken, abgebildet worden. Die Zeichnung ist in die Haut eingeritzt und wird daher von der Photographie gut wiedergegeben. — Ein wirkliches Augen- (ursprünglich Vogelkopf-) Ornament als Tättowirungsmuster giebt Polack, Manners and Customs of the New Zealanders (II, S. 16).

Das Augenornament Neuseelands entspricht nun in seiner Entwicklung und seinem Auftreten ganz jenem oben erwähnten, das als unveränderter Rest einer linear aufgelösten Figur zurückblieb. Wir finden häufig nur noch ein Gewirr ornamentaler Linien und Spiralen, aber vereinzelte Augen, die hier und da erhalten geblieben sind, deuten auf den Ursprung des Ornamentes hin. Hierzu trägt besonders die Sitte bei, die Augen durch eingesetzte glänzende Muschelschalen hervorzuheben, wodurch sie der stilistischen Umsetzung und Verschmelzung entgehen[1]; ein solches Ornament macht den Eindruck, als ob man ein Gestein in einer Säure völlig gelöst hätte, so dass nur noch vereinzelte Krystalle eines widerstandsfähigeren Minerals in der Lösung da und dort verstreut liegen. Wenn man dagegen die Augen wie alles Uebrige nur in Holz schnitzt, so verfallen sie alsbald in stärkerem oder schwächerem Masse der Stilisirung, werden zu Spiralen u. dgl. Die Abbildung einer Schnitzerei (T. II, F. 3) verdeutlicht diesen Vorgang besser als viele Worte. Das Gebilde stellt in seinen Hauptzügen eine menschliche Figur dar, deren ungeheurer Kopf mit herausgestreckter Zunge noch am kenntlichsten ist; allein nicht nur wiederholt sich im unteren Theile ein ähnliches Gesicht, sondern es sind auch alle einzelnen Stücke der Schnitzerei belebt und bestehen grösstentheils aus völlig stilisirten Vogelköpfen. Ein Theil der Augen dieser Gestalten ist aus Muschelschale gebildet und deshalb unverändert erhalten; die Augen der kleineren Köpfe sind jedoch stilisirt, und zwar nicht alle in gleich hohem Grade oder nach einem einheitlichen Gesetze.

Die nächsten Verwandtschaften der neuseeländischen Ornamentik liegen, wie gesagt, in Melanesien; in Polynesien treten die Gesetze der Stilisirung, die in beiden Gebieten vorherrschen, stark zurück, das Augenornament ist in der Regel schwach oder gar nicht vertreten, während es sich an anderer Stelle noch nicht aus dem Gesichtsornament heraus entwickelt hat. Dass indessen z. B. die Auflösung in concentrische Linien nicht überall fehlt, beweist eine von Dall abgebildete Maske von den Tonga-Inseln[2], deren Augen

1) Dieselbe Sitte findet sich übrigens auch in Nordwestamerika vereinzelt, vgl. Krause, Die Tlinkit-Indianer S. 205.

2) Annual Report of the Bureau of Ethnol. 1881—82. T. IX, F. 9.

ganz in dieser Weise stilisirt sind. Wenn somit die meisten Inseln der Südsee nur spärliche Ausbeute geben, so fordert doch eine Gruppe — die Marquesas — unsere vollste Aufmerksamkeit.

Schon bei der Betrachtung der neuseeländischen Kunst waren wir genöthigt, die Tättowirungsmuster mit heranzuziehen, da sie einen Theil der Entwicklung vorzüglich verdeutlichen. Die Kunst der Marquesaner aber feiert überhaupt ihre Triumphe in der Verzierung des menschlichen Körpers, schafft allerdings auch charakteristische Holzschnitzereien und bewahrt in beiden Fällen einen sehr einheitlichen Stil, der denn auch das Augenornament in typischer Form zeigt. Keine Ornamentik Polynesiens ist so merkwürdig und so sehr einer genaueren Untersuchung werth, wie die der Marquesas, die in ihrer ganzen Eigenart ein Bindeglied zwischen Melanesien-Neuseeland und Nordwestamerika zu bilden scheint. Leider ist das Material, über das die Forschung gegenwärtig verfügt, nicht sonderlich umfangreich, und namentlich über die Tättowirung liesse sich wenig Bestimmtes sagen, wenn nicht in älteren Werken und besonders in den Schilderungen Tilesius', Krusenstern's und v. Langsdorff's sich einige brauchbare Angaben und Abbildungen fänden [1]).

Als besonderes Merkmal ist der marquesanischen Ornamentik die Neigung zum Uebergang der Figuren in rein geometrische Verzierungen eigen, in denen Quadrat und Rechteck, überhaupt rechte Winkel vorherrschen. Als Beispiel mögen einige Ornamente dienen, die v. Langsdorff zugleich mit der einheimischen Bezeichnung giebt; sie stellen sämmtlich Männer (Enata) vor (T. II, F. 9—11).

Die als Ornamente auftretenden Gesichter sind durchweg sehr stark stilisirt, und in vielen Fällen bleiben nur die Augen als Kümmerformen zurück, in der Regel paarweise, wodurch ihre Entstehung aus stilisirten Gesichtern noch deutlicher hervortritt. Wie sich das Ornament hier ebenfalls meist durch Auflösung in Linien entwickelt, zeigen Fig. 12 u. 13, die Tättowirungsmustern entnommen sind. Ein brillenförmiges, concentrisch-linear stilisirtes Augenornament erscheint

1) A. J. v. Krusenstern, Reise um die Welt (St. Petersburg 1810—12). — G. H. v. Langsdorff, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt (Frankfurt 1812). — Tilesius i. Pölitz' Jahrb. d. Geschichte u. Staatskunst, Leipzig 1828. — Langsdorff und Tilesius waren die Begleiter Krusenstern's auf seiner Entdeckungsfahrt.

als Schluss der Reihe; merkwürdig ist die Darstellung der Pupille durch eine Einbuchtung des innersten Kreises.

Die Zeichen, die der Marquesaner auf seinem Körper trägt, sind keine Spielerei, sondern haben einen bestimmten Sinn; indessen ist hier nicht der Ort, auf diese interessante Thatsache, über die Tilesius am genauesten berichtet, näher einzugehen.

Nicht nur an der Tättowirung, sondern auch an den Keulen der Marquesaner können wir die Zusammensetzung der Ornamentik aus Kümmerformen von Figuren und Gesichtern erkennen, ja die Keulen erscheinen in gewissem Sinne als Parallelen zu den Wappenpfählen; ihre Verzierungen sind trotz mancher Abweichung in den Einzelheiten im Ganzen einander gleich, so dass es genügt, auf die von Ratzel (Völkerkunde II, S. 156) abgebildeten Formen zu verweisen.

So sehen wir denn, dass die Entwicklung des Augenornaments in Melanesien und der Südsee völlig dem entspricht, was wir bei Betrachtung der nordwestamerikanischen Kunst feststellen konnten. Ueberall tritt uns die Neigung entgegen, gewisse thierische und menschliche Gestalten in eigenthümlicher Weise zu vereinigen und zu verschmelzen, überall auch zeigen sich Gesetze wirksam, die zum Entstehen jener Kümmerformen führen, als deren charakteristischste und häufigste das Augenornament erscheint.

Es ist die häufigste, aber nicht die einzige; denn wenn es der Raum und das Ziel dieser Abhandlung erlaubte, liesse sich nachweisen, wie hier und da in ganz ähnlicher Weise ein Zahnornament entsteht, das besonders in den Schnitzereien von Neuguinea kräftig hervortritt, und wie unter Umständen sich auch andere menschliche und thierische Theile zu echten Ornamenten umgestalten.

Die Aehnlichkeit der ornamentalen Kunst in so verschiedenen Gebieten muss zum Nachdenken anregen. Ehe wir indessen der anthropogeographischen Bedeutung der Frage näher treten, müssen wir noch einen Blick auf einige andere Vorkommnisse des Augenornaments werfen.

4.

Sonstige Vorkommnisse des Augenornaments.

Wo es uns gelingt, die Entwicklung des Augenornaments aus seinen Anfängen in genügender Weise zu verfolgen, da sind wir auch im Stande, den Ausdruck »Augenornament« mit Bewusstsein und Bestimmtheit anzuwenden, selbst dann, wenn die Umbildung der ursprünglichen Form den höchsten Grad erreicht hat. Wir sahen regelmässige, mit Strichlagen erfüllte Rechtecke, concentrische Kreise oder Spiralen als Ergebnisse der Umsetzung, und doch durften wir sie den Abarten des Augenornaments zurechnen, da die Zwischenglieder der Entwicklung sich nachweisen liessen. Aber diese Erfahrung berechtigt uns keineswegs, ähnliche geometrische Figuren in der Ornamentik anderer Völker schlechthin als stilisirte Augen zu bezeichnen. Immerhin ist dies noch in manchen Fällen möglich, von denen die wichtigsten in kurzen Worten erwähnt sein mögen.

Nordwestamerika ist nicht das einzige Gebiet der neuen Welt, das in seiner Kunst das Augenornament entwickelt hat. Virchow hat bereits vor Jahren darauf hingewiesen, dass es sowohl auf den altperuanischen, in Ancon gefundenen Geweben vorkommt wie auf manchen Thongefässen Perus. Selbst aus Brasilien sind prähistorische Töpfe bekannt »mit Reduction des Gesichts auf gewisse Hauptlinien und zuletzt auf die Augen«[1]. Auch in Mexiko wurde das Auge als Ornament verwendet.

Es mag genügen auf einige Hauptpunkte hinzuweisen, und die Bemerkung vorauszuschicken, dass sich die Ornamentik der altamerikanischen Culturvölker stark durch die Stoffe beeinflusst zeigt; einerseits die Textilkunst, andrerseits die Bearbeitung des Steines haben ihr einen eigenthümlichen Charakter verliehen, sehr im Gegensatz zu den Kunststilen der bisher behandelten Völker, die am kräftigsten durch Holzschnitzerei und Malerei bestimmt werden. Daneben freilich zeigt besonders die peruanische Keramik eine Kühnheit und Freiheit in der Nachahmung der Natur, vor allem der Thiere und Menschen, die in Erstaunen setzt.

1) R. Virchow i. Verh. d. Berl. anthrop. Ges. 1886, S. 208.

Es ist eigenthümlich, dass gerade die ältesten Culturreste Perus — falls die Ansichten über ihr hohes Alter thatsächlich richtig sind — die Ruinenstätten Tiahuanacos, die deutlichsten Spuren des Augenornaments aufweisen, dass ferner die gewebten Stoffe aus Ancon eine sehr ähnliche Ornamentik besitzen, während die Keramik einen wesentlich anderen Charakter hat. Unter der ausgezeichneten Sammlung peruanischer (Chimu)-Gefässe, die z. B. das Bremer Museum besitzt, lassen nur einige wenige Stücke Andeutungen des Augenornaments erkennen, deren Natur überdies zweifelhaft bleibt, da die allenfalls als solches aufzufassenden Verzierungen durch keine Zwischenglieder mit weniger stilisirten Formen verbunden sind. Die Gewebe von Ancon zeigen dagegen sehr deutlich die Entwicklung, und es unterliegt demnach keinem Zweifel, dass wir in diesem Falle ein echtes Augenornament vor uns haben. Indessen sind doch auch die Gefässe für uns nicht ohne Interesse: An ihnen ist mehrfach eine Erscheinung zu beobachten, die sich in anderen Gebieten als eng verknüpft mit dem Entstehen der Augenornamentik herausgestellt hat, nämlich das Zusammenschmelzen verschiedener Figuren zu einer einzigen. So kommt es vor, dass eine Urne, die ihren Umrissen nach nur eine einzige menschliche Figur darstellt, uns mit einer ganzen Anzahl von Gesichtern anblickt[1]).

Die Gewebe von Ancon sind durch die Veröffentlichungen von Reiss und Stübel bekannt genug, sodass hier nur in wenigen Worten an ihre Ornamentik erinnert sein mag. Ich beziehe mich namentlich auf ein reichverziertes Stück, das neuerdings mehrfach reproducirt worden ist[2]). Das Ornament besteht aus zwei menschenähnlichen Hauptfiguren im Profil, darunter einer geflügelten, die einander den Rücken zukehren; der obere und untere Theil des Raumes zwischen

1) Im Bremer Museum befinden sich zwei Urnen dieser Art, die nur in unbedeutenden Einzelheiten von einander abweichen. In ihrem Umrisse ähneln die Gefässe einem kauernden Menschen, dessen Kopf mit einer Art Hut bedeckt ist; vorn am Hut befindet sich wie ein Zierrath ein kleiner Menschenkopf. Auf dem Bauche des Gefässes erscheint ein Gesicht, das von Krebsfüssen umgeben ist, während zwei Krebsscheeren henkelartig aufwärts nach den Ohren des oberen Kopfes fassen. Zwischen dem oberen und dem unteren Gesicht ragt noch ein kleiner Menschenkopf heraus; es sind also vier Gesichter über einander angebracht.

2) W. Reiss und A. Stübel, Das Todtenfeld von Ancon, T. 49. — A. Stübel und M. Uhle, Die Ruinenstätte von Tiahuanaco, ferner Globus B. 64, S. 9.

beiden ist durch vogelartige Gestalten ausgefüllt. Merkwürdig sind nun besonders die kronenartigen Kopfbedeckungen der beiden Hauptfiguren, da ihre Zacken oder Zipfel (mit Ausnahme der mittelsten) bei der einen aus stilisirten Gesichtern, bei der anderen aus eben solchen Augen bestehen: dass wir es in der That mit Augen zu thun haben, beweisen die ganz ähnlich geformten Augen der Figuren. Sobald wir uns mit der Art der Stilisirung vertraut gemacht haben, bemerken wir, dass alle einzelnen Theile der Figuren belebt sind, nur dass an der Figur ohne Flügel hauptsächlich Gesichter, an der anderen hauptsächlich Augen erscheinen; so ist z. B. die Nase als Auge dargestellt, eines erscheint am Ellbogen, ein anderes am Gesäss. Einen besonderen Typus, der an den allein stehenden und völlig stilisirten Augen nicht wiederkehrt, zeigen die der Hauptfiguren und der stilisirten Gesichter: Sie enthalten keine runde Pupille, sondern der innere Kreis ist in der Mitte getheilt und zerfällt in eine helle und eine dunkle Hälfte; es entsteht dadurch der Eindruck, als ob das Auge seitwärts, aufwärts oder nach unten blickt. Den völlig stilisirten Augen fehlt, wie gesagt, diese Eigenschaft, dafür besitzen sie eine andere: Sie haben meist einen dunklen, hellumrundeten Ausläufer, sodass sie wie Früchte an einem dicken Stiele aussehen. Man wird schwerlich fehlgreifen, wenn man diesen Ausläufer als Rest eines Kopfes oder Halses, das stilisirte Auge auf dem peruanischen Gewebe demnach als eine Kümmerform betrachtet.

Erwähnungswerth ist noch, dass die Pupillen bald dunkel-, bald hellfarbig sind und dass die Form des Auges meist undeutlich polygonal ist; daneben finden sich auch Umrisse, die wohl durch äusseren Einfluss bestimmt sind.

Ganz ähnlicher Art nun ist, wie Uhle treffend hervorhebt, das Ornament, das den Stil der Ruinenstätte von Tiahuanaco charakterisirt, wenn es auch, da es sich hier um Steinskulpturen handelt, nicht völlig gleich sein kann. So findet sich das undeutlich polygonale Auge abwechselnd mit stilisirten Gesichtern zur Ausfüllung ganzer Flächen verwendet; der Kopf der Hauptfigur am Monoliththor ist von einem Kranze gestielter Augen umgeben, und besonders gut zeigt sich endlich der Parallelismus an den Verzierungen eines Thongefässes, da hier eine farbige Ausführung der Ornamente möglich war.

Im alten Mexiko war das Augenornament gleichfalls nicht un-

bekannt. Es mag genügen, auf die Muster mexikanischer Wurfbretter hinzuweisen, die Seler veröffentlicht hat[1]); sie sind deshalb besonders merkwürdig, weil auch theilweise die Auflösung in concentrische Linien an ihnen zu beobachten ist und überhaupt die Ornamentik hier freier und zierlicher auftritt, als an den plumpen Steinskulpturen. Ueber den Ursprung vieler Ornamente der letzteren könnte man im Zweifel sein, wird indessen, nachdem das Auge als Verzierung wenigstens an den Holzgeräthen sicher nachgewiesen ist, es auch an den Skulpturen öfter mit Gewissheit wiedererkennen. Auch das Verschmelzen mehrerer Figuren zu einer, diese Vorstufe des Augenornaments, fehlt in Mexiko nicht. Absichtlich möchte ich indessen das schwierige Gebiet der altamerikanischen Kunst an dieser Stelle nur streifen, da von Vorarbeiten im ethnologischen Sinne bisher kaum die Rede ist und eine gründliche Behandlung der Frage deshalb ausserordentlichen Raum erfordern würde.

Wenden wir uns einem anderen Theil der Erde zu, den wir schon deshalb nicht unberücksichtigt lassen dürfen, weil er in ethnologischer Beziehung eng mit Polynesien und Melanesien verknüpft ist, zur ostindischen Inselwelt. Die Ausbeute an Vorkommnissen des Augenornaments ist hier auffallend gering und wird immer unbedeutender, je weiter wir uns nach Westen begeben, sodass sich eine deutliche Abnahme vom melanesischen zum malayischen Stilgebiete feststellen lässt. Auf den östlichen, Neuguinea benachbarten Inseln tritt das Augenornament in jener Form, wie es auf den Bambusbüchsen und Kokosschalen Melanesiens zu beobachten ist, noch häufig genug auf, auch die spiralische Auflösung ist hier und da noch sehr kenntlich[2]). Die Kunst der Dayak liebt jene verzerrten Gesichter, wie sie in so charakteristischer Form auf den Schilden erscheinen, sie

1) Internat. Archiv f. Ethnogr. III, T. XI. — Unter den Augenornamenten der altamerikanischen Kulturvölker tritt häufig ein doppeltes auf, indem zwei Augen unmittelbar oder durch eine gebogene Doppellinie brillenartig verbunden sind (vgl. z. B. Holmes i. Ann. Rep. of the Bur. of Ethnol. 1889, Fig. 6. Hier auch ein ausgezeichnetes Gesichtsornament!). Auch diese Doppelaugen sind natürlich Kümmerformen. Aehnliches findet sich in Melanesien (vgl. die Abbildung in Ratzel's Völkerkunde II, S. 258) und auf den Marquesas.

2) Vgl. z. B. den von Weber abgebildeten Kalkbehälter aus Flores i. Intern. Archiv f. Ethnogr. III, Suppl. T. III, F. 7.

stilisirt dabei die Augen, bringt es aber nicht zum wirklichen Augenornament. Merkwürdiger, wenn auch nur mit Vorbehalt hierher zu rechnen sind jene Augen, die zur Verzierung des Schnabels vieler malayischer Boote dienen; mit Vorbehalt, sage ich, da sie nur paarweise auftreten und also im Grunde keine echten Ornamente sind, sondern dazu dienen, das ganze Schiff als eine Art belebten Wesens zu charakterisiren. Aber wenn die ästhetische Bedeutung dieser Augen gering ist, so ist die anthropogeographische um so grösser. Wir finden diese Art der Verzierung, wenn auch in etwas veränderter Form, in Neupommern wieder, wo man die Schiffsschnäbel gern durch angemalte Augen zu individualisiren pflegt, und dies Vorkommen leitet uns wieder nach Nordwestamerika hinüber, dessen Augenornament auch zur Verzierung der Schiffe dient. Andrerseits aber ist die malayische Sitte nordwärts bis China verbreitet, ja sie herrscht dort allgemeiner als in Indonesien. Dass wir es mit keiner einfachen Verzierung zu thun haben, lehrt der Brauch der Chinesen, in bedenklichen Fällen die Augen der Schiffe zu verhüllen, ähnlich wie man störrische Pferde an Dingen vorüber führt, die sie scheu machen könnten[1]). Im übrigen kennt die chinesische Kunst das Augenornament so gut wie gar nicht[2]).

In Afrika scheint es vereinzelt aufzutreten. Sicher nachweisen lässt es sich an den merkwürdigen Schiffsschnäbeln von Kamerun[3]), die in ihrem Stile so ganz fremdartig der innerafrikanischen Kunst gegenüberstehen und auch in ihrem Aufbau aus zahlreichen eng verbundenen Figuren an melanesische Schnitzereien erinnern. Vielleicht klärt uns die Zukunft über die Geschichte dieser seltsamen

1) In Widerspruch dazu steht freilich die Angabe, dass die Augen bestimmt sind, die Dämonen des Meeres zu verscheuchen (J. Thomson, Illustrations of China II, T. 46). — Guppy führt die Augen der chinesischen Dschunken und ähnliche Sitten der Malteser auf ehemals vorn angebrachte Schutzgottheiten zurück, wie sie auf den Salomonen noch jetzt üblich sind. (The Solomon Islands S. 150).

2) Auch sonst tritt es in der asiatischen Kunst zurück. Wenigstens in der Anmerkung mögen noch die indischen Opfermesser erwähnt sein, deren Klinge beiderseits ein Auge trägt, so dass sie einem Vogelschnabel ähnlich wird. Schöne Exemplare befinden sich im South Kensington Museum und in Berlin.

3) Einen der schönsten Schiffsschnäbel von Kamerun (aus dem Berliner Museum) hat Ratzel veröffentlicht (Völkerk. I, Tafel »Nordwestafrikanische Waffen und Geräthe«).

Gebilde auf, die berufen scheinen, einen Ausblick auf mancherlei neue Probleme zu eröffnen.

Die anthropogeographischen Probleme sind es denn auch, die schon bei Besprechung der ästhetischen und entwicklungsgeschichtlichen Fragen sich aufdrängten und nun gebieterisch eine eingehende Betrachtung verlangen. Dabei wird es allerdings nöthig sein, den Blick zu erweitern und auf Dinge einzugehen, die nur sehr mittelbar mit dem Augenornament zu thun haben; denn jede neue Fragestellung erfordert eine neue Methode der Forschung.

II. Theil.

1.

Ethnologische Beziehungen zwischen Nordwestamerika und den Südsee-Inseln.

In keinem Gebiete der Erde erscheinen die ethnologischen Probleme so einfach und sind sie in Wahrheit so verwickelt wie in der Inselwelt Polynesiens. Nachdem es einmal gelungen war, die enge Verwandtschaft zwischen Malayen und Polynesiern zu beweisen, nachdem überdies eine gewisse Einheitlichkeit aller Polynesier und Mikronesier festgestellt war, schienen auf den ersten Blick alle Zweifel beseitigt; man einigte sich dahin, die polynesische Wanderung in eine nicht allzuferne Zeit zurückzuversetzen, und nahm an, dass sie sich auf die Inseln beschränkt habe oder doch, wenn vereinzelte Fahrzeuge die Küste Amerikas erreicht hätten, dort ohne nennenswerthe Folgen geblieben sei. Man war sogar in der glücklichen Lage, nothdürftig mit geschichtlichen Zahlen operiren zu können, da die Genealogien mancher polynesischer Geschlechter weit zurückgehen und eine auffallende Bestimmtheit zeigen.

Immer wieder stiess man indessen auf einzelne Unbegreiflichkeiten, die man dann oft durch eine möglichst einseitige und möglichst gewagte Erklärung zu beseitigen strebte, — und in diesen Verhältnissen liegt, wie ich glaube, der Hauptgrund, warum gerade das Problem der polynesischen Wanderungen von einem wildaufgeschossenen Dickicht unreifer Hypothesen überwuchert ist. Hat man doch, um die merkwürdigen Culturreste der Oster-Insel zu erklären, sofort von versunkenen Continenten gefabelt, als ob das Verschwinden ethnologischer Zwischenglieder eine so unerhörte Erscheinung wäre, dass sie nicht zuerst in Betracht kommen müsste!

Von vornherein möchte ich erklären, dass ich nicht daran denke, das ganze ungeheuere Problem von einem so winzigen Angriffspunkte aus zu lösen, wie ihn das Augenornament und die mit ihm zusammenhängenden Erscheinungen bieten. Es ist genug, wenn ein einzelner Lichtblick in das Chaos fällt, der wenigstens dazu dienen mag, eine oder die andere falsche Hypothese zu kennzeichnen und hier und da den rechten Pfad zu erhellen. Eine Frage wenigstens hoffe ich ihrer Lösung näher zu bringen, die Frage nach dem Verhältniss der Polynesier und damit auch ihrer Verwandten, der Malayen, zu den Bewohnern Nordwestamerikas.

Schon früh haben Cook, Forster und andere auf die Verwandtschaft beider ethnographischer Provinzen hingewiesen, und an Versuchen, über diese Beziehungen Klarheit zu gewinnen, hat es auch in der Folge nicht gefehlt. Adolf Bastian sowohl wie Friedrich Ratzel haben sich mit den Aehnlichkeiten zwischen beiden Völkergruppen im allgemeinen beschäftigt, ohne indessen eine schärfere Beweisführung zu unternehmen. Weit entschiedener spricht sich W. Dall[1]) aus, der die altamerikanischen Culturvölker als polynesisch- oder vielleicht richtiger melanesisch-amerikanische Mischstämme hinzustellen sucht, die sich in der Nähe des Pugetsundes einerseits, in Mittelamerika andrerseits gebildet hätten. Er weist auf die nahe Verwandtschaft der melanesischen und nordwestamerikanischen Kunst hin, auf den Schädelkult, das Vorkommen des Lippenpflocks und besonders auf die Masken. Leider ist die Basis seiner Untersuchung zu schmal für die gewaltigen Hypothesen, die er darauf gründet, und was die Masken betrifft, so warnt R. Andree[2]) nicht mit Unrecht vor voreiligen Schlüssen, da im eigentlichen Polynesien die Masken so gut wie ganz fehlen.

Werthvoller als Dall's Untersuchung ist eine kleine Studie Jacobsens[3]), die zwar die verschiedenen verwandten Züge nur flüchtig andeutet, aber doch einen sehr guten Ueberblick der Frage und zahlreiche neue Gesichtspunkte giebt. Zunächst betont er die Aehnlichkeit der Hausverzierungen, überhaupt der Schnitzereien und besonders

1) Ann. Rep. of the Bur. of Ethnology 1881—82. S. 149.
2) Ethnogr. Parallelen II. S. 108.
3) Globus B. 59, S. 161 ff.

der Wappenpfähle, wobei ihn die engen Beziehungen der melanesischen zur neuseeländischen Kunst nicht entgehen; die Masken erwähnt er ebenfalls. Die Kriegskeulen der Maori sind, wie schon COOK bemerkte, denen der Nordwestamerikaner ungemein ähnlich, ebenso findet die Kleidung der nordwestlichen Indianer ihre Analogien nicht im übrigen Amerika, sondern in Neuseeland und Polynesien[1]). JACOBSON nennt ferner zwei Arten von Steinhämmern, dann die Tappaschlägel, die Fischangeln und gewisse Holzschüsseln, die in beiden ethnographischen Provinzen vorhanden und in ihrer Form so nahe verwandt sind, dass eine zufällige Uebereinstimmung ausgeschlossen scheint. Von Analogieen in Sitten und Bräuchen erwähnt er namentlich gewisse Arten der Todtenbestattung, die Kopfjägerei[2]) im Gegensatz zum indianischen Gebrauch des Skalpierens, die zahlreichen Festlichkeiten, die Tanzlust und Gastfreundlichkeit. In das sprachliche Gebiet fällt nur die Bemerkung, dass das amerikanische Fahi (heilig, gross, verboten) dem polynesischen tabu vielleicht entspricht. Endlich sind auch in somatischer Beziehung die hellfarbigen Nordwestamerikaner den Polynesiern — vor allem den Marquesanern — ungemein ähnlich. JACOBSEN führt alle diese Aehnlichkeiten an, ohne indessen entscheidende Schlüsse daraus zu ziehen, spricht sich überhaupt im Gegensatz zu DALL mit lobenswerther Zurückhaltung aus.

Die Zahl der Analogieen, die DALL und JACOBSEN gesammelt haben, lässt sich noch vermehren. Schon FORSTER, dem Begleiter COOKS, fiel es auf, dass die eigenthümlichen neuseeländischen Festungen, die Pahs, ihre Parallellen in Nordwestamerika haben. Die Keramik ist in Polynesien — von der Osterinsel abgesehen — ebenso unbekannt wie an der Nordwestküste Amerikas, während man jenseits der Felsengebirge thönerne Gefässe zu formen weiss[3]). BASTIAN erwähnt die neuirländische Sitte, gewisse Mädchen von sechs oder acht

1) Vgl. auch DIXON's Bemerkung bei FORSTER, Geschichte der Reisen II, S. 175.

2) An Beispielen von Kopfjägerei fehlt es auch in neuerer Zeit nicht. Nach F. WHYMPER (Alaska S. 60) kehrten die Nittinahts aus Vancouver von einem Kriegszuge mit einer Beute von 26 Köpfen zurück. In Nutka steckt man die Feindesköpfe vor den Dörfern auf (BASTIAN, Amerika's Nordwestküste S. 5). — In einer Sage eines südlichen Stammes werden Köpfe abgeschnitten und auf einem Dachgiebel aufgepflanzt, also ganz wie in Neuseeland (BOAS, Globus B. 54. S. 221).

3) ERMAN i. Zschr. f. Ethnol. III, S. 149.

Jahren in winzige Häuschen einzuschliessen und dort bis zur Geschlechtsreife und Verheirathung gefangen zu halten, und deutet auf analoge Gewohnheiten in Nordwestamerika hin[1]).

Ein überaus charakteristischer Brauch des malayischen Culturgebietes ist das Betelkauen. Bekanntlich wird die Betelnuss im Verein mit Kalk und den Blättern einer Pfefferpflanze gekaut; nun ist es auffallend genug, dass man in Nordwestamerika früher den Tabak, der dort wohlbekannt war, nicht rauchte, sondern mit dem Kalke gebrannter Muscheln gemischt kaute, wie schon Dixon bemerkt hat[2]).

Rothe Bastringe als Kopf- und Leibschmuck kommen in Melanesien, Neuseeland, hier und da in Polynesien und endlich auch in Nordwestamerika vor. Geheimbünde, die Maskentänze aufführen, sind in Melanesien so gut wie an der Nordwestküste Amerikas vertreten. Eine der typischsten Sagen der Nordwestamerikaner endlich, die das Ersteigen des Himmels mit Hülfe einer Pfeilbrücke erzählt, hat Codrington auch in Melanesien nachgewiesen[3]).

Trotz all dieser Aehnlichkeiten muss doch Einiges — wenn auch nur auf den ersten Blick — Bedenken erregen. So findet sich die malayo-polynesische Gewohnheit, die Häuser auf Pfählen zu erbauen, in Nordwestamerika nicht, wo man höchstens Plattformen vor der Giebelfront errichtet[4]). Aber das östliche Polynesien ist in diesem Sinne bereits ein Uebergangsgebiet: Auf den Marquesas stehen die Häuser durchweg auf Steinterrassen[5]), und steinerne Unterbauten sind als Reste vielfach erhalten, so auf der Osterinsel[6]).

Noch auffallender ist das Fehlen des echt polynesischen Bootes mit Ausleger in Nordwestamerika. Gerade an dieser Eigenheit sollte

---

1) Inselgruppen in Oceanien S. XV. — Die Einsperrung der mannbaren Mädchen bei den Tlinkit erwähnt schon v. Langsdorff (Bemerk. auf e. Reise um die Welt II, S. 115).

2) Vgl. Krause, Die Tlinkit-Indianer, S. 307. Dixon erwähnt das Kauen einer Pflanze, die er für Tabak hält, mit Kalk und Harz (Forster, Gesch. d. Reisen II, S. 162).

3) Codrington, The Melanesians S. 375 u. 397.

4) Vgl. Krause, a. a. O. S. 125. — Ellis, An Arctic Province S. 47.

5) Cook, Voyage tow. the South-Pole I, S. 310. — Melville, Vier Monate auf d. Marquesas-Inseln S. 53. — Abbildung bei v. Langsdorff a. a. O. I, T. X.

6) La Pérouse, Voyage autour du Monde II, S. 91.

eine Bevölkerung, die wenigstens theilweise über die See gekommen sein muss, mit einer gewissen Zähigkeit festhalten, um so mehr, als die Nordwestamerikaner ein seetüchtiges Volk geblieben sind und auf ihre Boote viel Sorgfalt verwenden. Indess haben wir in dem vollständigen Verschwinden des Ausliegers in Neuseeland eine Parallelerscheinung, und vielleicht hat es einen bestimmten Grund, dass in den beiden Gebieten der gemässigten Zone auf ein in den tropischen Meeren erfundenes Hilfsmittel verzichtet worden ist. Sagen von zusammengebundenen Booten haben sich in Neuseeland wie in Nordwestamerika erhalten, hier sogar bei den binnenländischen Tinneh[1]). Das Segel, von dem man im übrigen Amerika wenig gewusst hat, war im Nordwesten bekannt[2]).

Dass es den besten Seefahrern unter allen Naturvölkern, den Polynesiern, nicht schlechthin unmöglich gewesen ist, Nordwestamerika zu erreichen, unterliegt keinem Zweifel; die Meeresströmungen und vorherrschenden Winde im nördlichen Stillen Ocean müssen eine derartige Wanderung von West nach Ost begünstigt haben, während freilich die Armuth des Meerestheiles an Inseln von ungünstigem Einflusse gewesen sein mag. Ein dauernder Zusammenhang der Bewohner Nordwestamerikas mit den Polynesiern hat schwerlich bestanden. Der südliche inselreiche Theil des Stillen Oceans unterscheidet sich in jeder Beziehung scharf vom nördlichen. Oestliche Windrichtungen und Meeresströmungen herrschen hier vor, die Inselgruppen sind zahlreich und fast keine ist so völlig isolirt, dass nicht noch in historischer Zeit ein Verkehr mit benachbarten Gruppen stattgefunden hätte. Die Wandersagen deuten denn auch vielfach auf eine Einwanderung von Osten her, so auf Vaitupu, Tongatabu, Samoa[3]); nur die Marquesaner suchten das Land, von wo ein Gott die Cocospalme gebracht hatte, im Westen und unternahmen verwegene Fahrten nach dieser Himmelsrichtung[4]).

Es konnte nicht fehlen, dass der Hypothese, die eine Einwanderung der Malayo-Polynesier von Westen her annahm, eine andere

1) F. Boas i. Vrh. d. Berl. G. f. Anthr. 1891, S. 576. 1892, S. 317. — Ratzel, Völkerkunde II, S. 599.

2) Poole, Queen Charlotte Islands S. 269.

3) Pritchard, Polynes. Reminiscences S. 397. 398. 403.

4) Rienzi, Océanie II, S. 230.

entgegengesetzt wurde, die die Heimath des Volkes in Amerika suchte. Sie ist an sich unwahrscheinlich und die dafür angeführten Beweise erscheinen wenig durchschlagend, aber sie mahnt doch zur Vorsicht, und ebenso warnen die zahlreichen Spuren einer dunkelfarbigen Rasse in Polynesien vor dem Versuche, durch allzu einfache Lösungen sich mit dem verwickelten Problem der Besiedelung Polynesiens abzufinden. Uebrigens hat Lesson bereits eine gute Zusammenstellung der zahlreichen hierher gehörigen Hypothesen gegeben[1]).

Versuchen wir es nun, durch die Betrachtung der Ornamentik sowohl wie der Probleme, die sich an sie knüpfen, die Frage nach der Herkunft der Nordwestamerikaner weiter aufzuhellen! Inwiefern das Augenornament in den verschiedenen Gebieten auftritt, ist bereits ausführlich geschildert worden; es wird nun zunächst nöthig sein, die Gruppe totemistischer Vorstellungen, aus denen es, wie wir sehen, in den meisten Fällen entsprungen ist, näher zu betrachten und die einzelnen Erscheinungsformen zu vergleichen.

2.

Ahnenreihen und Wappenpfähle.

Unter allen den Vorstufen einer wirklichen Religion, die wir bei den Malayo-Polynesiern beobachten können, tritt immer bedeutungsvoller, je mehr sich die Forschung vertieft, der Ahnencultus hervor, — bedeutungsvoll nicht nur wegen des breiten Raumes, den er noch jetzt in der Anschauung zahlreicher Eingeborner einnimmt, sondern mehr noch deshalb, weil wir in ihm eine sehr tiefe, theilweise schon verschüttete und von secundären Begriffen überwucherte Vorstellungsschicht vor uns haben. Wie überall treten auch im malayischen Gebiete die verschiedensten Anschauungen über das Fortleben der Seele nebeneinander auf, und hier so gut wie in Aegypten, China oder Indien hat der Zwiespalt der Ideen endlich zu der Ansicht geführt, dass die Seele nach dem Tode in mehrere Theile zer-

1) A. Lesson, Les Polynésiens I, S. 429 ff.

fällt, die ein verschiedenes Schicksal erwartet. Die Vorstellungen sind nicht überall gleichartig, und es ist um so schwerer, die einfachsten Ideen wieder aufzufinden, als Indonesien schon in älterer Zeit von mannigfachen Cultureinflüssen berührt und umgestaltet worden ist. Java ist auf diese Weise ein sehr steriles Gebiet geworden, aus dem nur die eingehendste Forschung noch werthvolle Kunde über die malayische Vorzeit zu Tage fördern kann; die Battak haben bei weitem mehr Ursprüngliches bewahrt, aber der Einfluss der Hinducultur ist nur allzu sichtbar, und wie allenthalben der Islam und stellenweise auch das Chinesenthum eingewirkt hat, bedarf kaum der Erwähnung. In Polynesien haben wieder andere Ursachen, vor allem die Isolirung der einzelnen Volksgruppen auf mehr oder weniger sterilem Boden und die geringe Menschenzahl schon in älterer Zeit ihren zerstörenden Einfluss geltend gemacht. Unter solchen Verhältnissen hat die Forschung einem bestimmten Grundsatze zu folgen: Sie darf sich nicht in eine peinlich genaue Untersuchung der localen Besonderheiten verlieren, sondern sie muss einen grossen Gesichtspunkt festhalten, um die einzelnen Reste und Spuren älterer Zustände zu einem Gesammtbilde vereinigen zu können.

Unter den Anschauungen über den Zustand der Todten ist eine besonders charakteristisch für das malayo-polynesische Gebiet, da sie an den verschiedensten Punkten in unverkennbar typischer Form auftritt; es ist der Gedanke, dass der Todte — wenigstens mit einem Theile seiner Seele — ein Ahnenbild bewohnt, das von den Nachkommen gefertigt und in oder neben dem Hause aufgestellt wird. Im grössten Theile Indonesiens und Melanesiens findet sich diese Anschauung, und wenn sie auch in Polynesien stellenweise fast ganz fehlt, so tritt sie doch auf den meisten Inselgruppen um so deutlicher hervor. Auch in Nordwestamerika werden nicht nur Wappen- und Grabpfähle, sondern ausnahmsweise auch einzelne Figuren verfertigt.

Höchst wichtig ist es nun, dass nicht nur die einfache Abbildung der Ahnen, sondern auch die Zusammenstellung ganzer Ahnenreihen vielfach im malayo-polynesischen Gebiete üblich ist und früher offenbar allgemeiner im Gebrauch war als gegenwärtig. Merkwürdigerweise lassen sich die Anfänge der Entwicklung auf dem entlegensten westlichen Punkt Indonesiens, auf Nias, noch am deutlichsten erkennen und nachweisen.

Ueber die ethnographische Eigenart der Insel Nias haben uns die Forschungen Rosenberg's, Sundermann's, Modigliani's u. s. w. genügend aufgeklärt. Nias ist gewiss von den Culturströmungen, die Sumatra berührt haben, nicht unbeeinflusst geblieben; aber mag die geringe Anziehungskraft des Landes, mag die Art seiner Bewohner die Ursache sein, jedenfalls haben sich manche Grundzüge des alten, echt malayischen Culturlebens hier mit grosser Treue erhalten, sodass primitive Entwicklungsstufen oft mit überraschender Klarheit noch zu erkennen sind. So ist denn auch das Bilden von Ahnenreihen hier auf Nias noch in vollster Ursprünglichkeit zu beobachten. Viele der Idole und Adú sind allerdings nicht mehr eigentliche Ahnenfiguren und können als secundäre Formen gelten, andere werden dagegen noch mit vollem Zweckbewusstsein gefertigt.

Nachdem man den Verstorbenen beerdigt hat, fertigt man ein Holzbild, das ihn darstellt, und begiebt sich einige Zeit nachher in Procession zum Grabe, um den Theil der Seele einzufangen, der das Ahnenbild beleben soll. Irgend ein kleines Thier, das sich am Grabe zeigt, wird ergriffen, in einer Bambushülse zum Ahnenbild gebracht und dort frei gelassen. Damit glaubt man die Seele auf das Bild übertragen zu haben. Im Laufe der Zeit sammeln sich natürlich diese Holzfiguren (adú patúa) in immer grösserer Zahl an und man reiht sie dann horizontal neben einander auf. »Nach und nach«, sagt Sundermann[1]), »wird nun der eine Verstorbene an den andern gereiht; alle werden an eine Stange gebunden, und je mehr sich die Familie erweitert, desto mehr Besitzer oder Mitantheilhaber dieser Götzenreihe, bis man dann allmählich in den einzelnen Familien neue Reihen beginnt«.

Hier haben wir den Sinn des Brauches noch völlig lebendig: Den Ahnenfiguren schreibt man eine heilsame Kraft zu, man bewahrt sie deshalb auf und erhält zugleich eine Art Stammbaum des Geschlechtes. Aber die Umbildung und Erweiterung der Idee bleibt nicht aus; die sg. Priestergötzen (bihara), roh geschnitzte Holzstäbe aus 50 verschiedenen Holzarten, an denen das Gesicht durch ein paar kunstlose Einschnitte dargestellt ist, werden in gleicher Weise aneinandergereiht, obwohl sie nicht als Ahnenfiguren gelten[2]).

---

1) Globus B. 59, S. 371. — Vgl. auch E. Modigliani, Un viaggio a Nias S. 294.

2) Sundermann a. a. O. S. 371.

Die niassische Kultur erinnert in ihrer Eigenart noch am ersten an die der Battak, deren geschützte Stellung in den Hochländern Sumatra's es ihnen gestattet hat, die äusseren Einflüsse wenigstens der neueren Zeit mit Erfolg abzuweisen. Auf den ersten Blick scheint es, als ob jene seltsame Aneinanderreihung von Ahnenfiguren hier fehlte; in Wahrheit ist der Gebrauch umgedeutet und entstellt, aber doch kenntlich genug erhalten: aus ursprünglichen Ahnenreihen sind offenbar die bekannten Zauberstäbe hervorgegangen, die zu den eigenthümlichsten Erzeugnissen der battakischen Kunst gehören.

Die Zauberstäbe, die jetzt zum Geisterbannen und zu ähnlichen Verrichtungen von den Zauberern der Battak gebraucht werden, sind lange, reichgeschnitzte Stöcke, die stets eine Reihe über einander hockender oder stehender Figuren zeigen, theils Menschen, theils Thiere verschiedener Art; auf der Rückseite der Figurenreihe befindet sich meist eine ausgestreckte Schlange. Die Thiere beissen gewöhnlich in die Köpfe der Menschen, auf deren Schultern sie hocken. Zuweilen befindet sich noch eine kleine Reihe von Figuren am unteren Ende des Stockes; das obere Ende dagegen wird von dem Kopfe der obersten menschlichen Figur gebildet und ist mit einer Art Turban und einem Haarbusch geschmückt.

Obwohl die Zauberstäbe nach Rosenberg[1]) sämmtlich Nachbildungen eines einzigen heiligen Stabes sind, zeigen sie doch im Einzelnen ganz bedeutende Unterschiede[2]), — ein Beweis mehr dafür, dass die ursprüngliche Idee nicht mehr in ihrer Reinheit erhalten ist.

Es scheint mir, wie gesagt, fast zweifellos, dass diese Zauberstäbe ursprünglich Ahnenreihen darstellen und dass sie insbesondere aus einem Ahnenkult hervorgegangen sein müssen, der ebensowohl totemistisch beeinflusst war wie der nordwestamerikanische und der melanesische. Eine ganz ähnliche Ansicht spricht Modigliani[3]) aus, der in den Zauberstäben die Genealogie der Geister dargestellt glaubt,

1) Rosenberg, Mal. Arch. S. 37.

2) Abbildungen batakkischer Zauberstäbe sind ausser bei Rosenberg noch zu finden in Ratzel's Völkerkunde II, S. 385. — F. W. K. Müller, Beschreibung einer Battaksammlung S. 65. — Internat. Archiv f. Ethnogr. VI, S. 125. — v. Brenner, Besuch b. d. Kannibalen Sumatra's S. 225 u. s. w.

3) Intern. Arch. f. Ethnogr. VI, S. 125.

die das Dorf beschützen. Die Vermuthung, dass die Stäbe dem »gefürchteten Stabe« der Brahmanen entsprechen[1]), mag insofern richtig sein, als der indische Einfluss die ursprüngliche Bedeutung des Symbols umgestaltet haben wird. Auch die Angabe Rosenberg's, dass die Urform der Zauberstäbe das Attribut des »heiligen Königs« der Battak gewesen ist, kann auf Wahrheit beruhen; es sind die Ahnen der Fürsten, die — zaubermächtiger als andere — auf dem Stocke aneinander gereiht sind, in derselben Art, wie der Niasser die Ahnen seines Geschlechts zu langen Reihen zusammenstellt.

Auch auf andere Zauberinstrumente hat man die Darstellung der Ahnen übertragen. Rosenberg bildet ein Büffelhorn ab, auf dessen Holzpfropf eine Reihe von fünf Figuren ausgeschnitzt ist, die in hockender Stellung hinter einander kauern und durch die nach vorn ausgestreckten Arme verbunden sind. Häufig findet man Gestalten, die auf Thieren reiten und wohl auch noch eine andere Figur auf dem Rücken tragen, also gewissermassen Bruchstücke der Reihen, die auf den Zauberstäben dargestellt werden. Sehr merkwürdig ist auch ein Bambusstab[2]), dessen Ornament eine Reihe von sechs über einander stehenden Oberkörpern zeigt; der oberste hat einen Kopf, der unterste Beine.

Der ursprüngliche Sinn der Stäbe ist den Battak gegenwärtig völlig entschwunden, und so haben sich sekundäre Deutungen gebildet, über deren Sinnlosigkeit kaum ein Wort zu verlieren ist. Besonders verbreitet und offenbar durch die Stellung der Figuren veranlasst ist die Angabe, die Gestalten sollten die Mitglieder einer Familie darstellen, die mit einander Blutschande getrieben und darauf, von einer Schlange gebissen, von einer andern umschlungen, gemeinsam in der verbrecherischen Umarmung den Tod gefunden hätten[3]). Was sich sonst von abergläubischen Vorstellungen an die Zauberstäbe knüpft, ist für unsern Fall ohne Belang.

Eine andere Eigenthümlichkeit der Zauberstäbe ist wichtiger, da wir ihr in Melanesien wie in Nordwestamerika wieder begegnen

1) F. W. K. Müller a. a. O. S. 64.

2) Int. Arch. f. Ethnogr. VI, S. 125.

3) Pleyte i. Toung Pao 1893, S. 11. — Vgl. auch Müller a. a. O. S. 64. — In etwas anderer Wendung giebt v. Brenner die Sage (Bes. b. d. Kannib. Sumatra's S. 229).

werden. Wir finden die Verbindung der einzelnen Figuren nicht nur dadurch hergestellt, dass sie einander auf den Schultern hocken, sondern auch dadurch, dass namentlich die Thierfiguren den Kopf der menschlichen Gestalten mit dem Maule erfassen, sie anscheinend beissen, wie das ja auch in der eben erwähnten Erzählung die Schlange mit den sündigen Geschwistern thut. Indess hat man ursprünglich ein wirkliches »Beissen« schwerlich darstellen wollen, sondern man hat nur beabsichtigt, die enge Verbindung der thierischen mit den menschlichen Wesen in sinnfälliger Weise anzudeuten, mag man nun die Thiere als Verwandlungsformen der jedesmaligen menschlichen Gestalt oder als totemistische Ahnenfiguren auffassen.

Diese merkwürdige Andeutung des engsten Zusammenhanges steht auch in Indonesien nicht ganz vereinzelt da, und wir können durch die Parallelerscheinungen wenigstens nachweisen, dass in der That von »Beissen« im eigentlichen Sinne bei diesen Darstellungen nicht die Rede ist. Ich rechne hierher namentlich gewisse Messergriffe, die auf Nias typisch sind und von Modigliani eingehend geschildert werden[1]).

Auf Nias herrscht der Gebrauch, kleine Idole, deren erster Ursprung wohl auch auf den Ahnenkult zurückführen mag, in kleinen Körbchen am Griffe der Messer anzubringen. So mag man auf den Gedanken gekommen sein, auch dem Griffe selbst die Form eines Amulettes zu geben, und zwar stellt er in der Regel einen stark stilisirten Menschenkopf mit gefletschten Zähnen dar. Hinter diesem Kopfe nun ragt der obere Theil eines kleinen Vogels hervor, dessen geöffneter Schnabel durch eine aus ihm hervorgehende Masse mit dem hinteren Theil des Menschenkopfes verbunden ist; man kann weder sagen, dass er in den Kopf selbst hineinbeisst, noch dass er ihn mit der Zunge berührt, da beides der Darstellung nicht gerecht werden würde (T. III, F. 8). Die Niasser vermochten den Sinn der Figuren nicht mehr anzugeben, doch lassen einige Andeutungen darauf schliessen, dass das Ganze auf den Geisterglauben der Insulaner Bezug hat. Mag nun Modigliani mit der Vermuthung Recht haben, dass hier ein böser Geist dargestellt ist, der die Seele des Menschen verzehrt, oder nicht, — jedenfalls hat man hier die Verbindung eines

1) Un viaggio a Nias S. 246 ff.

Geistes mit einem Menschen in derselben Weise ausgedrückt, wie auf den Zauberstäben der Battak. Uebrigens mag hier an die niassische Sitte erinnert sein, den letzten Hauch eines Sterbenden mit dem Munde aufzufangen, wodurch ein Theil der Seele und der Eigenschaften des Todten auf den Auffangenden übergeht.

Zu den Beispielen von Ahnenreihen, die wir auf Nias und Sumatra nachweisen konnten, tritt eine Spur desselben Gebrauchs auf den malayisch beeinflussten Nikobaren. Es sind die sg. »Votivleitern«, eigenthümliche leiterartige Holzschnitzereien, deren einzelne Sprossen mit rohgeschnitzten menschlichen Figuren besetzt sind[1]. Auch hier scheint die eigentliche Bedeutung dem Volke aus dem Gedächtniss geschwunden zu sein.

Wenden wir uns nunmehr weiter nach Osten, so finden wir nur unbedeutende oder entstellte Beispiele von Ahnenreihen als Verbindungsglieder zwischen Sumatra und Melanesien; indessen dürfte sich bei geschärfter Aufmerksamkeit auf den Gegenstand noch manches nachweisen lassen, was bis jetzt unbeachtet geblieben ist. Die Sitte, Ahnenbilder zu fertigen, fehlt wenigstens so gut wie nirgends gänzlich. Von Java ist von vornherein nicht viel mehr zu erwarten, obwohl das Dasein alter Steinfiguren auf früheren Ahnenkult zu deuten scheint. In Borneo dagegen zeigen die sg. »Marterpfähle« zuweilen auffallende Anklänge an die Ahnenreihen Melanesiens oder Sumatras, so der T. III, Fig. 10 abgebildete, an dem auch die Verbindung thierischer und menschlicher Gestalten zu bemerken ist.

Wenn in Polynesien und anderwärts, wie wir sehen werden, die Ahnenreihe oft zu einem mit Querstreifen versehenen oder sonst in einzelne Abschnitte getheilten Stabe verkümmert, so mögen ähnliche Formen in Indonesien wohl auf dieselbe Wurzel zurückzuführen sein. Ob die »künstlich ausgeschnittenen« Pfähle[2] auf den Gräbern in Nord-Celebes hierher gehören, ist zweifelhaft. In Berlin[3] befindet sich ein Idol von Letti, das drei Dorfschutzgeister — die drei ersten Bewohner des Dorfes — auf einem Brette nebeneinander befestigt zeigt; hinter dem Kopfe der mittleren Figur steigt eine Säule mit

1) Vgl. Intern. Arch. f. E. VI, T. III, F. 19.
2) Zschr. f. Ethnol. III, S. 104.
3) Museum f. Völkerkunde Nr. I C. 20091.

zahlreichen Quertheilungen auf, die wohl eine Ahnenreihe darstellen soll. Eine ganz ähnliche Gruppe von derselben Insel bildet Riedel[1]) ab, nur dass hier aus jedem der drei Köpfe eine Verlängerung hervorwächst, — es erinnert das einigermassen an die eigenthümlichen quergetheilten cylindrischen Hüte nordwestamerikanischer Häuptlinge, auf die ich weiter unten zurückkommen muss. Weber[2]) sah in einem heidnischen Campong auf Flores lange Holzstäbe mit Quertheilung, auf deren Spitze einmal ein geschnitzter Hahn, ein andermal ein Pferdeschädel angebracht war; die Eingeborenen sprachen mit grosser Zurückhaltung darüber. Vielleicht sind auch jene Grabpfähle auf Timor, die Forbes[3]) beschreibt, nur Umbildungen der Ahnenreihen; die Pfähle sind mit übereinander liegenden Löchern versehen, in denen man die Hörner und Unterkiefer der beim Leichenschmaus getödteten Thiere befestigt.

Sobald wir das westliche Neuguinea betreten, mehren sich wieder die Spuren. Besonders beachtenswerth, weil sie eine eigenartige Entwicklung zeigen, sind die hölzernen Ahnenfiguren, die aus dem westlichen Theil Neuguineas in bedeutender Menge nach Europa gelangt sind. Es sind allerdings in der Regel einzelne stehende oder kauernde Gestalten mit so dicken Köpfen[4]), dass man theilweise durch ursprünglich ganz primitive Stützen deren Herabfallen verhüten musste. Diese Stützen sind dann ornamental weiter ausgestaltet worden und verwandeln sich besonders häufig in schildartige Schnitzereien, die die Figur mit den Händen gefasst hält und die oft schon zu selbständigen Attributen geworden sind und nicht mehr als Stützen des Kopfes dienen. Aber diese Schilde, wenn wir sie so nennen wollen, bilden sich weiter um und gehen in kleinere menschliche Figuren

1) Riedel, De sluik- en kruish. Rassen T. 35, F. 11. Vgl. auch F. 10 u. 12, T. 38, F. 5, T. 44, F. 30.

2) Intern. Arch. III, Suppl. S. 7.

3) Forbes, A Naturalist's Wanderings S. 437.

4) Die ausserordentliche Grösse dieser Köpfe im Verhältniss zum Rumpfe dürfte nicht nur auf das kindliche Bestreben zurückzuführen sein, den wichtigsten Theil des Körpers besonders zu betonen; als Vorbild mögen vielmehr jene nur beim Tode bedeutender Häuptlinge gefertigten Ahnenbilder dienen, in deren hohlen Kopf man den Schädel des Verstorbenen einsetzt. (Vgl. de Clercq u. Schmeltz, Ethnogr. Beschrijving van de West en Noordkust van Neerlandsch Nieuw-Guinea S. 185 u. T. 86, F. 15.)

über, die wie Kinder vor den grösseren stehen; damit ist wenigstens der Anfang einer Ahnenreihe gegeben[1]). Auch die thierischen Attribute fehlen nicht ganz, denn statt der menschlichen Figur findet sich auch die Schlange als Entwicklungsform jenes Schildes. Die Neigung, das Ahnenbild figurenreicher zu gestalten, beeinflusst übrigens nicht nur jene schildartigen Schnitzereien: In einzelnen Fällen werden auch die Ohren der Ahnenfiguren zu menschenähnlichen Formen[2]). Ferner kommen auch — wie in Borneo — zwei Ahnenbilder, Mann und Weib, neben einander auf einer gemeinsamen Basis vor. Dagegen reiht man niemals ältere und neuere Ahnenfiguren aneinander, sondern wirft die alten, unwirksam gewordenen einfach fort.

Im deutschen Theil Neuguineas tritt uns wenigstens in einem Fall die Ahnenreihe vollkommen kenntlich entgegen. Als Finsch die Insel Bilibili bei Friedrich-Wilhelmshafen besuchte, fielen ihm die Wohlhabenheit und der Kunstfleiss der Bewohner alsbald auf; am meisten erweckte das grosse Versammlungshaus sein Interesse. »Dieses Haus, Dschelum genannt«, schreibt er[3]), »besteht im wesentlichen aus einem bis zum Boden herabreichenden Dache, dessen offene Vorderseite von einer 25 Fuss hohen, durchaus in durchbrochenem Schnitzwerk ausgearbeiteten Mittelsäule getragen wird. Diese Schnitzerei, Aimaka genannt, repräsentirt vier männliche und zwei weibliche übereinanderstehende nackte Papuafiguren, die auf weissem Grunde roth und schwarz bemalt sind . . . . An den Querbalken des Giebels hingen aus Holz geschnitzte Thiergestalten, die in kenntlicher Weise Fische, Vögel, Eidechsen und Schildkröten, ebenfalls bunt, darunter auch mit Grün bemalt, darstellten. Die an dreissig Fuss langen Balken, welche jederseits das Dach trugen, waren jedenfalls der kunstvollste Theil des merkwürdigen Gebäudes. Jeden dieser beiden Balken zierte die an vier Fuss hohe Figur eines Papua, die in staunenswerther Weise aus dem Balken selbst gezimmert war und an diesen gleich dem Gliede einer Kette hing«. Besonders interessant ist, dass

1) Die ganze hier gegebene Entwicklung ist an dem reichen Material zu beobachten, das in der eben erwähnten Veröffentlichung de Clercq's u. Schmeltz' gegeben ist. Die charakteristischsten auf einander folgenden Typen sind: T. 34, F. 18. T. 35, F. 2, 7, 11. T. 34, F. 8, 12, 27, 11. 20, 24, 21. T. 35, F. 4, 9, 16.

2) A. a. O. T. 34, F. 25, 26.

3) Samoafahrten S. 73 und 74.

in diesem Falle Menschen- und Thierfiguren getrennt, erstere vertical, letztere horizontal aufgereiht sind. Die stark entwickelten Genitalien der Ahnenfiguren hat FINSCH auf der von ihm beigefügten Abbildung leider weggelassen[1]).

Dass wir es hier mit einer echten Ahnenreihe zu thun haben, unterliegt keinem Zweifel, da das Vorkommen ganz ähnlich gebildeter einzelner Ahnenfiguren (Telums) in diesem Gebiete nichts Ungewöhnliches ist. Auch FINSCH bemerkt: »Wenn die Deutung eines Telum, d. h. einer einzelnen menschlichen Figur, als Repräsentant eines Ahnen richtig ist, so stellte dieser »Aimaka« vermuthlich eine ganze Ahnenreihe dar, wie sich dies bei den Maoris Neuseelands und anderen Naturvölkern in ähnlicher Weise wiederfindet«. Uebrigens hat schon MACLEY, der längere Zeit an der Küste der Astrolabe-Bai verweilte und die Zustände der Eingeborenen gründlicher studieren konnte, als irgend ein anderer, die Sache erwähnt. Er spricht von den »Aidogan«, die beim Aimumfeste aus dem Dorfe gebracht und frisch bemalt werden, und die nichts anders sind, als sehr lange Telums, aus mehreren übereinander aus einem Stamm geschnitzten Figuren bestehend[2]). Neben den grossen Telums kommen auch kleine vor, die man als Talisman mit sich führt und zur Erhöhung der Wirkung wohl auch mit einigen anderen zusammenbindet[3]), — also ganz ähnlich wie auf Nias.

---

1) Stark und selbst bis in's Groteske entwickelte Geschlechtstheile sind ein sehr häufiges Charakteristikum der Ahnenbilder. Wahrscheinlich hat v. BRENNER, der dergleichen bei den Battak beobachtete, mit seiner Vermuthung Recht, dass diese Darstellungen auf die Eigenschaft der Ahnen als Erzeuger ihrer Nachkommen anspielen sollen. Die Deutungen der Eingeborenen stimmen nicht immer überein. Nach BREITENSTEIN sollen die obscönen männlichen und weiblichen Hampatongs der Dajak die bösen Geister anlocken und auf diese Weise von den Menschen fernhalten (Mitth. d. k. k. geogr. Ges. Wien B. 28, S. 247); WILKEN hat im Gegentheil versucht, manche dieser Bilder als Abschreckungsmittel nachzuweisen. Stellenweise sind förmliche Tempel des Priapismus entstanden, wie der bekannte Rumsram in Dorej oder ein ähnliches Gebäude auf den Schouten-Inseln; Jünglinge werden dort von alten Weibern in die Geheimnisse des geschlechtlichen Verkehrs eingeweiht (ROSENBERG S. 451 u. 505). Manche Schnitzereien in diesen Gebäuden deuten darauf hin, dass gewisse obscöne Gruppen aus missverstandenen Ahnenreihen entstanden sind.

2) Ethnol. Bemerkungen II, S. 332. — Vgl. auch FINSCH, Ethnol. Erfahrungen II, S. 255.

3) FINSCH, Ethn. Erf. II, S. 257.

Dabei fehlt es nicht ganz an engeren Verbindungen von Menschen mit Thieren, wie sie für die Zauberstäbe der Battak und die neuirländischen und nordwestamerikanischen Ahnenfiguren so charakteristisch sind. In dem Versammlungshause, das Finsch besucht hat, hingen die Thierfiguren zwar in besonderen Reihen; aber einer der Telums, den er abbildet, trägt eine Eidechse auf seinem Rücken, und Macley erwähnt eine menschliche Figur mit einem Krokodilskopfe, auf dem wie eine Art Mütze eine Schildkröte angebracht war.

Diese Verschmelzung mehrerer Figuren, die ja schliesslich zur Entstehung des Augenornaments geführt hat, tritt uns in sehr typischer Weise nochmals auf dem Festlande Neuguineas, im Gebiete der Humboldt-Bai, entgegen. Es sind in diesem Falle Schiffsschnäbel, die aus engverbundenen Thiergestalten, meist Vögeln und Fischen, bestehen[1]). Eine Beziehung zum Ahnenkult finde ich allerdings fast nirgends erwähnt, sodass sie wenigstens im Bewusstsein des Volkes nicht mehr lebendig sein dürfte, dass aber das Befestigen von Ahnenbildern und selbst Ahnenreihen an Schiffen nichts Unerhörtes ist, wird sich bald zeigen.

Im südlichen Neuguinea kommen zwar Ahnenfiguren vor, aber von einem Aneinanderreihen mehrerer ist mir nichts bekannt. Um so interessanter sind die Abbildungen zweier »Ceremonialbretter«, die A. C. Haddon[2]) auf den Inseln der Torresstrasse vorgefunden hat. Auf jedem dieser Bretter sind drei menschliche Gesichter übereinander dargestellt, die durch eine Linie miteinander verbunden sind; unten ist an Stelle eines vierten Gesichts auf dem einen Brette eine Riesenmuschel, auf dem anderen eine Schildkröte abgebildet. Haddon, der keine ganz befriedigende Auskunft über diese Bretter erhalten konnte, die bei den Festlichkeiten nach einem gelungenen Schildkrötenfang gebraucht werden, glaubt in ihnen totemistische Darstellungen zu sehen, — sicher mit Recht.

Die Verschmelzung zahlreicher Figuren, die wir an den Schiffs-

---

1) Abbildungen derartiger Schiffsschnäbel bei de Clercq u. Schmeltz a. a. O. T. 25, F. 2 und 11. Finsch, Ethn. Erfahr. II, T. 22, F. 4. Gerland, Atlas d. Ethnogr. T. 3, F. 29.

2) Intern. Arch. f. Ethn. VI, S. 151. — Sehr interessant sind auch die von de Clercq und Schmeltz abgebildeten Ruder, a. a. O. T. 20, F. 1 (hier die Augen als Reste von Köpfen oder Figuren), F. 8 u. 9.

schnäbeln der Humboldt-Bai beobachten, erreicht im nördlichen Neumecklenburg ihre höchste Blüte, während sie in Neupommern anscheinend ganz zurücktritt. Vielleicht ist es angebracht, gerade an der Hand dieses lehrreichen Beispiels auf eine Eigenart der ethnologischen Verbreitung hinzuweisen, die man kennen muss, um Vieles sonst unbegreiflich Scheinende zu verstehen. Es ist dies das sporadische, oasenhafte Auftreten ethnologischer Eigenthümlichkeiten, — die einzelnen Sitten und Bräuche, Waffen und Geräthschaften finden sich oft über ein weites Gebiet verbreitet; aber sie sind nicht überall zu treffen, wie etwa die Rasenschicht einer Prairie, sondern nur an einzelnen Punkten, hier halbverkümmert, dort im Uebermass entwickelt, so wie oft einzelne Baumgruppen über eine Wiesenlandschaft zerstreut sind. Dennoch wird der Ethnolog sowenig wie im letzteren Fall der Botaniker an einem ursächlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Gruppen zweifeln, wenn nur im übrigen die Aehnlichkeiten überzeugend sind und die Möglichkeit einer früheren Verbindung der getrennten Gebiete nicht allzu undenkbar erscheint.

Wenn nun auch Kunstwerke im neumecklenburger Stile auf Neupommern fehlen, so weist doch manches auf einen gewissen Zusammenhang hin. Der Ahnenkult scheint hier, soweit er nicht durch Geheimbünde, Schädelmasken u. dgl. angedeutet wird, in Gespensterfurcht ausgeartet zu sein; die gefürchteten Geister (Toberan) werden als Holzfiguren dargestellt[1]). Da nun manche dieser Figuren sowie die Kalksteinstatuetten aus dem Süden Neumecklenburgs an verschiedenen Körpertheilen deutliche Spuren des Augenornaments zeigen, so darf man auch hier an ein Zusammenschmelzen mehrerer Gestalten zu einer einzigen denken, das freilich entweder in seinen Anfängen stecken geblieben oder nur in Andeutungen noch erhalten ist.

Ueber die neumecklenburger Kunst ist schon im ersten Theile dieser Untersuchungen ausführlicher gesprochen worden. Ob ein Ahnenkult im eigentlichen Sinn stattfindet, ist zweifelhaft, jedenfalls wird es dem europäischen Beobachter sehr schwer, die Bedeutung der eigenartigen Bildwerke dieses Gebietes zu ermitteln. FINSCH[2]) bemerkt hierüber: »Wenn ich in Neuguinea sicher zu der Ueberzeugung

1) FINSCH, Ethn. Erf. I, S. 33. — PARKINSON, Bismarck-Arch. S. 141.
2) Ethn. Erfahr. S. 49.

gelangte, dass die mancherlei oft sehr grossen und plumpen menschlichen Figuren auf Ahnen zu beziehen sind, so scheint mir dies in Bezug auf die gleiche Categorie von Bildwerken in Neu-Irland nicht so gewiss. Aber Götzen, denen man eine gewisse Verehrung zollt, opfert u. dgl., sind auch diese Figuren, im Allgemeinen »Kulap« genannt, nicht; eher dürften sie mit Geisterglauben, ähnlich dem Toberan in Neubritannien, im Zusammenhange stehen«.

Unter den Schnitzereien sind in unserm Falle nur die menschlichen, mit Thiergestalten eng verbundenen Figuren von Wichtigkeit. Dass von Thieren fast nur gewisse Vögel (Hahn und Nashornvogel) und Fische, seltener Schlangen, noch seltener Cuscus und Delphin dargestellt werden, mag theilweise auf die Thierarmuth der Insel zurückzuführen sein. Im Uebrigen kann man Finsch wohl Recht geben, wenn er behauptet, dass die Verfertiger der Schnitzereien keine bestimmte Idee dabei verfolgen, sondern ihrer Phantasie freien Lauf lassen; aber die Grundmotive, auf die sie immer wieder zurückkommen, haben doch wohl einen tieferen Sinn gehabt, wenn er auch gegenwärtig vergessen sein mag. Dass vor Allem die Verschmelzung der Menschen- mit Thiergestalten auf's engste mit der Ahnenverehrung und totemistischen Ideen zusammenhängt, darf wohl mit Sicherheit angenommen werden.

Diese Ansicht gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn wir bemerken, dass sich einige typische Züge der neumecklenburger Kunst in anderen Theilen Melanesiens wiederfinden, ohne dass hier durch das Ueberwuchern phantastischer Formen der ursprüngliche Sinn ganz entstellt worden wäre. Im ersten Theil dieser Abhandlung wurde die auf Tafel II, F. 1 abgebildete Figur näher beschrieben, die in der Hauptsache einen Menschen darstellt, der aus dem Rachen eines Fisches herauswächst, — ein überaus häufiges Motiv[1]). Zunächst haben wir da eine Parallele zu jenen indonesischen Figuren, die durch Beissen oder Lecken in gegenseitige Verbindung gebracht waren, und wir dürfen vermuthen, dass auf diese Weise hier ebenfalls ein inniger Zusammenhang zwischen beiden Gestalten zum Ausdruck gebracht werden soll. Uebrigens kehrt diese Art der

1) Vgl. z. B. Katal. d. Mus. Godeffroy T. 9, F. 1. Finsch, Ethnol. Erf. I, T. 7, F. 1.

Verbindung auch sonst bei neumecklenburger Schnitzereien ungemein oft wieder.

Nun beschreiben Guppy und andere Beobachter von den Salomo-Inseln Pfeiler der Tambuhäuser, die ganz dasselbe Motiv zeigen wie das eben erwähnte neumecklenburger Kunstwerk. So sagt Guppy[1]) von einem Tambuhause im Dorfe Mano auf St. Christoval: »Die Pfosten, besonders die der mittleren Reihe, sind in grotesker und keineswegs ungeschickter Weise geschnitzt; den unteren Theil bildet die Figur eines Haifischs, dessen Kopf mit geöffnetem Maule nach oben gerichtet ist und die rohe Nachbildung eines Menschen in verschiedenartigen Stellungen trägt, die den oberen Theil des Pfostens bildet. In einem Falle war ein Mann dargestellt, der auf dem Maule sass und seine Beine in den Rachen hinabhängen liess, während der Hut, den er auf dem Kopfe trug, den Dachbalken stützte; in einem anderen Falle war der Mann umgekehrt, und während seine Füsse den Dachbalken hielten, stak sein Kopf im Maul des Haifischs«. In Sapuna auf St. Anna sah derselbe Beobachter ähnliche, aber noch besser ausgeführte Pfeiler, deren mittelster, wie uns aus der leider wenig gelungenen Abbildung des Tambuhauses hervorzugehen scheint, oberhalb des Fischrachens zwei menschliche Figuren übereinander zeigt, also schon eine Art Ahnensäule bildet. Auch Finsch vergleicht diese Schnitzerei mit dem oben geschilderten Pfeiler des Versammlungshauses zu Bilibili.

Dass diese Holzpfeiler auf den Salomonen Verstorbene darstellen, ist von vornherein sehr wahrscheinlich und wird bestätigt durch die Angabe eines so zuverlässigen Beobachters wie Codrington[2]), der auch bemerkte, dass man Nahrungsmittel und Betelnüsse als eine Art Opfer vor die Figuren hinstellte. Noch mehr wird diese Ansicht durch eine merkwürdige Sitte bestärkt, die sich auf mehreren Inseln des Archipels findet. Auf Santa Anna, wo derartige Pfeiler in besonders ausgeprägter Form auftreten, herrscht der Brauch, die Körper der Häuptlinge in grossen hölzernen Haifischen beizusetzen und im Tambuhause aufzustellen; von anderen Todten bewahrt man wenigsten den Schädel in entsprechend kleineren Fischgestalten auf[3]). Fügen wir

1) The Solomon Islands S. 68.

2) The Melanesians S. 174.

3) Guppy a. a. O. S. 53.

hinzu, dass allgemein der Glaube herrscht, gewisse Menschen verwandelten sich nach ihrem Tode in Haifische[1]), dass man diese Meeresräuber überhaupt ausserordentlich respectvoll behandelt und sogar Menschen, die ihren Angriffen entgangen sind, wieder in's Wasser wirft, so ist der Zusammenhang der ganzen Entwicklung völlig verständlich.

Das östliche Melanesien ist auch im übrigen nicht arm an Ahnenfiguren, die stellenweise in ganz origineller Form, nämlich als Trommeln, auftreten[2]). Moresby sah dergleichen Idole auf Mallicollo, die zum Theil 20 Fuss hoch und im übrigen sehr roh gearbeitet waren. Auf Ambrym (Neue Hebriden) fertigt man beim Todtenfest sowohl Bilder des Verstorbenen, wie auch Trommeln mit eingeschnitzten phantastischen Gesichtern, und so noch vielfach. Auch unter diesen Figuren finden sich Ansätze zur Bildung von Ahnenreihen, wie eine von Codrington abgebildete Trommel von Ambrym beweist, an der nicht weniger als drei Gesichter übereinander ausgeschnitzt sind. Es mag hier gleich eine andere Spur der Verbindung mehrerer Gestalten zu einer angefügt werden, die Eckard von Mallicollo erwähnt: Die Stützen der Hütten sind dort häufig roh geschnitzte Menschenfiguren; der Kopf, ein Schädel, ist ebenso wie der Körper mit Lehm be-

1) Codrington a. a. O. S. 33. — Natürlich wäre es voreilig, nun alle Darstellungen von Haifischen unmittelbar auf den Ahnenkult zu beziehen. Finsch sah ein derartiges Reliefbild, das ein Eingeborener nach dem Fang eines grossen Haifisches »zum Spasse« gefertigt und darauf Muschelgeld von den Zuschauern eingesammelt hatte (Samoafahrten S. 102). Ob es sich indessen hier wirklich nur um einen »Spass« gehandelt hat? — Es mag gleich an dieser Stelle auf eine im Berliner Museum befindliche Schieferschüssel der Haida hingewiesen sein, auf der ein Mann dargestellt ist, der aus dem Rachen eines Fisches herauswächst.

2) Wenn es der Raum nicht verböte, wäre hier ein Exkurs über das Verhältniss der Trommeln zum Ahnenkult wohl am Platze. Die Eidechse und das Krokodil gehören zu den am häufigsten in Gesellschaft von Ahnenfiguren oder selbst als Ahnenbilder dargestellten Thieren; und so darf man wohl die merkwürdigen Trommeln von Neuguinea, die Eidechsen mit geöffnetem Rachen gleichen, als Parallelen der neuhebridischen Ahnentrommeln ansehen. (Abb. b. Chalmers u. Gill, Work and Adventure in New Guinea S. 170 u. 215. Ratzel, Völkerkunde II, S. 228. d'Albertis, New Guinea II, S. 269). Eine Trommel, an der eine Eidechse emporkriecht, bildet Finsch ab (Ethn. Erf. II, T. 21, F. 1), eine ähnliche de Clercq u. Schmeltz (a. a. O. T. 33, F. 2). — Trommeln mit Gesichtsornament kommen in der Südsee vor (Abb. b. Ratzel, Völkerkunde II, S. 130).

klebt und entsprechend modellirt, die Ellbogen und Kniee zeigen vielfach eingeritzte Gesichter[1]).

Auch die geschnitzten Figuren, die als eine Art Schutzgeister am Vordertheil der Schiffe angebracht werden und höchst wahrscheinlich, wie so oft, auf Ahnenbilder zurückgehen, kommen als Doppelgestalten vor; CODRINGTON giebt die Abbildung einer derartigen Figur von einem Floridaboote, die nur als Oberkörper dargestellt ist und mit beiden Händen einen menschlichen Kopf vor die Brust hält[2]).

Indessen sind alle diese Reste oder Anfänge von Ahnenreihen nicht die einzigen Spuren dieser Art, die wir in Melanesien finden; es sind noch andere Darstellungen vorhanden, die wir direct als Ahnenreihen deuten müssen, nur dass sie in ihrer Form mehr der polynesischen Auffassung zuneigen. Da sind zunächst jene Ruder aus Neupommern zu nennen, deren Blatt zwei übereinander hockende, manchmal überdies mit dem Augenornament verzierte Figuren zeigt. Auf einem in Amsterdam befindlichen Ruder mit der Bezeichnung »Melanesien« ist auf der Stirn eines Gesichtes ein zweites Gesicht angedeutet. Diese Anfänge einer Ahnenreihe haben sich nun weiter entwickelt. Im Bremer Museum befindet sich eine Anzahl als »Tanzkeulen« bezeichneter Gegenstände aus weichem Holze von Buka, der nördlichsten der Salomo-Inseln. Man hat dadurch, dass man die Oberfläche des Holzes verkohlte und den Grund ausschabte, dunkle Figuren auf hellem Grunde erhalten. Die reich ornamentirte Seite einer dieser Tanzkeulen ist T. III, Fig. 13 abgebildet. Man erkennt eine groteske hockende Gestalt mit ungeheuerem Oberkopf, der auf den Schädelkult hindeuten mag, und eine Reihe von Dreiecken, die vom Gesäss der Figur abwärts aufeinander folgen und endlich in der Figur eines Fisches endigen. Auf der Rückseite des Brettes ist eine ähnliche Zeichnung angebracht, nur fehlt der Fisch. Die Dreiecke sind nun schwerlich etwas anderes als stilisirte Kümmerformen menschlicher Gestalten; auf anderen Tanzkeulen ist oben nur ein Gesicht dargestellt, an das sich das erste Dreieck wie der dazu gehörige Oberkörper

1) MORESBY, New Guinea and Polynesia S. 100 u. 104. CODRINGTON, The Melanesians S. 175 u. 337. ECKARDT, Der Archipel der Neu-Hebriden S. 20, 22, 26. BASTIAN, Inselgruppen in Oceanien S. 81.

2) The Melanesians S. 296.

anschliesst. Auch in anderer Beziehung ist die Ansicht, dass man ursprünglich beabsichtigt hat Ahnenreihen nachzubilden, die annehmbarste, da die Bezeichnung der Schnitzereien als Tanzkeulen darauf hindeutet, dass sie bei jenen geheimnissvollen Tänzen gebraucht werden, die für Melanesien charakteristisch sind und sämmtlich mit dem Ahnenkult in mehr oder weniger engem Zusammenhange stehen. Auch auf den oben erwähnten Trommeln von den Neuen Hebriden kommen ähnliche Darstellungen vor, wie eine Abbildung Hagen's beweist[1]).

Als das Melanesien nächstverwandte Gebiet erscheint auch diesmal Neuseeland. Zwar sind die Ahnenreihen hier nicht in völlig entwickelter Form zu beobachten, aber an unverkennbaren Ansätzen fehlt es nicht. Die Leidenschaft der Maori für die Herstellung grotesker menschlicher Figuren ist bekannt; dass diese Figuren oft aus der Vereinigung mehrerer eigenthümlich stilisirter menschlicher und thierischer Gestalten entstanden sind, wurde schon im ersten Theile nachgewiesen und durch Abbildung einer charakteristischen Form erläutert. Die Figuren sind fast immer Ahnenbilder, die man noch mit voller Absicht als solche hergestellt hat — ich erinnere nur daran, dass z. B. Hochstetter eine solche Schnitzerei in Tokanu nicht käuflich erwerben konnte, weil sie den Grossvater des Häuptlings darstellte[2]); sie dienten theils als Schmuck der Gräber, theils als Hausornamente u. dgl., erhielten auch wohl Opfergaben[3]). Die Ahnenverehrung äussert sich in Neuseeland auch darin, dass man hohen Werth auf eine möglichst grosse Anzahl beglaubigter Vorfahren legte; der Sohn eines Häuptlings galt für vornehmer als sein Vater, da er einen Ahnherrn mehr zählte, und die Priester hatten die besondere Auf-

1) Globus B. 64, S. 340.

2) Hochstetter, Neuseeland S. 233.

3) Polack, Manners and Customs of the New Zealanders I, S. 273. — Der enge Zusammenhang dieser Dachornamente mit dem Ahnenkult wird auch dadurch bezeugt, dass man statt ihrer zuweilen die Schädel verstorbener Freunde am Giebel aufpflanzte (W. Yate, An Account of New Zealand S. 133). Die ursprüngliche Vorstellungen waren indessen schon in vieler Hinsicht ausgeartet. Manche Figuren waren Karikaturen lebender Persönlichkeiten (Polack I, S. 212), und die rohen Holzfiguren, die an vielen Stellen der hölzernen Umzäunung des Dorfes angebracht waren und mit herausgestreckter Zunge die Feinde verhöhnten (Brown, New Zealand S. 61), waren wohl auch nicht mehr Ahnenbilder im eigentlichen Sinne.

gabe, die Erinnerung lebendig zu erhalten und zuweilen die Namen der verstorbenen Häuptlinge öffentlich aufzuzählen[1]). So waren auch in diesem Sinne die Ahnenbilder keine bedeutungslose Spielerei, ja ihre Aufgabe als Erinnerungszeichen trat entscheidend in den Vordergrund.

Die Neigung, Ahnenbilder zu Reihen aneinanderzufügen, musste unter diesen Umständen leicht entstehen. Als eine Vorstufe oder als die einfachste Form der Ahnenreihen kann man jene Stäbe betrachten, in die man bei der öffentlichen Aufzählung der Vorfahren für jeden Namen eine Kerbe schnitt. Anfänge wirklicher Bilderreihen finden sich an den Hauspfeilern, die in Neuseeland wie in Melanesien für besonders geeignet befunden wurden, die Genealogie der Familie des Hauseigenthümers aufzunehmen. Eine in meinem Besitze befindliche Photographie, leider ohne nähere Ortsangabe, zeigt ein Haus mit einem Mittelpfeiler, der unten in eine kauernde menschliche Figur endet, die ihrerseits eine kleinere Figur vor die Brust hält. Der mittlere Theil des Pfeilers ist glatt und ohne Ornament, die Spitze dagegen besteht aus zwei übereinander befindlichen menschlichen Köpfen und darüber noch aus einer das Dach überragenden kauernden Menschengestalt mit gewaltigem Kopfe. Da wären also fünf Personen gleichzeitig angedeutet. Der Gedanke, dass die Hauspfeiler von den Geistern Verstorbener belebt und gestützt werden, findet sich in verschiedenen Sagen ausgesprochen, wie denn z. B. ein Häuptling seinen ertrunkenen Sohn als Pfosten in Tangaroas unterseeischem Hause aufgestellt sieht; auch die Holzpfeiler, die das Himmelsgewölbe stützen, führen besondere Namen.

Das charakteristische »Beissen« von Thierfiguren in den Kopf menschlicher Gestalten fehlt ebenfalls nicht ganz. WILKE[2]) bildet ein Grabmonument ab, das einen Holzpfeiler darstellt, dessen unterer Theil aus einer halb im Boden steckenden menschlichen Figur besteht. Ueber ihr befindet sich eine Eidechse, die an dem Pfahle herabzulaufen scheint und in den Kopf des Menschen beisst. Das erinnert wieder an gewisse melanesische Ahnenfiguren, von deren Rücken

1) POLACK a. a. O. I, S. 27. SCHIRREN, Wandersagen der Neuseeländer S. 8 u. 9.

2) CH. WILKES, Explor. Exped. II, S. 385.

zopfartig eine den Kopf der Figur mit dem Maule berührende Eidechse herabhängt.

Im eigentlichen Polynesien tritt uns wieder jenes Verarmen an Culturbesitz entgegen, das sich auch in anderer Beziehung so auffallend zeigt. Auf manchen Inselgruppen ist der Ahnenkult nur noch in Spuren vorhanden, so in Mikronesien und besonders im Samoa-Archipel, dessen Bevölkerung durch ihre heitere Gleichgültigkeit allen Forderungen des Cultus gegenüber merkwürdig ist. Auf manchen der östlichen Inselgruppen war dagegen der Ahnenkult zur Zeit der Entdeckung noch sehr lebendig, wenn auch theilweise umgedeutet und mit der eigentlichen Mythologie in schwer zu entwirrender Weise verschmolzen. Glücklicherweise kann ich mich hier zum Theil auf die vortrefflichen Untersuchungen Hjalmar Stolpe's[1]) beziehen, der sich besonders mit ethnographischen Gegenständen von den Hervey-, Tubuai- und Gesellschaftsinseln beschäftigt hat. Es mag genügen, wenn ich mit wenigen Worten auf die Ergebnisse seiner Forschungen hinweise und einige Einwürfe und Ergänzungen hinzufüge.

Stolpe untersucht zunächst jene merkwürdigen Aexte von den Hervey- und Tubuai-Inseln, deren ausserordentlich dicker, vierkantiger, reichornamentirter Stiel schon darauf hinweist, dass sie nicht Gegenstände des täglichen Gebrauchs gewesen sein können; ferner betrachtet er gewisse ruder- und paddelförmige Holzgeräthe, deren Ornamentik mit der der Axtstiele sehr nahe verwandt ist. Es stellt sich dabei heraus, dass sich diese Ornamentik in der Hauptsache aus Kümmerformen menschlicher Figuren zusammensetzt, wobei es denn auch nicht selten geschieht, dass nur die Augen in eigenthümlich stilisirter Form übrig bleiben und sich aneinander reihen. In höchst anziehender Weise wird nachgewiesen, wie sich die ursprünglichen Figuren immer weiter ausbilden und endlich zu anscheinend rein geometrischen Verzierungen werden; bei all diesen Umwandlungen aber verschwinden die älteren Formen nicht, sondern neben den Ausläufern finden sich die Anfänge der Entwicklung noch lebendig und wirksam.

---

1) Hjalmar Stolpe, Entwicklungserscheinungen in der Ornamentik der Naturvölker (übers. v. J. Mestorf). Wien 1892.

Der Versuch Stolpe's, diese Figurenornamente zu deuten, führt ihn dazu, die Entstehung aus Ahnenreihen anzunehmen oder wenigstens dieser Deutung sehr nahe zu kommen. Die auf den Axtstielen und manchen anderen Geräthen dargestellten Figuren sind nach dem Zeugniss der Eingeborenen Tiki, die Geister Verstorbener; der geschnitzte Axtstiel wurde erst beim Tode eines Besitzers mit der Axt verbunden und dann zur Erinnerung von der Familie bewahrt. Auch die übrigen Geräthe, die das Tikiornament zeigen, stehen in engem Zusammenhange mit dem Todtenkult.

Die zweite Untersuchung Stolpe's bezieht sich auf Bilder des Gottes Tangaroa; sie bestehen aus einem Stabe oder einer Säule, deren Ornamentik ebenfalls zweifellos aus einer Aneinanderreihung einzelner Figuren entstanden ist. Mir scheint Stolpe in diesem Falle insofern von einem falschen Gesichtspunkte auszugehen, als er alle in dieser Weise ornamentirten Gegenstände mit dem Tangaroakult in Verbindung bringt. Meiner Meinung nach dürfte im Gegentheil die einfache Ahnenreihe das ursprünglichste Symbol sein, das man erst, nachdem sich der Mythus von Tangaroa entwickelt hatte, diesem anzupassen wusste; hat ja doch so vielfach in Polynesien die Mythologie die einfacheren Kultformen überwuchert und entstellt. In diesem Sinne möchte ich Stolpe's Ausführungen noch einiges hinzufügen.

Da ist zunächst an eine Notiz Forster's zu erinnern, der unzweifelhafte Ahnenreihen auf einem Begräbnissplatze (Maraï) in Tahiti vorfand. »Rund um das Gebäude«, sagt er[1]), »standen 15 dünne, fast senkrecht in die Erde gesteckte hölzerne Pfosten, die z. T. 18 Fuss lang sein mochten, und an deren jedem man 6—8 kleine, theils männliche, theils weibliche Menschenfiguren, ziemlich krüpplicht eingeschnitten fand, die dem Geschlechte nach ohne Unterschied über einander standen, jedoch so, dass die oberste immer eine männliche war«. Die Entstehung solcher Ahnenreihen auf Tahiti ist um so verständlicher, als es dort an Holzbildern verstorbener Häuptlinge und Krieger nicht fehlte, denen man, da sie für besonders grausam und rachsüchtig galten, eine scheue Verehrung widmete.

Besonders merkwürdig aber sind jene hölzernen Säulen, die auf dem Vordertheil der grösseren Schiffe errichtet waren. Cook bildet

1) Forster, Reise um die Welt I, S. 202.

die versammelte Flotte einer Landschaft von Tahiti ab[1]), und wir sehen da, dass fast jedes dieser Schiffe auf seinem vorderen Ende einen Baumstamm trug, auf dem in roher Schnitzerei Quertheilungen angebracht waren und auf dessen Spitze eine kleine menschliche Figur thronte. Ein ganz ähnliches Gebilde, nur dass statt der ganzen Figur oben nur ein Menschenkopf angebracht ist, hat Ratzel in seiner »Völkerkunde« veröffentlicht. Ein anderes von Ellis abgebildetes besteht aus stark stilisirten menschlichen Gestalten, während auf der Spitze zwei Figürchen in hockender Stellung sich den Rücken zukehren; es soll ein heiliges Canuornament von Huahine darstellen, die beiden kleinen Gestalten sind angeblich Gottheiten der Fischer oder des Meeres. Eine ähnliche Schnitzerei ist von F. Bingham in Hawaï beobachtet worden; es ist ein quergetheilter Pfosten mit einer grotesken Figur als Spitze, der beim Fischfang aufrecht in das Vordertheil des Hauptbootes gesteckt wurde[2]).

Gerade das Vorkommen als Schiffsverzierung deutet auf die Herkunft jener Schnitzereien aus der Ahnenreihe. Es würde zu weit führen, an dieser Stelle im Einzelnen über die weitverbreitete Sitte zu berichten, Ahnenfiguren am Vorder- und zuweilen auch am Hintertheile der Boote als schützende Talismane anzubringen. Dass sich der Gebrauch in Melanesien findet, dass dort sogar wirkliche kleine Ahnenreihen dabei vorkommen, ist schon erwähnt. Die neuseeländischen Kriegsboote führten meist am Bug einen grotesk geschnitzten menschlichen Kopf, am hinteren Ende eine sitzende Menschengestalt. Auf Tahiti selbst kamen neben jenen Ahnensäulen auch einzelne menschliche Figuren als Schmuck des Schiffsschnabels vor, ebenso auf den Marquesas-Inseln. Ganz besonders merkwürdig aber sind die Boote der Battak, die den Toba-See im Innern Sumatras befahren; sie tragen nicht nur am Schnabel einen roh geschnitzten Menschenkopf, sondern sind ausserdem mit einer kurzen Säule geschmückt, auf deren Spitze eine kleine menschliche Figur steht, während die Säule selbst jene für die primitiven Ahnenreihen charakteristische Quertheilung zeigt[3]).

1) Voyage towards the South Pole I, S. 342.

2) Ratzel, Völkerkunde II, S. 333. — Ellis, Polynes. Researches II, S. 220—21, u. T. 1, F. 6. — Globus B. 30, S. 54 (m. Abb.).

3) Abb. b. F. W. K. Müller, Beschr. einer Battak-Samml. S. 13. — Auf Engano sind die Frauen am Vorderrande mit einem hölzernen Thier- oder Menschen-

— Inwiefern auch andere Arten von Bootschnäbeln mit dem Ahnenkult in Verbindung stehen, wird im nächsten Abschnitt nachzuweisen sein.

Was endlich jene Spuren der Ahnenreihe betrifft, die wir an den Geräthen und Tättowirungen der Marquesaner bemerken, so ist es zweifellos, dass sich hier die ursprünglichen Vorstellungen vielfach verändert und umgebildet haben. Aber der Grundgedanke, der zu diesen Zusammenstellungen von Gesichtern und Figuren führte, ist unbedingt derselbe wie im übrigen Polynesien, in Indonesien und in Nordwestamerika. — Das Zusammenziehen mehrerer Gestalten zu einer grotesken Figur haben wir ja in Melanesien hinreichend kennen gelernt. Es fehlt ebensowenig in Nordwestamerika, ja wir können den Vorgang noch einigermassen beobachten. Krause[1]) bildet zwei Thürpfeiler der Tlinkit ab, deren erster eine menschliche Figur darstellt, die über eine kleinere vor ihr stehende die Hände schützend erhebt; der andere zeigt die Hauptfigur in derselben Haltung, aber die kleinere ist verschwunden oder vielmehr derartig mit der grösseren verbunden, dass ihr Gesicht jetzt auf deren Bauche erscheint. Bilder dieser Art mögen zu der Sage von den Weibern Anlass gegeben haben, deren Vagina mit Zähnen bewaffnet war[2]).

Ueber die Ahnensäulen der Nordwestamerikaner ist das Wichtigste schon im ersten Theil der Abhandlung mitgetheilt worden. Hier mag noch besonders darauf hingewiesen sein, dass Ahnenreihen in diesem Gebiete ebenso wie in Neuseeland und Melanesien als Mittelpfeiler des Hauses auftreten und dass auch die Form des nordwestamerikanischen Hauses ganz den der anderen beiden ethnographischen Provinzen entspricht. Uebrigens fehlen auch in Polynesien nicht ganz

---

kopf geziert, dessen Augen und Zähne mit Perlmutter ausgelegt sind (Rosenberg a. a. O. S. 213).

1) Die Tlinkit-Indianer S. 127 u. 130. — Die zweite Figur steht überdies auf einem Menschenkopfe. Eine bessere Reproduktion der zweiten von Krause wiedergegebenen Photographie findet sich in R. Cronau's Amerika II, S. 391. — Gestalten, die eine andere kleinere vor sich stehen haben, sind uns schon aus West-Neuguinea bekannt. Etwas Aehnliches schildert de la Pérouse (Voyage autour du Monde II, S. 100) von der Oster-Insel; vgl. ferner die Abbildung eines »Götzen« von den Hermit-Inseln im Kat. Mus. Godeffroy T. 13, F. 3.

2) Vgl. F. Boas i. Verh. d. Berl. Ges. f. Anthr. 1891, S. 555 u. 561, 1892, S. 35.

jene Vorstellungen, die in den Hauspfeilern etwas Heiliges, Belebtes ahnen lassen, ja es kommen Versuche vor, diese Beseelung künstlich herbeizuführen. So wurden in Tahiti die Pfeiler der heiligen Häuser auf den Körpern geopferter Menschen errichtet, und auf Samoa ging wenigstens noch die Sage, dass Häuptlingsseelen die lebenden Pfeiler im Hause des Unterweltsgottes bildeten[1]).

Der nordwestamerikanische Wappenpfeiler ist zuweilen auch nur eine quergetheilte Säule; so bildet Ellis einen Hauswappenpfahl der Haida ab, der unten zwei übereinander stehende Köpfe und oben einen Raben zeigt, in der Mitte aber nur vier durch Quereinschnitte getrennte unornamentirte Stücke. Niblack hat eine ganze Anzahl ähnlicher Pfähle veröffentlicht; zuweilen geht der eigenthümliche, aus cylinderförmigen Aufsätzen bestehende Häuptlingshut unmittelbar in die Säule über (vgl. T. III, F. 12). Selbst Verwandte der Zauberstäbe der Battak finden wir in Nordwestamerika in gewissen stabförmigen Abzeichen der Häuptlinge und in ähnlichen Tanz- und Zaubergeräthen wieder. Die meisten der Ceremonialstöcke sind mit Schnitzereien verziert, die sie wie Wappenpfähle in verkleinerter Gestalt erscheinen lassen. Ein von Niblack abgebildeter Stock zeigt unten die undeutliche Figur eines Frosches, ist im übrigen quergetheilt und trägt am oberen Ende eine sitzende Menschengestalt, auf deren Kopfe sich der eben erwähnte gleich dem Stabe selbst mehrfach quergetheilte Häuptlingshut erhebt; ein anderer ganz ähnlicher Stab hat unten den Biber, oben den Adler. Einige Tanzstäbe wieder erinnern an die ruderförmigen Tanzbretter der Salomonier, ein anderer an die Zusammenstellungen von Fischen und Menschen in den Schnitzereien der Neumecklenburger[2]).

Die Verbreitung der Ahnenreihen von Nias bis zum Nordwesten Amerikas kann kein Zufall sein, vielmehr gesellt sie sich als ein sehr wesentliches Glied jenen Zeugnissen zu, die einen engen ethnologischen Zusammenhang zwischen der malayo-polynesischen und der nordwestamerikanischen Völkergruppe beweisen. Der Ahnenkult als solcher ist zu weit verbreitet und tritt an zu verschiedenen Punkten der Erde auf, als dass er an sich zu derartigen Schlüssen berechtigte, und

1) Ellis, Polyn. Res. II, S. 212. — Bastian, Inselgruppen S. 30.
2) Ellis, An Arctic Province S. 16. — Niblack, The Coast Indians T. 3 u. 17.

dasselbe gilt im allgemeinen vom Totemismus; aber in unserm Falle ist es die besondere Entwicklung beider Vorstellungen, die wir als charakteristisch und entscheidend anerkennen müssen. Indess die eben geschilderte Form der Todtenverehrung ist nicht die einzige Ansicht über das Fortleben der Seele, die sich über den Stillen Ocean bis zur Küste Amerikas verbreitet hat, — eine andere, bisher völlig unbeachtet gebliebene Spur weist uns nach derselben Richtung und bestätigt in überraschender Weise die Schlüsse, die wir aus der Verbreitung der Ahnenreihen ziehen durften.

3.

Das Todtenschiff.

Allenthalben wo der Glaube an ein Fortleben des Menschen nach dem Tode sich über die kindlichsten Anfänge erhoben hat, zeigt er die Neigung, sich in einer bestimmten Richtung fortzubilden: Immer finden wir, dass man die Seele oder einen ihrer Theile sich zu anderen Seelen gesellen lässt, dass man ein Land der Todten erdichtet und ihm auch wohl eine geographisch bestimmte Stelle zuweist. Unendlich ist die Zahl der Ueberlieferungen, die an der Stätte des Sonnenunterganges das Todtenreich suchen und in der Glut der Abendröthe bald goldglänzende Burgen, bald unheimliche Feuerströme oder blutgefärbte Gefilde entdecken. Gern verlegte man das unheimliche Land auf entlegene Inseln im Meere oder versetzte es hoch an den Himmel oder in die Tiefen der Erde, — immer aber stand man vor der Frage, wie denn der Todte in seinen zukünftigen Aufenthaltsort gelangen mag und wer ihm den Weg zu seiner Bestimmung zeigt. Auch dem Lebenden musste daran liegen, über diese Frage Klarheit zu erlangen, da bei allen Völkern die Reise in's Jenseits als schwierig und gefährlich galt, wohl infolge der Schilderungen solcher, die aus schweren Ohnmachten und Schwächezuständen wieder zum Leben erwacht waren.

Binnenländische Völker, wie die alten Perser, liessen die Seele ihrer Verstorbenen auf langer und beschwerlicher Fusswanderung ihr Ziel erreichen, seegewohnte Stämme aber und selbst Anwohner grösserer Seen und Flüsse entwickelten die Vorstellung des Todtenschiffs, das die Seelen an die ferne Küste des Geisterlandes trägt. Das Schiff war nicht denkbar ohne einen Ruderer oder Steuermann, deren bekanntester uns im Charon der griechischen Mythologie entgegentritt; auch die grimmen Fährleute der deutschen Heldensage, die als Zoll von den Ueberfahrenden den rechten Fuss und die linke Hand fordern, sind Nachklänge des alten Todtenschiffers, der keinen Lebenden in sein düsteres Fahrzeug aufnimmt. In engster Beziehung stehen diese Sagen mit dem Gebrauch, den Leichnam selbst auf ein Schiff zu setzen und in's Meer oder flussabwärts treiben zu lassen, wohl nur einer Fortbildung der ursprünglichsten Sitte, ihn kurzerhand in's Wasser zu werfen.

Eine eigenthümliche Verknüpfung der Wasserbestattung mit der Idee des Geisterschiffes führt endlich dahin, den Todten zwar auf festem Lande, aber doch in einem Schiffe oder kahnartigen Sarge beizusetzen. Manchmal ist der ursprüngliche Sinn dieses weitverbreiteten Brauches ganz aus dem Gedächtniss des Volkes verschwunden, ohne dass man es doch über sich gewinnt ihn aufzugeben.

Einem so seetüchtigen Stamme wie den Malayo-Polynesiern lag die Idee des Todtenschiffs besonders nahe und hat sich zum Theil in phantastischer Weise entwickelt. Dass wir sie auch an der Küste Nordwestamerikas finden werden, ist fast selbstverständlich; aber die Thatsache an sich ist noch kein besonders schlagender Beweis für eine Wanderung der Malayen in dieses Gebiet. Auch viele der Indianer des inneren Amerikas kennen die Bestattung in Booten, und es dürfte wohl überhaupt kein grösserer Theil der bewohnten Erde nachweisbar sein, wo nicht der Glaube an ein Todtenschiff oder doch Spuren der Sage vorhanden wären. Die Aehnlichkeiten müssen schon sehr in's Einzelne gehen, wenn sie Aufmerksamkeit erregen sollen. Immerhin ist es räthlich, gewissermassen als Grundlage weiterer Untersuchung einige der wichtigsten Vorstellungen vom Todtenschiff im malayo-polynesischen Gebiete anzugeben und vor allem darauf hinzuweisen, dass auch diese ethnologische Besonderheit, wie fast alle anderen, lückenhaft auftritt und hier und da völlig verschwunden ist.

Im westlichsten Malayenlande, in Madagaskar, werden stellenweise Kähne als Särge verwendet[1]). Särge in Kahnform und Miniaturböte, die neben das Grab gestellt werden, erwähnt Ratzel[2]) als vielfach in Indonesien gebräuchlich. Im besondern mag auf die Sitte des Battakstammes der Simbiring hingewiesen sein, der die Asche seiner Todten auf einem Schiffe den Lau Bijang hinabtreiben lässt; für jeden Todten ist eine Holzfigur auf dem Schiffe angebracht[3]). In Borneo ist die Ueberlieferung vom Todtenkahn besonders lebendig, aber wie bei den Battak so eng mit der Idee vom Todtenvogel verknüpft, dass sie besser in anderem Zusammenhang dargestellt wird. Den Melanesiern ist die Idee des Geisterschiffs oder doch die Bestattung in Kähnen nicht unbekannt: Als Uebergangsgebiet mögen die Aaru-Inseln erwähnt sein, als Beispiel aus dem eigentlichen Melanesien nenne ich eine Sitte der Neupommern, die zuweilen die Leichen ihrer Häuptlinge in einem Boote zwei Tage lang auf einem Gerüst ausstellen und dann beerdigen; zehn Tage später wird das Boot zertrümmert. Daneben findet sich an der Ostküste noch der Gebrauch, den Kahn mit dem Todten ein Stück in's Meer zu rudern und dort zu versenken. — Eine Sage vom Todtenschiff erwähnt Codrington von der Salomo-Insel Florida[4]).

Neuseeland bietet zahlreiche Beispiele, ohne dass allerdings eine durchgehende klare Vorstellung geherrscht zu haben scheint, — hier wie überall bei primitiven Völkern sind die Ideen über das Schicksal der Verstorbenen verworren und dunkel. Von Kähnen, auf denen die Todten in's Jenseits steuern, berichtet die Sage, und kleine Kähne mit Segeln und Rudern wurden zuweilen an Grabstätten aufgestellt, damit der Todte sie benutzen möchte. Man brachte wohl auch, wenn der Verstorbene in einem Boote nach seiner letzten Ruhestätte übergeführt worden war, das Fahrzeug über dem Grabe an, oder man legte den Leichnam selbst in einen Sarg, der aus einem mitten durchgeschnittenen und zu einem Hohlkörper zusammengefügten Kahne

1) Sibree, Madagaskar S. 269.

2) Völkerkunde II, S. 483.

3) v. Brenner a. a. O. S. 238.

4) Rosenberg a. a. O. S. 333; vgl. auch die Abbildung eines Grabes aus Dorej S. 457. — Parkinson, Bism. Arch. S. 102, vgl. auch S. 64. — Codrington, The Melanesians S. 256.

gebildet war. Auch die Schnitzereien auf den Gräbern fertigte man gern aus dem Holze alter Schiffe[1]).

Polynesische Sitten und Sagen ähnlicher Art hat Bastian in seinen »Inselgruppen in Oceanien« zusammengestellt; er erwähnt Bestattung in Kähnen oder doch Spuren des Gebrauchs von Fidschi, Samoa, Tonga, Mulgrave und den Marquesas. Von den letzteren Inseln berichtet ausserdem Porter, dass auf den Grabstätten kleine vollständig ausgerüstete Boote aufgestellt wurden; Melville beobachtete im Teipithale das Grabmal eines Häuptlings, der als Holzbild mit dem Ruder in der Hand im Hintertheil eines Kanus sass, während die Spitze des Fahrzeugs mit einem Menschenschädel verziert war[2]). Die besondere Lebendigkeit der ganzen Vorstellung auf den Marquesas wird auch dadurch bezeugt, dass die Boote dort für Frauen tabu sind, da die Wurzel der Tabugesetze zweifellos aus dem Todtenkult ihre Nahrung zieht[3]). Aus ähnlichen Ursachen mag sich die ausgezeichnete, in gewissem Sinne priesterliche Stellung herschreiben, deren sich die Kahnbauer auf manchen Inseln, z. B. Tonga, erfreuen.

Auf den Carolinen herrscht nach Kubary noch eine unklare Vorstellung, dass die weiblichen Seelen in's Jenseits auf einem Schiffe gelangen, dessen Besitz man ihnen durch eine Geldzahlung zu sichern sucht. Noch undeutlicher scheint die Idee bei den Gilbert-Insulanern zu sein, die nur das Grab mit Theilen eines alten Bootes aussetzen; auf den Cook-Inseln endlich stellt man die Leiche wenigstens eine Zeit lang in einem Boote öffentlich aus[4]).

Was Nordwestamerika anbelangt, so sind hier zwar die Sagen vom Todtenschiff meist undeutlich und wenig charakteristisch; aber die Bestattung in Booten oder bootähnlichen Särgen findet sich häufig genug, besonders im Süden des Gebietes. Ich kann mich begnügen,

1) W. Brown, New Zealand S. 15. — Ch. Wilke, Explor. Exped. II, S. 387 (m. Abb.). — Bastian, Inselgruppen S. 216.

2) Bastian, Inselgruppen S. 63. 77. 54. 37. 38. 25. 19. — Ueber die Wichtigkeit des Kahnes in der polynesischen Mythologie vgl. Schirren, Wandersage S. 109. — Porter b. Rienzi II, S. 231. — Melville a. a. O. II, S. 85—86. — Vgl. auch Meinicke, Ins. d. Still. Oc. II, S. 253.

3) Eine kleine Abhandlung über diesen Gegenstand erscheint demnächst in den »Preussischen Jahrbüchern«, Aprilheft 1895.

4) Origin. Mitth. d. Berl. Mus. f. Völk. I, S. 10. — Parkinson i. Int. Arch. f. E. II, S. 43. — Globus B. 50, S. 25.

auf die ausgezeichnete Zusammenstellung Jarrows[1]) hinzuweisen, der auch Bootsärge der Tschinuk u. a. abbildet. Uebrigens beobachtete schon Vancouver Leichen, die in Kanus an Bäumen aufgehangen oder im Walde aufgebahrt waren.

Anhangsweise und als eine besondere Abart der Idee sind jene »Geisterschiffe« zu erwähnen, die in der malayischen Inselwelt und theilweise auch in Hinderindien gebräuchlich sind und dazu dienen, Krankheitsgeister und andere spukhafte Wesen aufzunehmen und davonzuführen; manchmal sind es förmliche »Geisterfallen«, die man mit verlockenden Speisen füllt, damit die Geister, die sich darauf niederlassen, mit dem Schiffe flussabwärts oder in's Meer treiben. Besonders auf den Nikobaren kennt man solche Boote[2]). Anderwärts hängt man kleine Fahrzeuge als eine Art Talisman in den Hütten auf[3]), — eine interessante Umbildung der ursprünglichen Idee, die ihrerseits wohl auf die Vorstellung vom Todtenschiff zurückgeht.

Solange man sich das Seelenland jenseits des Meeres dachte, mochte ein einfaches Boot zur Beförderung der Todten genügend scheinen. Aber bei den seekundigen Malayen und Polynesiern konnte sich diese kindliche Auffassung schwerer als anderwärts in ihrer alten Ursprünglichkeit halten, da es den Seefahrern nie gelang, das Geisterland zu finden, das gewiss in alter Zeit schon wie noch neuerdings hier und da in Polynesien das Ziel verwegener Reisen war. So wird man schon früh den Ausweg ergriffen haben, das Todtenreich nach dem Himmel zu verlegen und damit der Phantasie Gelegenheit zu geben, es ungestört durch die nüchterne Wirklichkeit mit wunderbaren Erfinduugen, Freuden und Schrecknissen aller Art, auf's Beste auszuschmücken.

Freilich entstand nun eine neue Schwierigkeit: Das Todtenschiff musste sich, wenn es seine Insassen an den neuen Bestimmungsort bringen sollte, in die Luft erheben, es musste gleich einem Vogel sich emporschwingen. Zwar überstieg diese Idee nicht alle Grenzen der Vorstellungskraft, und man mag sich zuweilen wohl mit dem Gedanken

1) Ann. Rep. of the Bur. of Ethn. 1879—80. S. 171 ff. u. Fig. 23—25. 29.

2) Steen Bille, Reise d. Corvette Galathea I, S. 284. de Roepstorff i. Vrh. d. Berl. G. f. Anthr. 1881, S. 400 (m. Abb.).

3) Ein solches Boot aus West-Allor befindet sich im Berliner Museum für Völkerkunde (I C. 10773). Vgl. auch Hickson i. Globus 61, S. 175.

begnügt haben, dass ein Sturmwind das Schiff mit seinen schwellenden Segeln zu den Wolken trüge; in der Hauptsache aber hat man die Lösung der Aufgabe auf einem anderen Wege gesucht, man hat eine Vorstellung vom Zustande der Seele nach dem Tode herangezogen, die sich neben der Idee des Todtenschiffes im malayischen Archipel sowohl als an zahllosen anderen Stellen der Erde erhalten hatte: Die Verwandlung der Seele oder wenigstens eines ihrer Bestandtheile in ein Thier, insbesondere in einen Vogel.

Die Vorstellung an und für sich ist, wie gesagt, über die ganze Welt verbreitet, — es sei nur beiläufig an das deutsche Märchen vom Machandelboom erinnert, wo der gemordete Knabe als Vogel wiederkehrt und Rache nimmt, oder an ganz ähnliche Sagen der Sulu[1]); in Malayo-Polynesien sind derartige Ideen an vielen Punkten noch jetzt nachweisbar[2]). In ganz eigenthümlicher Weise haben sie sich nun mit der Sage vom Todtenschiff verschmolzen: Das Schiff selbst nimmt die Gestalt eines Vogels an und trägt auf seinem Rücken die Todten in die Lüfte, — der Vogel aber, dem vor allem diese Aufgabe zufällt und dessen Bedeutung sich gerade bei den echtesten, eigenartigsten Malayen, den Battak und Dajak, noch klar erkennen lässt, ist der Nashornvogel oder Buceros.

Als »Hornvögel« (Bucerotiden) fasst man eine artenreiche Familie der Fangschnäbler zusammen, die über Afrika und das südliche Asien bis Melanesien hin verbreitet ist. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen besitzt die Familie eine Anzahl gemeinsamer Züge: Es sind waldbewohnende Vögel mit kräftigem Schnabel, den meist noch ein hornartiger Aufsatz verstärkt, mit geräuschvollem Fluge und einer dumpfen, aber weithin hörbaren Stimme. Besonders merkwürdig und

---

1) B. J. Haarhoff, Die Bantustämme Südafrika's S. 24. — Noch in historischer Zeit bildeten sich solche Sagen: Als man Wildhans von Breiten-Landenberg, der Greifensee bei Zürich vertheidigt hatte, enthauptete, erschien eine weisse Taube, und ebenso beim Tode seiner 61 Gefährten. Vernaleken, Alpensagen S. 270. — Nach Krehl (Religion der vorislamit. Araber S. 9) glaubten die Araber, nach dem Tode verbinde sich das Blut des Gehirns mit einigen Theilen des Körpers, und daraus entstehe der Vogel Hâma, der alle 100 Jahre zum Grabe des Verstorbenen zurückkehre.

2) Ueber eine Art Vogelkult bei den nördlichen Dajak vgl. die Angaben J. Perham's im Journ. of the Straits Branch of the Roy. Asiat. Soc., Heft vom December 1882. Der Buceros wird nicht erwähnt.

vielleicht von Einfluss auf die Sage vom Todtenvogel ist die Art, wie die brütenden Weibchen von den Männchen in Baumlöchern gewissermassen eingemauert und nur durch eine kleine Oeffnung ernährt werden; das Einmauern erinnert an das Begraben der Todten und gab der Phantasie einen willkommenen Anknüpfungspunkt. In ihrem Wesen und Treiben, z. T. auch in ihrer Gestalt und Färbung erinnern namentlich die kleineren Arten sehr an unsere Raben, wie denn auch eine afrikanische Art direct den Namen »Hornrabe« erhalten hat. Von den indonesisch-melanesischen Nashornvögeln ist der »Jahrvogel« (Buceros plicatus) besonders zu nennen, da er im östlichen Indonesien, in Neuguinea, auf dem Bismarckarchipel und wohl auch auf den westlichsten Salomonen vorkommt, also der am weitesten ostwärts verbreitete Vertreter seiner Familie ist. Sein Schnabelwulst, den er statt des Hornes auf dem Oberschnabel trägt, hat die Aufmerksamkeit der Eingebornen erregt und die irrthümliche Ansicht veranlasst, dass sich mit jedem Jahre eine neue Querfalte dieses Wulstes bilde. Die kunstfertigen Neumecklenburger haben den eigenthümlichen Schnabel oft sehr treu in ihren Schnitzwerken nachgeahmt. Eine verwandte Art (Buceros subruficollis) bewohnt Hinterindien. Inwieweit bei der Sagenbildung die verschiedenen Arten der Bucerotiden betheiligt sind, ist vorläufig nicht zu ermitteln, und so mag in der Folge der einfache Name »Nashornvogel« in Ermangelung genauerer Angaben Verwendung finden.

Der Nashornvogel also ist es, der die Verstorbenen in das Todtenreich bringt, — eine Vorstellung, die in älterer Zeit innerhalb der malayo-polynesischen Völkergruppe in sehr ausgeprägter Form vorhanden und sehr allgemein verbreitet gewesen sein muss, die aber jetzt nur noch in Spuren erhalten und hier und da überhaupt ganz verschwunden ist. Merkwürdigerweise sind es in Indonesien selbst nur in Ausnahmefällen bestimmte Sagen und Ueberlieferungen, denen wir folgen dürfen, vielmehr zeigen sich die Reste der ganzen Anschauung am ausgeprägtesten an den Geräthen, die bei der Bestattung verwandt werden, vor allem dem Sarge, sowie in manchen Ceremonieen beim Begräbnisse.

Es lässt sich nun nachweisen, dass die Vorstellung vom Nashornvogel als Todtenträger oder -schiff nach Melanesien gewandert ist und dass sie, während in Polynesien nur noch schwache Spuren

auf sie deuten, in eigenthümlich veränderter und doch völlig kenntlicher Form in Nordwestamerika wieder auftaucht. Es ist in der That auffallend und von höchster Wichtigkeit für die Vorgeschichte des malayo-polynesischen Volkes, dass auch in diesem Falle die besterhaltenen Reste der Anschauung sich einmal im Innern Sumatras, überhaupt auf den westlichen Hauptinseln Indonesiens finden, andererseits in Melanesien und endlich im entlegensten Ausstrahlungsgebiet, an der nordwestamerikanischen Küste. An diesen drei Punkten haben wir die echtesten Ueberbleibsel der altmalayischen Culturwelt zu suchen, die in ihrer Art vielleicht wichtiger war als manche andere, von der die Geschichte weitläufig zu erzählen weiss.

Wenden wir uns nun den Spuren der Sage vom Todtenvogel im Einzelnen zu! Wir beginnen am besten mit dem westlichen Indonesien und werden es, wie schon bisher, unterlassen können, locale Besonderheiten oder linguistische Fragen in den Vordergrund zu stellen, da nur ein in grossen Zügen entworfenes Bild einen Begriff von jenen halbvergessenen Anschauungen zu geben vermag.

Von hohem Interesse sind da zunächst die Särge der Battak und der culturverwandten Niasser, die in so mannigfaltiger Form auftreten, dass sich eine ganze Entwicklungsreihe aus ihnen zusammenstellen lässt. Am charakteristischsten ist ein in Dresden befindliches Modell (Tafel III, Fig. 9): Der Sarg hat völlig die Gestalt eines Bootes, trägt aber an seinem vordern Ende den Kopf, am hintern den Schwanz eines Buceros. Eine Anzahl von Ruderern hält die Mitte des Schiffes besetzt; am Bug steht gefechtsbereit ein Bewaffneter, am hintern Ende ein Weib, das ein Kind im Arme hält. Dieses Weib (vielleicht auch nur das Kind, oder beide?) ist offenbar die Todte, die auf dem Schiffe von den Ruderern befördert und von dem Bewaffneten beschützt wird. Die sonstige Ausstattung des Vogelschiffs ist für unseren Fall ohne Interesse. — Viel einfacher ist ein in Berlin[1]) befindliches Sargmodell aus Nias, das nur am Vorderende einen ganz naturalistischen, aber mit Zähnen versehenen Buceroskopf zeigt. Diese verstärkte Bewaffnung des Buceros ist insofern

1) Museum f. Völkerkunde, Nr. I C. 10 658. — Von südniassischen Särgen mit Vogelköpfen spricht auch Rosenberg (a. a. O. S. 157).

bemerkenswerth, als er in diesem Falle offenbar nicht nur das Fahrzeug befördern, sondern zugleich die Stelle des bewaffneten Beschützers übernehmen muss. — Eine sehr interessante Form aus den Battakländern bildet Frh. v. Brenner[1]) ab: Hier ist der Vogelkopf verschwunden, aber der kahnförmige Sarg trägt an dem einen Ende des flachen Deckels eine sehr kenntliche Nachbildung des Bucerosschwanzes, vor dem eine Figur (wahrscheinlich der Todte) steht, während am vorderen Ende eine mit einer Flinte bewaffnete Menschengestalt als Schützer des Verstorbenen sitzt; Gefässe mit Speise und Trank sind ausserdem angedeutet.

Noch mehr vereinfacht und einer eigenthümlichen Symmetrie verfallen ist ein von F. W. K. Müller[2]) abgebildeter kahnförmiger Sarg, der an beiden Enden mit dem Bucerosschwanze verziert ist. Das Bremer Museum endlich besitzt zwei roh gearbeitete Battaksärge, deren einer als Aufsätze vorn einen hölzernen Buceroskopf und in der Mitte die Figur eines Huhnes trägt, während der zweite ohne allen Schmuck ist. Die Aufsätze des ersteren sind durch Schnüre verbunden, an denen feder- und vogelartige Holzplättchen hängen.

Diese Reihe von Sargformen ist schon deshalb interessant und wichtig, weil sie zeigt, wie die Phantasie der Künstler, die sich dem Anfertigen der Särge widmen, mit den gegebenen Motiven spielt, und wie nebeneinander die verschiedensten Entwickelungsformen bestehen können. Es sind das Erscheinungen, wie sie sich beim Unverständlichwerden einer Vorstellung nothwendig entwickeln müssen.

Es sind aber nicht nur die Särge, in deren Gestalt uns eine Spur der Sage vom Todtenvogel und -schiff entgegentritt; es sind Spiele beim Begräbniss üblich, in denen sie auch noch in dramatischer Form erhalten ist. Das Kuda-Kuda- oder Topingspiel, wobei ein Mann in der Maske des Nashornvogels, ein anderer in einer dem Verstorbenen ähnlichen Maske auftritt, soll ursprünglich wohl nichts anderes darstellen als das Abholen des Todten durch den Todtenvogel; dass man die beiden Tänzer zuweilen ermordete und mit begrub, lässt auf eine wunderliche Vermischung der Idee mit einem anderen Brauche, der Mitgabe von Dienern und Beschützern, schliessen.

1) Bes. b. d. Kannibalen Sumatra's T. 4.

2) Beschr. einer Battak-Sammlung S. 11.

Gegenwärtig ist das Spiel völlig zur Posse geworden und den Theilnehmenden selbst offenbar nicht mehr verständlich. F. W. K. Müller hat die Maske des Nashornvogels, die bei diesem Spiele benutzt wird, abgebildet[1]).

War bei den Battak die Vorstellung vom Todtenvogel und -schiff nur noch aus dem Zeugniss der Bestattungsgeräthe und -bräuche zu erweisen, so ist sie bei den Dajak gegenwärtig noch ziemlich lebendig. Man glaubt, dass der aus einem Baumstamm gehauene Sarg sich in ein Schiff für den Todten verwandelt, auch giebt man dem Verstorbenen zuweilen Ruder mit, damit er aus eigener Kraft dem Himmel zuzustreben vermag[2]). Der ganze Vorstellungskreis von der Reise in's Jenseits ist nach und nach erweitert und mit verwirrender Phantastik ausgestaltet worden, ohne dass sich die ursprüngliche Idee völlig verloren hätte. Höchst charakteristisch ist eine im Berliner Museum befindliche Malerei, die Todtenschiffe darstellt und neuerdings von Grabowsky veröffentlicht und erläutert worden ist[3]). Das eine der abgebildeten Schiffe, Banama Tingang genannt, trägt an seiner Spitze den Kopf, am Ende den Schwanz des Nashornvogels (Tingang) und ist im übrigen mit den Figuren der Todten und zahlreichen hilfreichen Geistern besetzt, die das Schiff leiten und vor den Fährlichkeiten der Reise schützen; auch die Flügel des Buceros sind angedeutet, und kleinere Vögel derselben Gattung sitzen auf den Masten. Um die Flanken des Schiffes läuft eine Art Augenornament. Das andere Schiff ist weniger typisch, da hier Kopf und Schwanz des Vogels, wenn sie der Darstellung überhaupt zu Grunde liegen, bis zur Unkenntlichkeit stilisirt sind; aber wenigstens trägt innerhalb des Schiffes ein auf Stangen ruhender Querbalken die beiden Attribute an seinen Endpunkten. Die von den Dajak gegebene Erklärung ist offenbar secundär, da ihr zufolge der Buceros nur ein Symbol der Schnelligkeit, Stärke und Tapferkeit ist und in diesem Falle nur andeuten soll, wie rasch und sicher das Schiff seinen Lauf nimmt[4]).

1) A. a. O. S. 70. — Vgl. auch Hagen, Tijdschr. f. Ind. T. L. e. V. 28, S. 19.

2) Perelaer, Ethnogr. Beschrijv. der Dajaks S. 222. — Bock, Unter den Kannibalen auf Borneo S. 89.

3) Int. Arch. f. Ethn. II, S. 177 ff. u. T. 8.

4) Dass der Tingang als tapferster Vogel gilt, erwähnt Perelaer (a. a. O. S. 237). Von ihm abgeleitet das Wort tatingang (trotzig, hochmüthig), vgl. Hardeland,

Jedenfalls giebt das Vogelschiff, wie es hier dargestellt ist, mit den Geistern und schützenden Dämonen, Schätzen und Lebensmitteln auf dem Verdeck, ein ganz charakteristisches Bild der ursprünglichen Vorstellung.

Die Särge der Dajak sind schon stärker umgebildet als die der Battak, sodass der Buceros oft nur noch in Gestalt eines eigenartigen, auch sonst häufig in Indonesien und selbst auf Neuguinea verwendeten Ornaments (vgl. T. III, Fig. 14—17) auf den Seitenflächen des Sarges erscheint[1]. In dieser Weise ist ein von Bock abgebildeter Sarg bemalt, der die Gestalt eines Bootes hat und von dessen einem Ende die Holzfigur eines Bären herabhängt, »dem man die Zauberkraft zuschrieb, alle möglichen Gefahren von dem Todten auf seiner letzten Reise fernzuhalten«. Derartige Holzbilder von Tigern, Bären, Leoparden, Krokodilen, Schlangen u. s. w. werden überhaupt häufig angefertigt und als Schützer des Verstorbenen diesen mitgegeben oder am Sarge befestigt[2].

Zu den Darstellungen der Todtenreise scheinen mir ferner gewisse Schnitzereien zu gehören, die für die Weiterverfolgung der Idee in Melanesien und Nordwestamerika von der äussersten Wichtigkeit sind, die sg. Knjalans, von denen das Wiener Museum vier charakteristische Stücke besitzt; eines davon hat A. R. Hein bereits veröffentlicht[3], zwei andere sind Taf. III, Fig. 1 u. 2 dargestellt. Ueber die Bedeutung der Schnitzwerke ist allerdings vorläufig nichts Sicheres weiter bekannt als dass sie bei den Festen nach einer erfolgreichen Schädeljagd verwendet werden, aber man wird kaum irren, wenn man sie für plastische Parallelen jener oben geschilderten

Dajakisch-deutsches Wörterbuch S. 604. — Nach der Angabe v. Martens' gilt er auch als Orakelthier (Zschr. f. Ethn. II, S. 243).

1) Die wenigen abgebildeten Beispiele lassen erkennen, wie sich das Buceros-Ornament allmählich in ein anscheinend pflanzliches Ornament umwandelt. Aehnliche, nur noch weiter umgebildete Verzierungen finden sich zahlreich in Indonesien; die Ableitung vom Nashornvogel ist in den meisten Fällen wahrscheinlich, aber nicht mit Sicherheit nachzuweisen.

2) Bock, a. a. O. S. 162. — Einen Sarg mit Vogelkopf, der eine überraschende und beinahe verdächtige Aehnlichkeit mit einem von Rosenberg (Mal. Arch. S. 157) veröffentlichten niassischen Sarge hat, bildet Grabowsky ab (Int. Arch. II, S. 82).

3) Die bildenden Künste b. d. Dajaks S. 34.

bemalten Todtenbretter nimmt. Nach der Angabe Grabowsky's dienen diese Bretter als eine Art Orientirungstafeln für die Todten, wenn man so will als Karten oder Reiseführer in's Jenseits; die Knjalans haben wahrscheinlich den gleichen Zweck. Vielleicht hat sich der Sinn des Ganzen auch schon dahin erweitert und umgebildet, dass sie überhaupt Geistern und Dämonen irgendwelcher Art zur Abreise zur Verfügung gestellt werden — wenigstens opfert man den Sanggiangs, die Besessenheit verursachen, ähnliche, nur viel einfachere Schnitzereien, die ihnen als Schiffe dienen sollen.

Der ursprüngliche Charakter des Todtenschiffs ist nicht zu verkennen. Die Basis der Schnitzerei bildet der stark stilisirte Nashornvogel; der Schnabel, der wie ein aus dünnem Holze geschnitzter Span an den Enden nach aussen umgebogen erscheint, hält eine Frucht (?), der hornartige Auswuchs ist noch mehr der Stilisirung verfallen und spiralisch aufgerollt, der Leib mit dem kurzen aufgerichteten Flügel erscheint verkümmert, auch der Schwanz ist sehr vereinfacht. Auf dem Schwanze des Vogels steht bei allen mir bekannten Knjalans eine menschliche Gestalt, die sich rechts und links mit den Händen an Thiergestalten anklammert; bei dem von Hein abgebildeten Stücke hält sie nur an der einen Seite den Schwanz eines Thieres, auf der anderen ergreift sie den Flügel des Vogels. Erinnern wir uns an die geschnitzten Thierfiguren, die den Todten mitgegeben werden, so wird die ganze Darstellung sofort verständlich: Der Todte steht auf dem Rücken des als Schiff dienenden Vogels und hält sich an den zu seinem Schutz bestimmten Thieren fest, die mit ihm die Reise in's Jenseits machen.

Die Idee des Todtenvogels spricht sich auch noch in anderen Sitten und Geräthschaften aus, die entweder mit der Todtenfeier zu thun haben oder mit den Festlichkeiten bei Einbringung erbeuteter Köpfe, deren wenigstens ursprünglich engster Zusammenhang mit dem Ahnenkult zweifellos ist. So wird beim Todtenfeste ein Mast errichtet, auf dessen Spitze sich ein hölzerner Buceros befindet, während man im Innern des Landes einen Menschenschädel auf ihm anbringt. Das Dresdner Museum besitzt die bunt bemalte Figur eines Nashornvogels aus Sarawak, die in ihrer Stilisirung den auf den Knjalans dargestellten Vögeln sehr ähnlich ist; sie bildet bei den Festlichkeiten, die der Erbeutung eines Schädels folgen, auf eine Stange gesteckt

den Mittelpunkt der Feier. — Aus Holz geschnitzte Federn des Nashornvogels werden an Stricke gereiht und dienen als Einfassung des Weges, der zu den Geisterhäusern führt[1]), und so liesse sich noch Manches beibringen; indessen dürften die Beispiele genügen.

Es wurde schon erwähnt, dass das östliche Indonesien ein für unsere Zwecke viel sterileres Gebiet ist als das westliche. Dennoch ist die Verbindung mit Melanesien nicht völlig zerstört, ja auf Timorlaut finden wir das Todtenschiff nochmals in charakteristischer Form. Nach FORBES[2]) werden dort die Verstorbenen in einem Theile eines Bootes beigesetzt; für Vornehmere wird ein eigener Sarg in Bootsform gefertigt, den man auf einer Felsspitze in der Nähe des Meeres oder auf einer im seichten Wasser errichteten Plattform niedersetzt. Dieser Sarg nun, den FORBES abbildet, trägt an seinem Vorderende den Kopf, am Hinterende den Schwanz eines phantastisch stilisirten Vogels, dessen Schnabel aber noch die Querwülste des Buceros plicatus erkennen lässt. Auf dem Schiffe stehen verschiedene undeutliche Figuren, deren eine den Todten selbst darstellen mag, während eine andere ein Gewehr anlegt, eine dritte eine Trommel bearbeitet; es sind die bekannten Schützer des Todten, die durch Drohungen und Lärm die feindseligen Geister verscheuchen.

Bei dem engen Zusammenhang der Tabugebräuche mit dem Ahnenkult kann es nicht Wunder nehmen, dass man eine Nachbildung des Todtenschiffs gelegentlich als Tabuzeichen verwendet. In Berlin befindet sich ein solches von der Insel Kisser, das angeblich als besonders wirksam gilt; das Todtenschiff, auf dessen Verdeck zwei Krieger mit Schwert und Schild, ein Hund und ein Hahn stehen, ist auch hier nicht zu verkennen[3]).

Endlich sei noch eine von RIEDEL abgebildete Darstellung eines »Upulero« von derselben Insel erwähnt: Eine menschenähnliche Figur sitzt auf einer Art Stuhl, dessen Lehne die Form eines Bucerosschwanzes hat; vor sich hat sie ein Schüsselchen, das für die Opfergaben bestimmt sein mag. Eine ähnliche, nur vereinfachte Dar-

1) GRABOWSKY i. Int. Arch. f. E. II, S. 193, vgl. auch T. 11, F. 16. — PERELAER a. a. O. S. 230. — C. W. TROMP i. Int. Arch. f. E. II, S. 163.

2) FORBES, A Natur. Wand. S. 323. — Im Berliner Museum befindet sich ein ganz ähnliches Modell von derselben Insel (I C. 20811).

3) Mus. f. Völkerk. (I C. 19228).

stellung zeigt ein Upulero von Leti, während bei einem anderen von Moa der Schwanz nur noch als kurzer Stummel erhalten ist[1]).

Melanesien ist das zweite Gebiet des malayo-polynesischen Culturkreises, das in hervorragendem Masse unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Schon früher wurde darauf hingewiesen, wie ausserordentlich häufig der Nashornvogel unter den melanesischen Schnitzereien auftritt, ohne dass freilich unmittelbar ein tieferer Sinn mit dieser Darstellung verbunden zu sein scheint; aber wir erkannten auch schon bei Betrachtung der Ahnenreihen, dass freilich gegenwärtig nur sehr bedingungsweise von einer tieferen Bedeutung der Schnitzwerke die Rede sein kann, dass aber der erste Anstoss zu den hauptsächlichsten Formen der Kunstwerke wohl tiefer liegen dürfte als in der blossen spielenden Nachahmungslust.

In der That giebt es eine ganze Gruppe von Schnitzereien, die in auffallender Weise an die Darstellung des malayischen Vogelschiffs erinnern: Wir finden sehr häufig den Nashornvogel oder eine Bastardgestalt zwischen ihm und dem Hahn in engster Verbindung mit menschlichen Figuren und Thiergestalten. Auf T. III, Fig. 3 ist eine angebliche Bootverzierung aus der Godeffroy-Sammlung abgebildet, die den Nashornvogel darstellt, dessen Schwanz mit einer hockenden menschlichen Figur in Verbindung steht; beide Figuren sind ausserdem durch eine Art Einfassung verbunden und umschlossen, die aus einer oder mehreren Schlangen zu bestehen scheint, deren eine den Kopf des Menschen mit dem Maule erfasst. Ein ähnliches, nur reicher ornamentirtes Stück findet sich im Dresdner Museum, ein anderes in Hamburg. Eine andere Schnitzerei aus dem Museum Godeffroy zeigt den Nashornvogel, wie er mit den Füssen eine Schlange hält, auf der eine menschliche Figur sitzt, deren Hände wieder den Schnabel des Vogels fassen. — Sehr interessant und namentlich für den Vergleich mit den nordwestamerikanischen Vorkommnissen wichtig ist ein von Finsch abgebildeter Axtstiel von Normanby (Taf. III, Fig. 7), der nichts anderes darzustellen scheint als ein sehr stilisirtes, aber noch immer charakteristisches Todtenschiff[2]).

1) De sluik-en kruishaer. Rassen T. 38, F. 2, T. 35, F. 10, 12.

2) Kat. Mus. Godeff. Nr. 3204. Sehr ähnlich scheint Nr. 1510 zu sein. — Finsch, Samoafahrten, Atlas T. I, F. 8.

Indessen dürfen wir die neumecklenburger Kunst noch nicht aus dem Auge verlieren. Eine andere merkwürdige Gruppe von Schnitzereien stellt den Nashornvogel mit ausgebreiteten Flügeln und zuweilen mit einer Schlange in den Krallen dar. Statt des Vogelkörpers aber erscheint nun oft ein Menschenkopf in der Mitte, — auch das deutet auf eine Verschmelzung des Ahnencultus mit den Vorstellungen, die sich auf den Buceros beziehen.

Deutlicher noch indessen als diese letzte Art von Schnitzereien spricht für das Verhältniss des Nashornvogels zur Todtenverehrung der Gebrauch, bei gewissen Tänzen Bucerosköpfe oder deren hölzerne Nachbildungen im Munde oder in der Hand zu tragen; auch Holzmasken mit Bucerosköpfen im Munde kommen als weitere Entwicklungsform häufig vor. Nun scheinen gerade die Tänze, bei denen diese Köpfe und Masken eine Rolle spielen, unmittelbar aus dem Ahnenkult hervorzugehen. Dies im Einzelnen hier nachzuweisen würde freilich zu weit führen. Es mag die Bemerkung genügen, dass beim Duk-Duk-Tanze, der am allerklarsten eine schreckhafte Darstellung wiederkehrender Todter wenigstens in seiner ursprünglichen Form bezweckt, derartige aus Holz geschnitzte Vögel in der Hand getragen werden. Sehr überzeugend ist auch der Parallelismus, dass man in gewissen Gebieten Neupommerns mit Schädelmasken tanzt, die man an einem Querstäbchen mit dem Munde festhält, genau also, wie man in Neumecklenburg mit dem Kopfe des Buceros verfährt. — Jedenfalls erinnern die Tänze auffallend an jenen Begräbnisstanz der Battak, bei dem der Nashornvogel in ganzer Figur auftritt, wenn sie auch in ihrer jetzigen Form entstellt und umgedeutet sind. Uebrigens findet sich der Bucerosschnabel als Tanzschmuck auch im südlichen Neuguinea[1]).

---

1) FINSCH, Ethn. Erf. I, S. 59. — Kat. Mus. Godeff. S. 72. — Forschungsr. S. M. S. Gazelle I, S. 225. — FINSCH, Ethn. Erf. I, S. 60. — PARKINSON, Bism. Arch. S. 130 u. 136. — CHALMERS u. GILL a. a. O. S. 289. — D'ALBERTIS a. a. O. I, S. 199. — Eine sprachliche Eigenthümlichkeit mag wenigstens in der Anmerkung Raum finden. Der gewöhnlichste polynesische Name für das Todtenreich, Po, findet sich in der Neupommer'schen Bezeichnung gewisser Todtenhäuschen als Po Po wieder. (PARKINSON a. a. O. S. 35.) Aber auch der Nashornvogel führt bei den Eingeborenen der Bougainville-Strasse den Namen Popo, angeblich allerdings wegen seines rauschenden Fluges. (GUPPY a. a. O. S. 191.)

Sagen und Ueberlieferungen, die sich auf die Idee vom Todtenvogel beziehen könnten, lassen sich vorläufig kaum nachweisen, da die melanesischen Sagen überhaupt nur oberflächlich oder gar nicht bekannt sind. Es sei nur erwähnt, dass in einer Erzählung von den Neuen Hebriden ein Vogel vorkommt, der einen Mann und sein Kind auf dem Rücken in den Himmel trägt, wohin die Frau vorangegangen ist, und dass nach einer anderen Sage ein geflügeltes Wesen auf einem Boote anlangt, einen Ort gründet und dann zur Heimath zurückfliegt[1]). Mit der Zeit dürfte sich noch mancher Anklang finden.

Was Neuseeland, dieses eigenthümliche Nebengebiet Melanesiens betrifft, so werde ich eine sehr bemerkenswerthe Sage erst nach Schilderung der nordwestamerikanischen Erscheinungsformen des Vogelschiffs anführen können, da sie ohne diese nicht ganz verständlich sein würde. Im übrigen scheint zwar das Schiff in seiner typischen Gestalt in Neuseeland nicht mehr erhalten zu sein; um so häufiger tritt aber, wie schon früher bemerkt, ein Vogelkopf mit gewaltigem Schnabel in der Ornamentik und besonders in den Schnitzereien am Bug der Kriegskähne auf, der seinem ersten Ursprunge nach wohl kein anderer ist als der des Buceros. Der Parallelismus zu den neumecklenburger Vorkommnissen ist schlagend; als Schiffsschnabel oder Theil eines solchen finden wir überdies den Nashornvogel auch in Neuguinea vielfach verwendet, — wenn man Ahnenfiguren als Schiffszierrat und -schutz benutzte, konnte man auch den Todtenvogel, der in seiner Urbedeutung ja selbst nur eine Ahnenfigur ist, zu diesem Zwecke gebrauchen. Ganz besonders typisch für das Vorkommen des Buceros oder eines an seiner Stelle tretenden Vogels als neuseeländische Schiffsverzierung ist ein im Berliner Museum befindlicher Bootsschnabel, der drei stilisirte und von Ornamenten überwucherte Vogelköpfe hinter einander zeigt. Ihm ähnlich ist ein von Surville abgebildetes Stück mit zwei vollständigen Vogelgestalten und einem kopflosen Halse; das Hinterschiff ist in diesem Falle statt mit der sonst üblichen Ahnenfigur mit einem schlangenartigen, aber geflügelten und vogelköpfigen Wesen verziert. In ganz stilisirter Form als drei halbmondartige Gebilde treten die Vogelköpfe in einem von Rienzi wiedergegebenen Schiffszierrat auf. — Es ist hier vielleicht

1) Codrington, The Melanesians S. 382 u. 48.

der geeignetste Ort hinzuzufügen, dass die sonderbaren Schiffsschnäbel der Marquesaner, die Cook abbildet[1]), wohl auch auf Vogelgestalten zurückgehen; sie tragen drei frei und aufrecht hintereinander stehende hackenartige Gebilde, für die ausser in Neuseeland in der ganzen Südsee sonst keine Analogieen zu finden sind, — ein neuer Beweis, dass gerade die Marquesas das wichtigste ethnographische Bindeglied zwischen Melanesien-Neuseeland und Nordwestamerika sind. Einzelne Vogelköpfe als Schiffsschnäbel sind überhaupt eine der wenigen Spuren, die das für unsere Zwecke ziemlich sterile Gebiet Polynesiens und Mikronesiens bietet, obwohl selbst diese Spur, wie schon bemerkt, weit häufiger in Melanesien und Neuguinea auftritt als in der eigentlichen Südsee. Grosses Gewicht wird man der ganzen Erscheinung ohnehin nicht beilegen dürfen, da — wie schon das deutsche Wort Schiffsschnabel beweist — Vogelköpfe als Schiffsverzierung auch in anderen Erdtheilen vorkommen und sich durchaus nicht auf den Buceros zu beziehen brauchen. — Im übrigen dürfte es räthlicher sein, zunächst die nordwestamerikanischen Formen des Todtenschiffs in's Auge zu fassen, da sich dann die wenigen verbindenden Glieder in Polynesien deutlicher ergeben werden.

In Nordwestamerika finde ich das Todtenschiff in den eigenthümlichen sogenannten Rabenrasseln wieder. Man hat an der Nordwestküste sehr verschiedene Arten hohler hölzerner Geräthschaften, die mit einem Stiele versehen und mit klappernden Steinchen gefüllt sind; es giebt solche in Form eines Menschenkopfes, andere in Gestalt von Vögeln, die jedenfalls den Raben nicht darstellen sollen und in diesem Falle auch meist ohne weitere Zusätze und Verzierungen sind. Die häufigsten und merkwürdigsten aber sind die Rabenrasseln, die in der Regel eine ganze Gruppe von Figuren mit dem Raben, dessen hohler Körper den Kern des Ganzen bildet, vereinigt zeigen.

Die Rabenrasseln stimmen in ihren Einzelheiten durchaus nicht völlig überein. Gemeinsam ist allen der Rabe in der typischen nordwestamerikanischen Stilisirung, meist schwarz oder dunkelblau bemalt, mit starkem gekrümmten Schnabel; der Hinterleib geht in den Stiel der Rasseln über, der Oberkörper bildet gemeinsam mit den etwas

1) Cook, Voy. tow. the South. T. I, S. 307.

erhobenen Flügeln eine mehr oder weniger ebene Fläche, auf der sich die verschiedenen Figuren befinden. Die Gestalt des Raben selbst ist natürlich durch Gesichter und Augen in ihren einzelnen Theilen belebt, namentlich befindet sich auf der Brust meist ein Gesicht, dessen Nase oft plastisch hervortritt; bei einem Exemplare im Bremer Museum sind auf der Unterseite nicht weniger als fünf Augenpaare bemerklich, und auch die Schnabellöcher erscheinen als Augen. Im Schnabel trägt der Rabe gewöhnlich ein Stück Holz, das meist roth bemalt ist, oder ein Stück Kupfer. Sehr mannigfaltig aber sind die Figuren auf dem Rücken des Raben.

Am häufigsten ist folgende Gruppe: Auf der Fläche, die den Rücken des Raben bildet, liegt eine rothbemalte menschliche Figur mit herangezogenen Beinen auf dem Rücken, mit dem Kopfe an den des Raben gelehnt. Der Kopf der Gestalt ist zuweilen der eines Wolfes oder eines anderen Thieres, meist aber menschlich gebildet, die Hände sind auf die Kniee gelegt. Zu den Füssen der Gestalt wächst aus dem Rabenrücken ein Vogelkopf mit Federschopf heraus, der im einfachsten Falle in die ausgestreckte Zunge der liegenden Figur beisst. Häufig ist aber noch ein Frosch als Bindeglied eingeschoben; entweder hält ihn die Menschenfigur im Munde und der Vogel beisst nun in die Zunge des Frosches, oder der Vogel hält den Frosch, der in die Zunge des Menschen beisst. Zuweilen aber kehrt sich der Vogelkopf nach der anderen Seite, sodass sein Schopf auf den Knieen der menschlichen Figur liegt. Auf einem Stück im Bremer Museum sitzt dann ein zweiter Frosch vor dem Vogelkopf, der übrigens hier kaum mehr etwas Vogelähnliches hat, und ist durch die ausgestreckte Zunge mit ihm verbunden.

Aehnliche Darstellungen finden sich nicht nur auf den Rabenrasseln. Im Berliner Museum befinden sich zwei hölzerne Essschalen, die ebenfalls den Raben mit Figuren auf dem Rücken darstellen. Gewisse Tabakspfeifen und Schnitzereien aus Schiefer erinnern gleichfalls an die Rabenrasseln.

Die Deutung, die gegenwärtig die Indianer dieser merkwürdigen Gruppe auf dem Rücken des Raben zu theil werden lassen, ist offenbar ganz secundär, aber durch einige Züge doch merkwürdig. Die Figur, die auf dem Rücken liegt, ist Oolalla oder Kaka-hete (der pfeifende Dämon), der in den Bergen lebt, auf einer Reise aber

mit dem Kahne umschlug und beinahe versank. Er rettete sich schwimmend an's Land, kommt aber von Zeit zu Zeit aus den Wäldern hervor und stiehlt Kinder, die er auffrisst. SELER weist nach, dass Oolalla ein Name ist, mit dem einige Stämme die Priester jenes Geheimbundes bezeichnen, der mit seinen mannigfaltigen Abarten im Dasein der Nordwestamerikaner eine so bedeutsame Rolle spielt und offenbar mit dem Todtenkult zusammenhängt. Alle diese Angaben sind interessant, stiften aber mehr Verwirrung als Aufklärung.

Wir verdanken E. SELER[1]) eine geistvolle Hypothese über die Bedeutung der Rabenrasseln, die meiner Ansicht nach zwar nicht den Kern der Sache trifft, deshalb aber nicht schlechthin falsch zu sein braucht, da offenbar nachträglich secundäre Vorstellungen bedeutend auf die Form der Rasseln eingewirkt haben. Vor allem bleibt die Entdeckung SELER's unbestritten, dass der Schopf des aus dem Rücken des Raben hervorwachsenden Vogels nichts anderes ist, als der von seiner ursprünglichen Stelle gerückte Schwanz des Raben. Auch dass das Beissen in die Zunge im indianischen Aberglauben eine grosse Rolle spielt und deshalb auf den Rabenrasseln mit besonderer Vorliebe dargestellt ist, kann zugegeben werden, obwohl diese Deutung im vorliegenden Falle kaum den ersten Grund der Erscheinung trifft. Im übrigen möchte ich SELER's Ansicht, ohne weiter gegen sie zu polemisiren, hier wörtlich anführen. »Ich fasse«, sagt er »die Rasseln . . . gewissermassen als Bilder der Gottheit, der Sonne auf. Sie zeigen uns die Gestalt des Raben, mit der Sonne auf dem Bauche — die aufgehende Sonne, das Sinnbild des Lebens (beziehungsweise das Wasser des Lebens) — und auf seinem Rücken das Feuer und die Nacht — die untergehende Sonne (beziehungsweise das Feuer des Todes).«

Meinerseits bin ich der Ueberzeugung, dass den Rabenrasseln die typische Form des malayischen Todtenschiffs zu Grunde liegt, obwohl, wie gesagt, der ursprüngliche Sinn bei den Nordwestamerikanern vergessen oder durch secundäre Deutungen verdrängt zu sein scheint. Immerhin deuten in der oben erwähnten Ueberlieferung die gefährliche Kanureise und die menschenfresserischen Neigungen Oolallas noch auf die erste Vorstellung hin. Ein Blick auf die Dar-

1) Globus B. 61.

stellungen des malayischen Vogelschiffs, besonders auch die dajakischen Knjalans, wirkt überzeugender als lange Erörterungen. Hier wie dort haben wir den Vogel, dessen Leib zugleich die Form eines Bootes hat, als Träger einer Figurengruppe, die in beiden Fällen aus mindestens einer menschlichen und einer oder mehreren thierischen Gestalten zusammengesetzt ist; diese Figuren sind auf's Engste verbunden, in dem einen Fall dadurch, dass die menschliche Gestalt sich an die Thiere anklammert, in dem anderen durch jenes Beissen in die Zunge, das wir bei Besprechung der Ahnensäulen als Symbol engster Vereinigung kennen gelernt haben. Gewisse Formen der amerikanischen Rasseln, die von den bisher geschilderten abweichen, bestärken unsere Ansicht über den ursprünglichen Sinn des Geräthes noch mehr. Es fehlen bei diesen Rasseln die Figuren auf dem Rücken, nur ein bemalter Streifen zieht sich vom Kopfe des Raben nach dem Schwanze, wo ein sehr kenntlicher menschlicher Schädel hervorragt. Inwiefern hier der Schädel den Todten selbst vertritt, bedarf in dem klassischen Gebiete des Schädelcultus und der Schädeljagd, zu dem Nordwestamerika so gut wie Indonesien gehört, keiner Erläuterung weiter.

Auch andere Formen der Rabenrasseln, die die Vorstellung weiter variiren, sind höchst interessant. So trägt eine (T. III, F. 5) auf ihrem Rücken ein vierfüssiges Thier, das eine kleine menschliche Figur am Kopfe gefasst hält; es erinnert das an die melanesische Darstellung des Todtenschiffs (T. III, Fig. 3). Auf einer anderen Rassel findet sich die Eidechse, deren Beziehung zum Todtenkult bekannt genug ist. Auf einer dritten (T. III, F. 6) wächst eine menschliche Figur aus dem Schwanze des Raben hervor und ist durch eine Schlange, die aus ihrem Munde hervorgeht, mit dem Kopfe des Raben verbunden, — alles Darstellungen, die sich durch Berücksichtigung der malayischen Idee über den Zustand der Todten im Jenseits am einfachsten deuten lassen.

Ist diese Deutung richtig, stellt die Rabenrassel wirklich das Todtenschiff dar, dann haben wir zugleich ein höchst interessantes Beispiel, wie man für ein charakteristisches Thier des einen Gebietes im anderen einen Ersatz gefunden hat: An die Stelle des Nashornvogels ist der Rabe getreten. Selbst die eigenthümlichen Schnabelwülste des »Jahrvogels« scheinen bei manchen Darstellungen des Raben noch angedeutet zu sein. Erinnern wir uns an das raben-

artige Aussehen und Treiben vieler Hornvögel, das von unbefangenen Beobachtern oft genug hervorgehoben worden ist, so erscheint der Vorgang durchaus verständlich. Es lässt sich daraus schliessen, dass bei der Besiedlung Nordwestamerikas die dort erscheinenden Malayo-polynesier noch ziemlich bestimmte Erinnerungen an den Buceros, der im eigentlichen Polynesien fehlt, bewahrt haben müssen, — ein Beweis mehr für die Bedeutung, die der Vogel in der altmalayischen Culturwelt gehabt haben mag. Uebrigens ist nur bei den nördlichen Nordwestamerikanern, den Tlinkit und Haida, die Rabensage das vorherrschende mythische Element; weiter im Süden wird der Rabe eher zur komischen Figur, zu einer Art Reinecke Fuchs, ist offenbar nur äusserlich mit der Mythologie verknüpft und verliert sich endlich ganz[1]).

Wenn wir die Erklärung der Rabenrasseln in Indonesien suchen mussten, so sind diese doch ihrerseits geeignet, eine eigenthümliche Erscheinung an den dajakischen Knjalans aufzuklären. Der Nashornvogel trägt dort einen räthselhaften Gegenstand im Schnabel, den man am ersten für einen Fruchtkern halten könnte; dieselbe Erscheinung begegnet uns auch an manchen neumecklenburger Schnitzereien. Ganz ähnlich der Rabe, aber hier kennen wir den Sinn der Darstellung: Das rothe Holz- oder Kupferstück, das er trägt, ist nichts anderes als das Feuer, denn als Feuerbringer ist der Rabe in der Sage der nördlichen Küstenstämme bekannt[2]). Dieselbe That

1) F. Boas i. Vrh. d. Berl. G. f. Anthr. 1892, S. 45 u. 322. — Globus B. 54, S. 299.

2) Die merkwürdigste Sage ist die von Erman (Z. f. Ethn. II, S. 372 ff.) mitgetheilte, worin mehrere Züge des Todtenschiffers auf den Oheim des Raben, der das Feuer verborgen hält, übertragen zu sein scheinen. Er ist Meister im Kahnbauen; seine Neffen tödtet er aus Eifersucht, indem er sie in trogartig ausgehöhlte Stämme steckt und verspundet. In einer anderen Sage nimmt der Rabe den Kasten mit der Sonne in ein Boot und öffnet ihn erst dort (Boas i. Vrh. d. Berl. G. f. Anthr. 1893, S. 444). — Nach den Ueberlieferungen der Heiltsuk ist der Rabe der erste, der ein Boot erbaut; er ist auch indirekt die Ursache, dass die Menschen nach dem Tode nicht wiederkehren (Boas a. a. O. 1893, S. 468 u. 69, vgl. auch S. 447). — Noch manches Andere deutet auf die Eigenschaft des Raben als Todtenvogel. Zunächst mag eine Tanzmaske erwähnt sein (abgeb. v. Seler, Globus B. 61, S. 197), die den Raben darstellt; ein vierfüssiges Thier, das auf dem Schnabel steht, hält mit dem Maule eine kleine, auf der Spitze das Schnabels sitzende menschliche Figur. Die Darstellung erinnert an die Rabenrassel T. 3 F. . —

mag man ehemals dem Buceros zugeschrieben haben, obwohl gegenwärtig keine Ueberlieferung mehr darauf deutet. Als Todtenführer mag der Vogel das Feuer entweder tragen, um den Pfad zu erleuchten oder um feindselige Geister zu verscheuchen.

Wie man dazu gelangt ist, Nachbildungen des Todtenschiffs als Tanzrasseln zu gebrauchen, erklärt sich leicht. Die geheimen Gesellschaften der Nordwestamerikaner mit ihren oft wilden und blutigen Tänzen sind vollkommene Parallelen zu den melanesischen Geheimbünden, deren enge Beziehung zum Ahnenkult schon erwähnt wurde. Wie man in Neupommern Bucerosköpfe als Tanzschmuck trägt, so verwendet man in Nordwestamerika den Raben in seiner Gestalt als Vogelschiff und schafft ihn zur Tanzrassel um. Es mag hier beiläufig erwähnt sein, dass Tanzrasseln mit Bucerosköpfen in Indonesien auch nicht völlig fehlen; B. F. Matthes[1]) bildet ein derartiges Instrument der makassarischen Zauberpriester ab.

Das Berliner Museum besitzt noch eine sehr merkwürdige Form des Todtenschiffs, die von den Kwichpagmut stammt, — eine krokodilartige Holzfigur mit aufgesperrtem Rachen, auf deren Rücken zwei menschliche Figuren stehen. Nach der offenbar secundären Erklärung stellt die Schnitzerei ein Schiff dar, das in alter Zeit den Yukon befuhr und viele Menschen frass, bis es infolge der Beschwörungen eines Schamanen zerbarst; sie wird bei den winterlichen Tänzen gebraucht. In dem menschenfressenden Schiffe mit den Figuren auf dem Rücken erkennt man unschwer das Todtenschiff, und seine Verwendung bei den Tänzen ist eine interessante Parallele zum Gebrauche des Todtenschiffes als Tanzrassel weiter im Süden. Uebrigens bildet Seler eine Tanzrassel aus West-Vancouver ab, bei der der Rabenkopf durch das Haupt eines Mannes mit aufgesetztem krokodilartigen Wolfskopf ersetzt ist; das Gebilde hat in seinem ganzen Aussehen eine gewisse Verwandtschaft mit dem eben geschilderten Schnitzwerk.

In Cook's Dritter Reise (II, S. 42) ist eine höchst interessante Maske vom Nutka-Sund abgebildet, die einen Vogelkopf mit langem, nach aufwärts gebogenem Schnabel darstellt, an dessen Spitze ein menschliches Gesicht erscheint. — Ob in der Sage, dass El (der Rabe) den Himmelsvogel tödtet und sich mit dessen Balg bekleidet, worauf er erst fliegen kann, ein Nachklang der Thatsache zu finden ist, dass der Rabe gewissermassen die Erbschaft des Buceros angetreten hat, dürfte zu erwägen sein.

1) Ethnogr. Atlas der Makassaren, T. 9.

Wenden wir uns nun nach Polynesien zurück! In der polynesischen Inselwelt fehlt der Buceros ebenfalls, aber welche Vögel ihn jedesmal ersetzt haben mögen, ist gerade wegen der grossen Menge heiliger oder mit dem Ahnenkult in Verbindung stehender Vögel schwer zu sagen. Jedenfalls spielen Vögel im Cultus wie in der Mythologie eine bedeutende Rolle, wie schon aus der eigenthümlichen Wichtigkeit hervorgeht, die man gewissen Federn beilegte; man sammelte sie eifrig, brachte sie als Opfergaben dar und füllte die Idole damit an. Die Vögel, die von den Altären die Opfer schmausten, galten als Verkörperungen der Götter. Vögel fressen wohl auch die Seelen der Verstorbenen, um sie zu reinigen oder zu vernichten, und weitverbreitet ist die Sage, die Welt und Menschen aus einem Vogelei entstehen lässt, — Geburt und Tod, Anfang und Ende der Dinge, verknüpfen sich wie so oft, auch hier in untrennbarer Weise[1]).

Besonders ein Wesen der polynesischen Mythologie zeigt in seinem Sagenkreise eine auffallende Aehnlichkeit mit dem listigen, schöpferischen Raben der Nordwestamerikaner, — es ist Maui, der oft als Vogel auftritt und in unverkennbarer Beziehung zum Todtenreiche steht; heisst doch auf den Savage-Inseln das Todtenland direct Maui[2]). Bei den Maori galten Vögel als Vorfahren des Maui; ebendort erinnern die Schwänke dieses Gottes, die ihm den Beinamen Tangatakoreke (lustiger Mann) verschafft haben, unverkennbar an den Raben und seine Streiche. Aber auch die Sage vom Vogelschiff ist in Polynesien nicht ganz verschwunden, wenn es auch meist an den Anfang statt an das Ende der Dinge gesetzt ist. Auf Samoa hat der Vogel Turi die Seelen der Menschen vom Himmel herab gebracht; Maui selbst verwandelt sich (auf Raiatea) nach Erschaffung der Welt in ein Boot, führt die Menschen herbei und wird zugleich zum Vorbild für das kahnförmige Dach des Tempels. Auf Tahiti erzeugt Taaroa, der in diesem Falle an Mauis Stelle zu treten scheint, Menschen

1) Ellis, Pol. Res. I, S. 237, II, S. 204—6. — Cook's 3. Reise I, S. 468. — Bastian, Inselgruppen S. 46. — Polack, Mann. and Cust. I, S. 235. — Bei den Happars (Marquesas) wird der Kahn, in dem der verstorbene Priester zum Himmel ziehen soll, mit den Körpern erschlagener Feinde gefüllt.

2) Turner, 19 Years in Pol. S. 470. — Maui tritt ebenso wie in Nordwestamerika der Rabe als Feuerbringer auf. Nach der neuseeländischen Ueberlieferung reitet er dabei auf einer rothen Taube.

aus seinem Rücken und trägt sie, in einen Kahn verwandelt, über das Meer. Ein neuseeländischer Gott lässt sich mit seiner Gattin, die er verloren und auf Neuseeland wieder gefunden hat, in einem Kahn zum Himmel emporziehen und wird zum Sternbilde; in einer anderen Sage der Maori dienen Weibern die Volksgötter, die sie mit sich nehmen, als Kähne.

In Mikronesien weisen wieder andere Reste auf die alte Ueberlieferung hin. Auf Ruk ist ein Idol in Gestalt eines mit Vogelfiguren besetzten Bootes das Symbol für das Land der Geister; auch die Bootspitzen des Idols enden in vogelschnabelähnliche Schnitzereien. Von einer anderen Spur berichtet Kubary: In einem Liede beim Begräbniss wird der Todte auf seinem Wege zum Himmel von einem Vogel angeredet und zur Eile ermahnt. Idole in Form roh geschnitzter Vogelgestalten, deren Oberseite meist ausgehöhlt ist, kommen auf den Carolinen vor[1]).

Im letztgenannten Falle scheint man den Fregattvogel darstellen zu wollen; ihn dürfen wir denn auch in einem Theile des polynesisch-melanesischen Gebietes als den Stellvertreter des Buceros bezeichnen. Besonders auf den Salomonen steht er in Ansehen, und ein merkwürdiger Zug erinnert noch besonders an seine Eigenschaft als Todtenführer: Auf Ysabel glaubt man, dass der Todte ein Gewässer auf einem schmalen Baumstamm überschreiten muss; ein Wächter lässt sich die Hände der Ankömmlinge zeigen und stürzt die, auf deren Handfläche nicht das Bild eines Fregattvogels eintättowirt ist, in's Wasser[2]).

Zum Schluss sei jene schon oben angedeutete neuseeländische Ueberlieferung erwähnt, die aus dem Anblick eines Modells des Todtenschiffs als secundäre Deutung unmittelbar entstanden zu sein scheint. Ein Theil der ersten Einwanderer fährt im Kahne Arawa über die See. Ngatoro, der eine der Führer, klimmt auf das Kahnhaus, um nach Land auszuspähen und bindet vorher vorsichtiger Weise das

1) Kat. Mus. God. S. 356. — Orig. Mitt. d. Berl. Mus. I, S. 6. — Finsch, Ethn. Erf. III, S. 10. — Kat. Mus. God. S. 301. — Raben, die als Fatuas verehrt wurden, sah Cook auf den Sandwich-Inseln (3. Reise S. 325).

2) Codrington, The Melanesians, S. 257, vgl. auch S. 180. Hier ist die Aufgabe des Todtenvogels in ähnlicher Weise missverstanden, wie die des Schiffs in einer von Pritchard mitgetheilten Sage der Fidschianer (Pol. Rem. S. 367).

eine Ende eines Strickes, den er in der Hand hält, seinem Weibe an's Haar. Aber Tanate-Kapua, der bei ihr zurückgeblieben ist, löst den Strick und schändet sie, worauf der erzürnte Gatte das Boot in einen Wirbel treibt und fast zum Sinken bringt. — Vergleichen wir mit dieser Erzählung die Darstellungen auf den dajakischen Knjalans und den Rabenrasseln! Auf den ersteren sehen wir regelmässig eine menschliche Gestalt wie schwebend oder kletternd auf dem Rücken des Vogelschiffs stehen, mit anderen Figuren — in diesem Falle allerdings Thieren — dadurch verbunden, dass sie sich an ihre Schwänze klammert. Es sind ganz ähnliche Darstellungen denkbar, wo der Todte das Haar eines menschlichen Wesens in derselben Weise packt, — Todtenschiffe, die auch mit menschlichen Begleitern des Verstorbenen besetzt sind, haben wir ja mehrfach kennen gelernt. War nun diese zweite Figur mit einer dritten in derselben Weise verbunden, wie die auf den Zauberstäben der Battak oder wie die liegende Figur auf den Rabenrasseln in manchen Fällen mit dem auf ihr sitzenden Frosche, dann lag die missverständliche Auffassung überaus nahe, dass die liegende Gestalt von der mit ihr verbundenen geschändet würde. Auch dass der Kahn in einen gefährlichen Wirbel getrieben wird, ist charakteristisch für das Todtenschiff, das ja stets schlimme Gefahren zu bestehen hat.

So haben wir denn auch von Neuseeland ein eigenartiges Zeugniss, dass man das Todtenschiff in seiner typischen Form dort gekannt hat, wenn auch die Darstellungen selbst anscheinend verschwunden sind: Wie allenthalben müssen wir auch hier die einzelnen Züge erst zu einem lebendigen Bilde zusammenfassen, um die Zustände und Anschauungen vergangener Zeiträume in ihrem Zusammenhange zu verstehen.

Schlussbemerkung.

Die besonderen Ergebnisse der Abhandlung sind an ihrer Stelle ausgesprochen; es bleibt nur übrig, einige allgemeine Gesichtspunkte hervorzuheben, die sich aus der Behandlung der einzelnen Probleme ergeben.

Rufen wir uns das Bild der Verbreitung ethnologischer Merkmale zurück, das wir erhielten, als wir die Spuren der Ahnenreihen und des Todtenschiffs von Indonesien bis zur Küste Nordwestamerikas verfolgten, so tritt am auffallendsten immer wieder die Armuth des eigentlichen Polynesiens an — wenn man so will — greifbaren Gegenständen der Forschung gegenüber dem Reichthum der umrandenden Gebiete hervor. Ein Zufall kann das nicht sein, mag es auch zunächst wie ein seltsames Spiel der Umstände scheinen, dass die grösseren Inseln und die Theile von Continenten, die hier in Betracht kommen, eine Fülle von ethnologischen Besitzthümern zeigen, die kleinen Corallenklippen Polynesiens und Mikronesiens verhältnissmässig dürftig dastehen. Ist doch schon die Armuth Polynesiens an Thieren, Pflanzen und Mineralien nicht nur eine Parallelerscheinung, sondern zugleich eine Erklärung jener anderen Dürftigkeit. Die Zahl der Stoffe, die den Insulanern Polynesiens zu Gebote stehen, ist geringfügiger als die, über die der Melanesier oder selbst der Nordwestamerikaner verfügt; Fertigkeiten und Künste, die in reicheren Gebieten nöthig und möglich sind, verlieren in Polynesien ihren Sinn. Ebenso verhängnissvoll muss die Isolirung der kleinen Volksgruppen auf ihren Klippeneilanden wirken, — nur in einer grossen Volksgemeinschaft findet jeder Meister einen würdigen Schüler, jede Ueberlieferung ein geneigtes Ohr. Wenn somit ein Theil des Kulturbesitzes, den die Polynesier in ihre neue Heimath mitbrachten, verkümmern musste, so entwickelte sich wieder Einzelnes, wie die Schöpfungssagen und die Götterlehre, bis zu verwirrendem Uebermasse.

Dieses Verkümmern alten Culturreichthums erklärt die wunderbare Erscheinung, dass eine Fülle echtmalayischer Besitzthümer und Ueberlieferungen, wenn auch in vergröberter Form, bei den dunkelfarbigen Bewohnern Melanesiens zu finden ist, während in Polynesien Armuth herrscht. Daraus ergiebt sich wieder einerseits, dass das Fehlen einzelner ethnologischer Verbindungsglieder in Polynesien niemals von entscheidender Bedeutung sein kann, andererseits aber, dass Dall's Ableitung amerikanischer Culturen speciell aus Melanesien eine Hypothese ist, die auf sehr oberflächlicher Prüfung des Problems beruht. Melanesien hat den Niederschlag malayischen Culturlebens, den es erhalten hat, in seinen Hauptzügen bewahrt, Polynesien hat seinen ursprünglich reicheren Besitz theilweise verloren und verlieren müssen; das allein ist die Ursache der jetzigen Lage. Bevor Polynesien noch verarmte, hat es Nordwestamerika befruchtet, — und so sehen wir denn Polynesien wie ein ödes Steppengebiet vor uns liegen, das von angebautem Lande rings umschlossen ist.

Aehnliche, nur weniger ausgeprägte Verhältnisse bietet Indonesien: Innerhalb der grossen Inseln des Westens hat sich ein Kern echten Malayenthums erhalten, auf den kleinen Eilanden des Ostens nur dürftige Spuren; die fremden Cultureinflüsse überfluthen die kleinen Gebiete, während sie an den grossen Landmassen nur die Küsten bespülen.

Ein Blick auf die ethnologischen Beziehungen, mit denen wir uns beschäftigt haben, lehrt uns noch etwas anderes. Wir sahen Nordwestamerika durch zahlreiche Fäden eng mit dem malayo-polynesischen Culturgebiet verknüpft, und wir mussten, da es sich um die Aufhellung dieser einen Thatsache fast ausschliesslich handelte, sie auch allein in's Auge fassen. Nun aber ist es Zeit sich zu erinnern, dass Nordwestamerika nicht nur mit Polynesien in dieser Art verbunden erscheint. Das Innere Nordamerikas macht sein Anrecht auch auf die Küste geltend, das Augenornament selbst mit seiner Verbreitung bei den mittel- und südamerikanischen Culturvölkern weist uns nach Süden, Anklänge an die Eskimocultur nach Norden, und andere Spuren, besonders in somatischer Hinsicht, gliedern das nordwestamerikanische Küstenland an das Gebiet der asiatischen Mongolenvölker an.

Um dieser verwirrenden Zahl von Beziehungen gerecht zu werden, ohne die Klarheit des Ueberblicks zu verlieren, bedürfen

wir eines neuen Ausdrucks, der die Eigenthümlichkeit derartiger ethnologischer Verwandtschaften erläutert und umgrenzt. Wir verdanken Bastian den Begriff der ethnologischen Provinz, der für die Bezeichnung eines geschlossenen Culturganzen mit all seiner im Boden des Landes wurzelnden Eigenart unentbehrlich geworden ist. Für die Beziehungen, die ich im Auge habe, möchte ich den Ausdruck »ethnologische Zone« vorschlagen. Als ethnologische Zone wäre jedes grössere, unter Umständen über verschiedene Erdtheile hinübergreifende Gebiet zu bezeichnen, das eine Anzahl völkerkundlicher Besonderheiten gemeinsam hat, während im Uebrigen die abweichendsten Erscheinungen innerhalb der Zone auftreten können. Betrachten wir Nordwestamerika von diesem Gesichtspunkte aus! Da erkennen wir, dass eine ethnologische Zone von den westlichen Sunda-Inseln her sich über Melanesien bis zur Küste Amerikas erstreckt, als deren wichtigstes Kennzeichen die Verbreitung der Ahnenreihe und des Todtenschiffs, in gewissem Sinne auch das Augenornament erscheint. Eine andere Zone, vor allem durch das Vorkommen der Stäbchenpanzer charakterisirt, umfasst die Inseln und Küsten des nördlichen Stillen Oceans, andere verbinden die Nordwestküste Amerikas mit den verschiedenen Theilen des Innern, — kurz, das Anfangs verworrene Bild wird plötzlich klar, und selbst eine kartographische Darstellung der sich über einander schiebenden Zonen ist keine Unmöglichkeit.

Gerade die Eigenthümlichkeit des Culturbesitzes der einzelnen Völker, der in der Regel aus verschiedenen Quellen stammt, wird auf diese Weise noch am besten bezeichnet. Schon im Verlaufe der Abhandlung musste zuweilen darauf hingewiesen werden, dass irgend ein Geräth, wie die Zauberstäbe der Battak oder die Rabenrasseln, verschiedene Erklärungen zulässt, von denen nicht durchaus die eine falsch sein muss, weil sie einer anderen, anscheinend richtigeren, widerspricht. Das wiederholt sich immer und überall. Die Anpassung des Vorhandenen an neue Ideen, der Umdeutung des Sinnes, der Wechsel der Beweggründe, wie ich es an anderer Stelle genannt habe[1]), machen sich überall geltend, und der Einfluss zweier Cultur-

1) Die Speiseverbote (Virchow u. Wattenbach, Samml. wissenschaftl. Vortr., N. F., H. 184). — In dieser Schrift ist auch der Begriff »sekundär«, der in der

zonen kann an einem bestimmten Stücke des Culturbesitzes gleichzeitig sichtbar sein. Die Erkenntniss dieser Thatsache mahnt allerdings zu vorsichtiger Zurückhaltung in der psychologischen Begründung der Thatsachen, warnt aber andererseits vor allzugrosser Zaghaftigkeit, vor dem Kleben an localen Besonderheiten; nur von einer hohen Warte aus gewinnt das Bild des Völkerlebens und der Völkergeschichte Klarheit und Kraft, und in dem wilden Gewirr der Einzelheiten, durch das sich der Fuss mühsam und vergebens seinen Weg sucht, erkennen wir die Pfade, die uns zu weiterer Umschau führen.

vorliegenden Abhandlung stets in einem bestimmten Sinne gebraucht worden ist, ausführlicher besprochen und umgrenzt.

Erklärung der Tafeln.

Tafel I.

Fig. 1. Tanzdecke der Haida (Bremer Museum).
» 2. Theil eines Häuptlingsstuhles der Bilchula (Berlin).
» 3. Zauberstab der Battak (Bremer Museum).

Tafel II.

Fig. 1. Holzschnitzerei aus Neumecklenburg (Bremer Museum).
» 2. Ahnenfigur von den Tami-Inseln (Bremer Museum).
» 3. Holzschnitzerei aus Neuseeland (n. Photographie).
» 4— 8. Ornamente von Fig. 1.
» 9—13. Ornamente von den Marquesas-Inseln (n. v. Langsdorff),
» 14. Theil eines Axtstiels von Killerton (Bremer Museum).
» 15. Ornament einer Bambushülse, Neupommern (Bremer Museum).
» 16. Ornament eines Kalklöffels, Admiralitäts-Inseln (Bremer Museum).

Tafel III.

Fig. 1 u. 2. Dajakische Knjalans (Wien).
» 3. Bootverzierung von Neumecklenburg.
» 4. Rabenrassel der Tlinkit (Bremer Museum).
» 5. 6. Rabenrasseln (n. Seler).
» 7. Ende eines Axtstiels von Normanby (n. Finsch).
» 8. Messergriff von Nias (n. Modigliani).
» 9. Modell eines Battaksarges (Dresden).
» 10. Holzfigur der Dajak (n. Grabowsky).
» 11. Wappenpfahl der Tlinkit (n. Krause).
» 12. Wappenpfahl (n. Niblack).
» 13. Tanzbrett von Buka (Bremer Museum).
» 14. Bucerosornament der Dajak (n. Bock).
» 15. » der Battak (n. F. W. K. Müller).
» 16. » der Dajak (n. Grabowsky).
» 17. » von Neuguinea (n. de Clercq und Schmeltz).

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	3

I. Theil.

1.	Allgemeines über Ornamentik	5
2.	Das Augenornament in Nordwestamerika	13
3.	Das Augenornament in Melanesien und der Südsee	24
4.	Sonstige Vorkommnisse des Augenornaments	34

II. Theil.

1.	Ethnologische Beziehungen zwischen Nordwestamerika und den Südsee-Inseln	40
2.	Ahnenreihen und Wappenpfähle	45
3.	Das Todtenschiff	68
	Schlussbemerkung	93

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

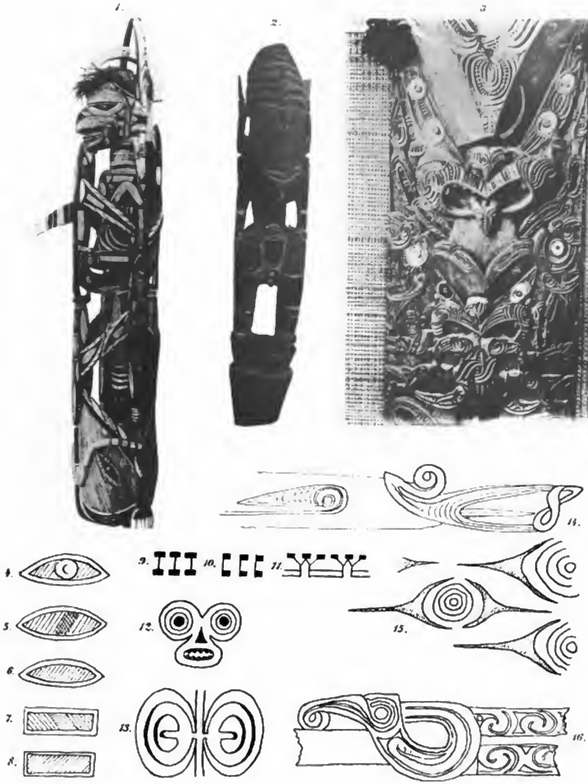


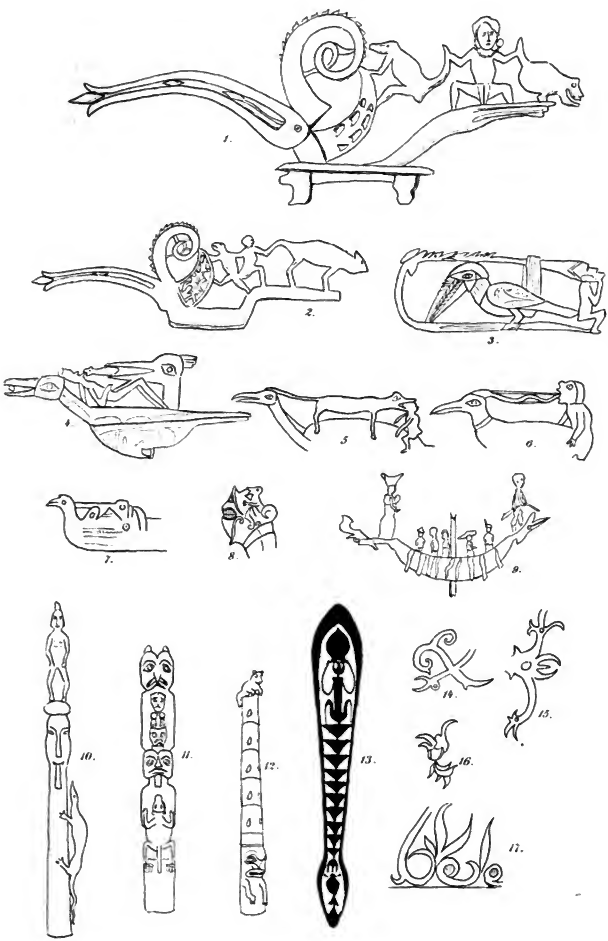


2



3.


1.
2.
3
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.


1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.

ALBANESISCHE TEXTE

MIT GLOSSAR

VON

HOLGER PEDERSEN.

VORWORT.

Indem ich die nachfolgenden Beiträge zur Kenntniss der albanesischen Sprache dem Publicum vorlege, sei es mir erlaubt, hier meinen Dank denjenigen auszudrücken, die mich bei dieser Arbeit unterstützt haben. Vor allem bin ich Herrn Prof. Brugmann Dank schuldig; durch seine Vorlesungen habe ich die Anregung dazu bekommen, mich mit dem Albanesischen vertraut zu machen; später hat er, während seines Aufenthaltes in Corfù im Frühjahr 1893, mich im Anfang meiner selbstständigen Studien durch seinen Rath unterstützt, und schliesslich muss ich ihm und Herrn Professor Leskien, dessen Schüler ich gleichfalls bin, für die Vorsorge um das Erscheinen meiner Arbeit meinen Dank aussprechen. Ferner bringe ich Herrn Professor G. Meyer in Graz meinen Dank dafür, dass er vom Anfang meines Unternehmens an sich zu jeder Zeit bereit gezeigt hat, mich durch Rath und Hülfe zu unterstützen.

Eine von mir im Verein mit den Herren cand. phil. H. Reinhold in Berlin und Werner Hand in Greifswald verfasste Uebersetzung der Texte werde ich vielleicht später veröffentlichen.

Greifswald, d. 9. December 1894.

Der Verfasser.

Vorbemerkungen.

§ 1. Die hier gegebenen Texte sind eine Auswahl aus einer Sammlung, die ich 1893 während eines 6-monatlichen Aufenthalts in Corfù und einer kurzen Reise nach Epirus gemacht habe. Die ganze Sammlung enthält 35 Märchen und mehr als 230 Lieder. Die hier gegebenen 12 Märchen rühren sämmtlich von einem Manne her, der aus Mursi bei Konispoli gebürtig war; der Dialect ist ein tšamischer. Die Mittheilungen über Volksglaube sind mir von *Στέφανος Οἰκονόμου* (Stefan Konomi) aus dem jetzt zerstörten Dorf Lεkúrεsi bei Santi Quaranta dictirt worden; derselbe hat mir auch einige wenige Sachen mit der von mir verwendeten Orthographie aufgezeichnet, und ich besitze einige albanesisch geschriebene Briefe von ihm. Die Bewohner seiner Gegend bezeichnen sich bisweilen als Laben, während sie auch häufig diese Bezeichnung auf die uncivilisirteren Gegenden beschränken. Die Lieder sind mir von vielen verschiedenen Personen (Männern und Frauen) in Corfù und Epirus dictirt worden; sie repräsentiren keinen bestimmten Dialekt, sondern enthalten einerseits viele alte Wörter, Formen und Constructionen, die in der gewöhnlichen Sprache ausgestorben sind, andererseits viele nicht eingebürgerte Fremdwörter (ngr. oder tü.) und auch andere licentiae poeticae, die z. Th. ziemlich sonderbar sind; z. B. können verschiedene Verbalformen mit der Silbe *te* erweitert werden (*kamte* »ich habe« u. s. w.). Die meisten Lieder sind in einem sehr einförmigen Metrum abgefasst; die Verszeile –⏑–⏑–⏑–(⏑) wird einfach wiederholt (z. B. Lied 7, 8, 10). Das angenehmere Metrum, das in Lied 1—5 (verwandt 9) vorliegt, wurde als tšamisch bezeichnet. Beim Hersagen wird das Metrum durch den Accent markirt; trotzdem wird im Versbau auf den prosaischen Accent sehr wenig Rücksicht genommen. Der Reim beruht nur auf den Vocalen: *nikokire*, *vekile*, *time*, *mbile* (Lied 7); *ǵištin*, *špirtin*; *vulεn*, *buzεn* (Lied 9); *mjaltε*, *natε* (Lied 1); dagegen würde z. B. *lule*, *vulε* keinen Reim bilden.

§ 2. Das Glossar soll einerseits das Verständniss der Texte ermöglichen; andererseits sollte es als Supplement zu Hahn und neben den übrigen vorhandenen Glossaren als ein Beitrag zu einem beschreibenden alb. Wtb. aufgefasst werden; deshalb habe ich auch aus den nicht hier aufgenommenen Texten die wesentlichste lexicalische Ausbeute mitgegeben. Weggelassen wurden dabei in der Regel solche tü. oder ngr. Lehnwörter, deren Etymologie auf der Hand lag; auch sonst wurde Einiges weggelassen. Wo ich keine Quellenangabe beigefügt habe, beruhen die Wörter, Wortformen und Bedeutungen auf meinen tšamischen Prosatexten (M), nur in ganz wenigen Fällen wurde ein Wort von meinem Gewährsmann mitgetheilt ohne in den Texten belegt zu sein. Von Stefan Konomi (L; mit diesem Buchstaben bezeichne ich auch einige andere Gewährsmänner aus Lεkúrεsi) sind mir dagegen zahlreiche Wörter in dieser Weise mitgetheilt worden; auch habe ich ihn zahlreiche Verba durchconjugiren lassen, indem ich seine Angaben dadurch controlirte, dass ich ihn ganze Sätze aus dem Ngr. ins Alb. übersetzen liess; das so Gewonnene habe ich nur zum Theil ins Glossar aufgenommen. Die Worterklärungen meiner Gewährsmänner habe ich in grossem Umfange wörtlich angeführt; sie sind in einem bunten Ngr. abgefasst, indem einige nur die echte Volkssprache kannten, andere aber bestrebt waren, die Schriftsprache nachzuahmen; meistens haben sie ganz wörtlich übersetzt, so dass der griechische Ausdruck gelegentlich recht ungriechisch wurde. Es versteht sich von selbst, dass die zur Vergleichung mit dem alb. Sprachgebrauch herangezogenen ngr. Wörter und Redensarten niemals von dieser Quelle herrühren. — Etymologien sind gelegentlich, aber nur ganz beiläufig gegeben. — Da das Glossar schon das Wesentlichste der Formenlehre und Syntax in sich enthält, werde ich im Folgenden nur das Allernöthigste aus der Grammatik hervorheben.

§ 3. Die Orthographie ist die von Meyer in seinem Et. Wtb. befolgte.[1]) Nur in der Zusammenschreibung oder Trennung der Wörter

1) Ich beabsichtigte ursprünglich aus praktischen Rücksichten, namentlich mit Bezug auf die Brauchbarkeit der Orthographie für die Albanesen selbst, die griechischen Zeichen ϑ δ χ χ′ γ ε durch die gleichbedeutenden lateinischen *þ đ x x′ ʒ ə* zu ersetzen, vgl. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 246—257, K. Z. XXXIII 535—551, BB. XX 228—238. Ich habe diese Absicht nur auf das bestimmte Verlangen des Herrn Prof. Brugmann aufgegeben, der volle Uebereinstimmung mit der G. Meyer'schen Orthographie wünschte.

weiche ich bisweilen von Meyer ab. Ebenso habe ich die Mediae *b d ǵ g v z*, welche, wo kein Sandhi (wie in *diǵ e* »brenne ihn«) eintritt, auslautend als Tenues gesprochen werden, in der Schreibung beibehalten; *sklav*, *gaz* u. s. w. sind also gewöhnlich *sklaf*, *gas* zu sprechen.

§ 4. **Vocale.** *ü* kommt nicht vor; dafür steht *i*; *ature*, *ture* ist nicht mit dem gewöhnl. *atüre*, *türe* (L *atire*, *tire*) zu identificiren. In jüngeren, namentlich tü. Wörtern wird *ü* durch *u* vertreten; auch *ǵum*, *skuré*, L *kuŕε* für *ǵüm*, *sküré*, *küŕε*, *dalanduśε* (Lied), *klisurε* (Lied) für *dalndüśe*, *klisürε*. *zǵurε* (in L *zǵirε*) für *zǵürε*. Abweichend findet sich *i* in den tü. Wörtern *diśék fiśék bitún* (alle drei nur in Liedern belegt). — Wo *u* und *i* im Auslaut wechseln, ist die urspr. Vertheilung mehrfach gestört: *mεkεmbu*, *sufrai*, *vεlai* (L *vεlau*). — *en* + Kons. hat im Alb. theils *εn*, theils *in* gegeben (Meyer Alb. St. III S. 85: *ǵεmb* gr. *glimb;* vgl. noch *miś* »Fleisch« aber *pęś* »Steinchen« (Meyer unter *pεśóń*) aus **pēns-* zu skr. *pāṅsú-s* avest. *pąsnu-* asl. *pěsъkъ* [Verf. IF. V 47]). Daraus erklärt sich *kinǵ* für *kεnǵ; iśtε* »ist«, in anderen Dialekten *εśtε* geg. *ąśtε* (mit unurspr. *a* wie *tąndε* = *tεndε* u. s. w. Meyer l. l.) weist auf urspr. **ensti*. — *ε* + *j* wird zu *ij: bij ǵij* = *bεń ǵεń*. Der Wandel ist nur im Auslaut eingetreten; dagegen *ndεjnε* »sie sassen«, *u-dεjnε* »sie wurden berauscht« (auch *u-dεj* 3. Sg.), *ndεjm* »wir breiten aus« XII, Aor. 3. Sg. *ndεjti* (das Präsens 1. Sg. nicht belegt; würde wohl trotz des Lautgesetzes *ndεj* heissen). Die Pluralformen *bimε binε ǵimε ǵinε* (*bijmε* u. s. w.) sind wohl also Analogiebildungen. Conj. 3. Sg. *bεńε ǵεńε*. Hierher *mbεδi* Masc. Pl. vgl. Dozon *mbεδéń*, *ǵεrpij* »Schlangen« für *ǵεrpéń*. — *ε* + *e* ist in einer bestimmten Periode der alb. Sprachentwickelung zu *a* geworden. Das persönl. Pron. der 3. Sg. *e* wird nach *mε*, *tε* zu *a; vajzε* mit dem Artikel *e* gibt *vajza* (*núseja* u. s. w. ist, wie ich Festskrift til Vilh. Thomsen S. 252 ausgeführt habe, Analogiebildung). Die Wirkungen dieses Lautgesetzes sind schon vielfach gestört: *vajz e mbretit* »die Tochter des Königs« für *vajza e mbretit* (für noch älteres **vajza mbretit* aus **vajzε e mbretit* Verf. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 248 f.). Vgl. Gloss. 2) *i*. Durch den Uebergang *ε* + *e* > *a* erklärt sich vielleicht *ha* »esse« skr. *khādáyāmi*. — Das unbetonte *ε* nimmt nach dem folgenden Consonanten oder nach dem Vocal der vorhergehenden Silbe eine verschiedene akustische Färbung an: *diǵój* für *dεǵój*; *jaśtε* klingt fast wie *jaśta*, *nukε* wie *nuku*, wie ich eine Zeitlang geschrieben habe;

auch Mitkos schreibt *nuku*. Hierher vielleicht geg. *koho* (Hahn) für *kohε*. — Das auslautende *ε* ist in den Texten, der Aussprache gemäss, vielfach nicht bezeichnet. — *e* für *ε* in *fērε* (L *fεrε*). — Zusammenstoss von Vocalen wird vielfach in der Aussprache beseitigt, namentlich, wenn die Vocale gleich sind. *aštú ujdisnε* lautet *aštujdisnε; kini* steht in XII einmal für *kini i*, *u-ndzi* XII ist vielleicht *u u-ndzi*.

§ 5. **Consonanten.** *tš*, *dž* + Cons. wird oft zu *š*, *ž*. Darauf beruht Conj. 2. Sg. *viš* neben *vitš* von *vij* u. s. w.; *š* = *tš* »was«. — *k̓*, *ǵ* wird zu *j* vor *t n m: mijtε* »die Freunde«, *fijtε* »die Feigen«, *plejtε* »die Alten«, *zojtε* »die Vögel«, *vdijnε* »sie starben«, *u-pεrpojmε* »wir bemühten uns«, *u-pεrpojtšε* IV, *pojnε* »sie brieten«, *kruš-tε*, *hilnε heltš* zu *helk̓*. So in M und L (vgl. Blanchus S. 208 *mītε* »amici«). Dazu in L noch *šoi šok̓* für *šoki šok̓* vgl. Hahn. — Zwischen zwei Nasalen schwindet ein *d* oder *b: muńε* VI für *mundúε*, *humnε* für *humbnε*. — *h* schwindet im Auslaut, tritt aber vor vocalischem Suffix wieder zum Vorschein: *ńo* »ich kenne« *ńohu* »er kannte«; auch vor *n* und *m* zeigt sich das *h*, dann wird aber vor dem Nasal ein *ε* eingeschoben: *u-ńóhεmε; šihεnε*, Impf. von *šo*; daneben analogisch *šijnε* (auch bei Mitkos 142, 86). — *χ χ́ γ* nur in Fremdwörtern; in L kommt *γ* überhaupt nicht vor. — *j* schreibe ich aus praktischen Rücksichten in *djalε*, *mbjel* u. s. w. und in *vajzε vajta ndεjti* u. s. w. Es bezeichnet in diesen Fällen ein *i̯*; so auch in *šokja ljeu*. In M schwindet *j* vor *i: ip* Impf. 3. Sg. von *jap*, *ipe* aus ngr. *γύπας*, *itone* »Nachbarin« vgl. Meyer *ǵitón*. *ij* und *i* sind in M schwer zu unterscheiden, so dass hier mancher Fehler mit untergelaufen sein mag; für die aus L angeführten *ij* übernehme ich dagegen eine unbedingte Garantie. — Wechsel zwischen *ie* und *je* in einem Paradigma z. B. in *δjes* Aor. *δjeva* Pl. *δiem δietε δienε* Part. *δierε* Aor. Pass. *u-δietšε*, *u-δjeve*, *u-δie* (L), in *ϑiej*, *ndiej*. — Sowohl in L wie in M habe ich nur zwei *l*-Laute vorgefunden, ein gutturales *ł* und ein mouillirtes *l*, das ich ohne diakritisches Zeichen schreibe. Das mittlere *l* fehlt. Ebenso scheint die Sache in den meisten alb. Dialekten zu liegen. Die Mehrzahl der Quellen, auch Mitkos und der Urheber des bei Hahn I 280 abgedruckten alb. »National«-Alphabetes, kennen nur zwei *l*-Laute. Hahn bezeichnet die beiden Laute mit *λ* (= *ł*) und *λj* (= mouill. *l*) und bemerkt: »In einigen alb. Gegenden scheint die Unterscheidung eines doppelten reinen *λ*, von welchem das eine tief

aus dem Schlunde hervorgeholt, das andere mit der Zungenspitze gebildet wird, ziemlich festzustehen. Die Versuche des Verfassers, diese beiden Laute auszuscheiden, waren jedoch vergeblich«. Wenn man MEYER Kl. Gr. § 14 mit Et. Wtb. und Alb. St. III S. 75 vergleicht, sieht man, dass MEYER mehr und mehr zu der Ansicht neigt, HAHN's Angabe sei falsch. Und das dürfte in der That der Fall sein; HAHN hat allerdings in einer Reihe von Fällen *l*, wo andere Quellen den mouillirten Laut bieten (Verf. K. Z. XXXIII 548 f.); hier das mittlere *l* suchen zu wollen, ist aber unrichtig; es handelt sich ganz einfach um Versehen seitens HAHN's. DOZON S. 181 schreibt: »*l* française paraît ne pas exister en albanais; cependant j'avoue que ma certitude à cet égard n'est pas absolue. Quand on me dictait, il me fallait souvent demander quelle était la qualité de l'*l* entendue, tandis que souvent aussi je discernais parfaitement les sons décrits. (Das erklärt sich sehr einfach daraus, dass er während des Schreibens nicht immer der lautlichen Seite die gleiche Aufmerksamkeit zuwenden konnte.) Enfin on dirait parfois qu'il y aurait à distinguer une *l* molle et une *l* suivie d'un *i*. C'est ce qu'indique aussi la forme *fjeta*, »je dormis«, pour *fljeta*, où la semi-voyelle seule a été conservée«. DOZON will also nicht in HAHN's *λ*, sondern in HAHN's *λj* zwei verschiedene Laute suchen. Lautgeschichtlich ist dies richtig, vgl. Verf. K. Z. XXXIII 551. REINHOLD schreibt nun wirklich ziemlich consequent *l̄* in den Fällen, wo urspr. *lj* zu Grunde liegt (in *fεmilε bilε val* »Oel« u. s. w.) und ebenso nach *k* und *g* (in *klumišt* »Milch«, *klaj* »weine«; jedoch nicht in *klišε* »Kirche», *glišt* »Finger»), während er sonst den mouillirten Laut mit einfachem *l* bezeichnet. Ich bin nicht im Stande zu entscheiden, ob dies auf einer etymologischen Theorie oder auf wirklicher Lautbeobachtung beruht. In M ist die Mouillirung in diesen Fällen keineswegs stärker als sonst. Ich glaube behaupten zu dürfen, dass bis jetzt keine hinlänglichen Zeugnisse für eine dreifache Verschiedenheit der alb. *l*-Laute vorliegen. Jedenfalls gibt es in L und M nur zwei Laute, und ich habe deshalb nicht durch ein besonderes Zeichen für das mouillirte *l* den Druck erschweren wollen. — *l* bleibt in M auch nach *k* und *g* und wo urspr. *lj* zu Grunde lag; hierüber habe ich in der citirten Abhandlung K. Z. XXXIII 535—551 gesprochen. — Das intervocalische *n* ist bisweilen von mir mit *r* verwechselt worden, was mir meines Wissens in keiner anderen Sprache passirt

ist. Diese akustische Eigenthümlichkeit des alb. *n* lautphysiologisch zu erklären bin ich nicht im Stande. — *n* und *m* für *nd* und *mb* in *nε* »in« *nε* »wenn« *ne* »zu«, *nek*, *pon*(i), *noñε*, *ǵakuni*, *mε* »auf«, *mase* »vielleicht«. *b* bleibt in *mbε δe*, *ñε-mbε-δjetε* u. s. w. und tritt in *mbεδi mbεδá* (Pl. zu *maδ*) und in *mbjel* »melke« ein. L behält das *d* und *b* in den angeführten Fällen bei und hat auch *mbε* »mehr«, aber *mεδέj mεδá mjel*. — *ñ* wird im Auslaut und vor Nasal zu *j*: *kεrkój* »ich suche« *kεrkojmε kεrkojnε*; *ndεjnε* »sie sassen«. Dagegen ist Conj. 3. Sg. *kεrkojε* eine Analogiebildung, und zwar nicht nur in M, wo daneben *kεrkoñε* vorkommt, sondern auch in L. — Vor *r* ist ein Hilfslaut eingeschoben in *εmbεr* »Name« (aber *dimεr* »Winter«, *zέmεrε* »Herz«, *mεzεmεr* »Nachmittag«) und *nestrε* »morgen«. L *εmεr* und *nesεr*. — *s* schwindet scheinbar vor *tš*: *u-kumbitšε* »ich legte mich«, *pretš* Conj. 2. Sg. von *pres*, *u-ngotšε* »ich bin satt«. In diesen Fällen steht aber *tš* für älteres *š*, mit welchem *s* selbstverständlich assimilirt wurde; später wurde nun **preš* zu *pretš* genau wie *pεlkéš* zu *pεlkétš*.

§ 6. Wörter mit dem Accent auf der letzten Silbe ziehen im Zusammenhang der Rede oft diesen Accent zurück: *àtε łaf*, *nòñε zet dit*; *àtje si doli*, *àtje mbi ñε kiparís* I. Türkische Wörter ziehen häufig analogisch den Accent zurück: *hódžε* best. *hódža*; *pendžére* und *pendžeré*. — Die Quantität habe ich in den Texten nicht bezeichnet. Lang ist der Vocal z. B. in *kālε* »Pferd« *fōli* »redete an«. Mitkos verwendet das Längezeichen sehr häufig; er bezeichnet wohl damit die halblangen Vocale.

§ 7. **Flexion der Substantive.** Der sogenannte Locativ und der sogenannte Ablativ des Sg. fehlen; da diese Casus Neubildungen sind (aus dem nach Präpositionen stehenden unbestimmten Acc. oder Genitiv dadurch entstanden, dass in später Zeit der Artikel mechanisch angehängt wurde, Verf. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 255 ff.), so sind sie wohl niemals in diesen Dialekten vorhanden gewesen. Verloren ist der »Ablativ« (d. h. Locativ) des Plur.; *vjetš* wird in M als Adjectiv behandelt (Fem. *vjetše*). — Der unbestimmte Genitiv ist in M noch häufig: *ñε bilε mbreti* »eine Königstochter« XII, *ñε hje lisi* VI, *farε furεdžiu* V, *ñε anε deti* I, *zoǵ ipeje* »junge Adler«. Wenn das regierende Wort bestimmt ist, tritt der bestimmte Genitiv ein: *ajó vajz e mbretit* XII »jene Königstochter«, *m atέ anε detit* I (der Artikel fehlt nach *mε*), *ñε djalε pašai* »ein Pascha-Sohn«, *djali pašait*

»der Pascha-Sohn«. Vgl. *tɛt-zoti* unter *zot*, *pɛr sɛ mɛrgúari*. Dagegen heisst es *ńɛit djalit* u. s. w. s. unter *ńɛ*; *i ϑotɛ tjetrit djalɛ* »er sagt zu einem anderen Knaben«, *vajza e ńɛ tjetrit mbret* »die Tochter eines anderen Königs«. Der Genitiv des Pluralis geht bestimmt und unbestimmt auf *t* aus. In L ist der unbestimmte Genitiv überhaupt verloren: *ńɛ rɛńɛ lisit* »eine Baumwurzel«; nur *sat-motre* »Deiner Schwester« und *pas dreke* = *pas drékɛsɛ*, *pɛr sɛ largu*. Der Genitiv des Pluralis geht best. und unbest. auf *e* aus. (In Liedern *prej dore* Lied 12, *pɛr δeu* u. s. w.)

Es heisst *bir i mbretit*, *vajz e mbretit*, *nuse mbretit*, *gruaj e tij* für *biri i m.*, *vajza e mbretit*, *nuse(ja) e mbretit*, *grúaja e tij*. Aber *miku i mbretit*. — Von zwei in enger Apposition verbundenen Substantiven bekommt nur das letzte den Artikel: *birbil Ǵizari*, *arap Uzenǵia*, *Maro Pɛrhitura*.

Als Neutra kommen ausser den bei Meyer Kl. Gr. § 22 verzeichneten Wörtern auch *kos*, *li*, *leś*, *balɛ*, *r̄jetɛ*, vielleicht *ϑikɛ* vor. — Genuswechsel im Plural kommt vor in 1) *atò hékuratɛ* L 6 *ǵɛ-ra* M. 2) *vit* m., Pl. *vjet* fem., vgl. *dru*, *par*. 3) häufig bei der Endung *e*: *vɛnde lafe male zjafete palate habere hale berikete*; dagegen ist *kelme* VI masc. Aehnlich in L: *atò vɛnde*, *łafe*, *kuvɛnde*, *atò* oder *atá male*, *atá puse*. Lied *kusure* fem. — *kúaltɛ* = *kali eδé pela*, *nipɛr* = *nip eδé mbesɛ*.

Pluralendungen 1) *e*. 2) *a* (wohl aus Auslaut *ɛ* + Pluralendung *e*, wie in *bur̄a* Pl. zu *bur̄ɛ*, entstanden und dann weiter verbreitet); zu merken in L *del* Pl. *déjatɛ*, *il* Pl. *ija*, *pɛlé* Pl. *pɛlá*. 3) *ɛ* oder Null, wofür in vielen Fällen vor dem Artikel *i*: (*tɛ vdékurɛ tɛ vdékuritɛ*), *mbretɛr*, *mbrétɛritɛ*. Bei 2) und 3) findet sich oft eine Stammerweiterung mit *ɛr*; zu merken *faira*, *faitɛ*; *śtɛpira*, *śtɛpitɛ*; — *ulk* Pl. *ulkɛr*, *úlkɛritɛ*.

Tü. und ngr. Adjective werden in der Regel als Substantive behandelt: *fukará*, *spanó*. Selbst wo sie factisch adjectivisch fungiren, nehmen sie den adjectivischen Artikel nicht. Um formelle Adjective daraus zu bilden verwendet man (bei tü. Wörtern) die Endungen *-tɛ* und *-tśim*, s. *sak*, *hazér*; von *kołáj* bildet man *kołajtśim* (wie *zortśim* »schwer« von *zor* »etwas Schwieriges«, das gewöhnlich deutliches Substantiv ist, jedoch mit *śumɛ* »sehr« verbunden werden kann: *śumɛ zor* »etwas sehr Schwieriges«).

Anm. Composita mit umgekehrter Stellung der Glieder, Bahuvrīhi: *lumε-maδ* u. s. w. Tatpuruṣa: *bajgε-lopε* »Kuhmist« L, *degε-lis* »Baumast« Lied.

§ 8. **Pronomina.** Beispiele für das Vortreten der possessiven Pronomina finden sich zufälligerweise in den Texten sehr wenig: nur der Dativ *tεt-zoti* und in Liedern der Nom. *it-at*, *jot-zońε* und der Acc. *tεt-εmε* Gen. *tim-et*. In L kann das possessive Pronomen vor folgende Wörter treten: *at εmε vεlá motrε bir bijε nip mbesε ǵiš šoḱe* (*jot-šoḱe*) *kunát kunatε zot* (*im-zot* sagt die Frau von ihrem Mann) *zońε* (*jot-zońε* »Deine Frau«; auch die Mutter des Mannes wird von der Frau *zońε* genannt) *vjehεř vjéhεřε*. Bei *δεndεr* war mein Gewährsmann unsicher, leugnete die Erscheinung jedenfalls für den Nominativ ab, gab aber zu, dass man *tim-δéndεrit tim-δεndúrεve* sagen konnte, obgleich ihm selbst diese Verbindungen nicht geläufig waren. Es sind das dieselben Wörter, die den präpositiven Artikel annehmen können (s. das Glossar). Wenn die Congruenz nicht vollkommen ist, so rührt das wohl daher, weil der Gebrauch überhaupt im Absterben begriffen ist. So kommt *εmε* nur mit dem Pron. der zweiten, nicht mit dem Pronomen der ersten Person vor, gleichfalls *šoḱe*; dagegen *ǵiš* nur mit dem Pronomen der 1. Person (dagegen immer *ǵišja ime*); *zońε* mit der 1. Person kommt nur im Genitiv vor: *sime-zońe*; Gen. Plur. *tεn-nipεre* »Deiner Neffen«, aber dazu kein Nom. Plur. Die Plural-Pronomina (»unser« »euer«) können niemals vorgesetzt werden. Flexion: *im-vεlá* Acc. *tim-vεlá* Dativ-Genitiv *tim-vεlaut* Plur. Nom.-Acc. *tim-vεlazεr* Gen. *tim-vεlázεre* Fem. *ime-mbesε* Acc. *time-mbesε* Dat.-Gen. *sime-mbese* Plur. *time-mbesa*; *it-vεlá* Acc. *tεn-vεlá* (*tεnd-at*) Gen. *tεn-vεlaut* Plur. *tεn-vεlazεr* (Verallgemeinerung der Form des Acc. Sg. *tεn*(*d*)) Fem. *jot-motrε* Acc. *tεn-motrε* Gen. *sat-motre* Plur. unsicher (*tεn-motra* Gen. *sat-motra*). — Der Genitiv *tim-et*, der in einem Lied vorkommt, war meinem Gewährsmann nicht geläufig, er sagte *tim-atit;* dagegen im Plur. *tim-et* »οἱ γονεῖς«, Gen. *tim-ete*. — Die neueren Formen sind im Vordringen; für *sime* kann man *time* sagen, für den unbest. Genitiv des Fem. kann man den bestimmten setzen. — Nach gewissen Pronominen bleibt bisweilen das Substantiv im Genitiv unflectirt: *kεsáj uδε* III, *asáj punε*, *atit ńeri*. (Vgl. Mitkos 112 Z. 9 *kεsáj punε*.) Daneben *kεsáj úδεsε* u. s. w. — Ueber den alb. Ausdruck für »solcher« s. Glossar *ḱε* Schlussbemerkung.

§ 9. **Flexion des Verbums (Präsensstamm der *n*-Conjugation.)** Wenn man von den Eigenthümlichkeiten der *mi*-Conjugation (wozu auch die 1. Pl. *šomi* von *šo* und 3. Sg. Conj. *detε* von *dua* gehören) absieht, sind die alb. Präsensformen in zwei Classen einzutheilen: *n*-Conjugation und Nicht-*n*-Conjugation. — *n*-Conjugation: *kεrkój* 2. 3. *kεrkón kεrkojmε kεrkoni kεrkojnε* Conj. 2. *kεrkótš* 3. *kεrkońε* oder *kεrkojε* Imperativ *kεrkó* (aber *ḱεrój e*) Impf. *kεrkońε kεrkońe kεrkón* od. *kεrkonej kεrkóńεmε kεrkóńεtε kεrkóńεnε* (für *ń* analogisch *j*) Passiv *kεrkonem kεrkonej kεrkónetε kεrkónemi kεrkóneni kεrkonenε* Conj. *kεr-konetš* Imperativ *kεrko-u kεrkó-u-ni* Impf. *kεrkónešε kεrkóneše kεrkonej kεrkónešim* (*kεrkónešitε?*) *kεrkónešin*. Genau ebenso die Verba auf *ej:* Imperativ *kursé*, Passiv *kϑenem* aber *lehem* (Activ unbelegt). Die auf *uaj* haben im Imperativ *škruaj*, Passiv *šuhem bluhem;* ebenso die auf *iej:* Imperativ (nur *ziej e* finde ich belegt; L *ǵiej liej ϑiej* gegenüber *kεřé pεlké*), Passiv *ϑihem zihem*, die auf *aj:* Imperativ (*mbaj e*, L *ϑaj*), Passiv *mahem*, *lahem*, *mbahem;* die auf *ij:* Passiv *ngrihem*; *hij*, Imp. *hirε*; die auf *εj:* Imp. *ǵεj*, Passiv *dεhem;* das Präs. Act. heisst *ikij* 2. 3. *ikεn ikimε ikεni ikinε*, *bij bεn bimε bεni binε*, *ǵij ǵεn ǵimε ǵεni ǵinε* s. oben § 4. Der Imperativ der zweisilbigen *etsε ikε* (kein Passiv). *bij* heisst im Imperativ *bεn*, Passiv *bεnem*, *bεhem*; *ǵij* Passiv *ǵεndem*. Auf *uj* giebt es *dεrkúj*; die Flexion ist mir unbekannt. — In L: für *ń* immer *j*; Impf. 3. Sg. nur *kεrkón*; Präs. Passiv 2. Sg. *kεrkone* 2. Pl. *kεrkonij* Impf. Passiv *kεrkónišε kεrkóniše kεrkonej kεrkonišm kεrkóništε kεrkónišnε* Imp. Pass. *ϑa-u ruaj-u*. — Die regelmässige *n*-Conjugation greift mehr und mehr um sich: *mbaj klaj ngrij* 3. Sg. *ndzεn* für älteres *mba ḱa ngrε ndzε*, *ǵij* 3. *ǵεn* für urspr. **ǵεnd*, *luaj* für älteres *loz* (s. Glossar), *blej* für *ble*. Die unregelmässigen *n*-Formationen sind im Absterben: *mař dal humb*, ferner *ǵεndem* Aor. Act. Pl. *ǵe-mε ǵe-tε ǵe-nε* (für **ǵed-mε* u. s. w. ohne *n*); [zu *lind* »gebäre« gehörten urspr. die *n*-losen Formen mit lautgesetzlich geschwundenem *d*, woraus *leń* entstanden ist]; *mund sε-mu-rε*.

§ 10. **Präsensstamm der Nicht-*n*-Conjugation.** Eine Reihe von Verben hat einen Wechsel von zwei oder drei Vocalen. Der dreifache Wechsel nur bei denjenigen, die den Vocal *a* oder *o* haben, der in 2. 3. Sg. Präs. Ind. in *e* verwandelt wird. Dieselben Verba und diejenigen, die den Vocal *e ie je* oder *ε* haben, verwandeln ihren Vocal in *i* 1) im Passiv und in der 3. Sg. und Pl. des Impf.

Activ; 2) gewöhnlich in 2. Pl. Präs. und im Imperativ. *bεrtás* 2. 3. *bεrtét* Impf. 3. *bεrtit*; *pjes* Imp. *pit* Impf. 3. *pit; δjes* Imperativ *δit* L; *pres* Passiv *pritem*; *bie* Impf. *bij; šo* Imp. *ših-e*. Ausnahmen: a) Imp. *mer̄ jep del vra* (von *vras*) *nga* (v. *ngas*) *kalε* (Lied, von *klas*, *kεlás*) *folε* (v. *flas*) *pre* zu *pres* »schneide«, nach den Angaben aus L *brit* zu *bεrtás* und *plas* zu *pεltsás*, *ϑir̄* zu *ϑεr̄és*. Also richtet der Imperativ der Verba auf *as* sich nach dem Aorist, und die übrigen Verba mit *a*-Vocal haben *e* im Imperativ. Ferner *bjerε šperε šterε* (zu *bie* u. s. w.) *sjel ndzer̄ vεrε* (zu *vε*) *le zε* (alle mit *ie* und alle mit *ε* sind Ausnahmen, jedoch *fli* »schlafe«); b) 2. Pl. *keni jeni veni* (zu *kam jam vete*) *lεni vεni zεni* aber *flini* (L *kini jini vini* oder *vij lini* (?) *viri ziri fliri*). Ohne Vocalwechsel sind viele *a*- *o*- und *e*-Verba und alle *i*- und *u*-Verba.

Wechsel zwischen *s* und *t*: *vras vret vrasεm vrini vrásεnε* Conj. 2 *vratš* 3. *vrasε* (Imperativ z. B. *pit*) Impf. *vrasε vrase vrit vrásεmε vrásεlε vrisnε* Passiv *vritem*. Dieser Wechsel findet sich bei einigen Verben auf *as* vgl. oben, bei *kulós kulót*, bei einigen Verben auf *es*: *pres*, *pres*, *šes*, *δjes*, *pjes*. Die Verba auf *it* kennen das *s* nicht.

Die 2. Pl. Präs. geht gewöhnlich auf *ni* aus (*ipni* »ihr gebet«). Jedoch *mir̄i ndzir̄i sili dili mundi*. Aber auch unassimilirt *ϑerni* XI *ndilni* XI. In L sind die unassimilirten Formen häufiger: *mir̄ni* von *mar̄*, *hiδni* von *heδ*. In Liedern *kai mbai ϑoi*, L *doi*. — Die 3. Pl. Präs. geht auf *εnε* (*inε*) aus (*már̄εnε*), nur nach Vocal *špienε* (wie 1. Pl. *špiem*). Die 3. Pl. Impf. geht eigentlich auf *nε* aus: *vrisnε*, *prisnε*, *ϑošnε;* deshalb mit Assimilation: *hiδε*, *mbliδε silε dilε mir̄ε ndzir̄ε*, aber auch *mir̄nε* X (in L herrschen die unassimilirten Formen: *dilnε mir̄nε hiδnε*). — 3. Sg. Conj, und 1. 2. Sg. und Pl. Impf. von Verben mit vocalischem Auslaut: *vεrε flεrε lεrε zεrε; bjerε šperε šterε; hajε dojε vejε* (3. Conj. = 1. Sg. Impf.). — 3. Sg. und Pl. Impf. der vocalisch anlautenden Verben nimmt ein *j* an: *haj* (*hajnε*), *vij vijnε* (v. *vete*), *duaj duajnε*. Danach sogar *šij šijnε* von *šo*(*h*). Sonst *tir̄ hiδ lag vdis vrit ip* u. s. w. — Imperativ *duaj ϑuaj* aber *ha*. — Viele Formen der Nicht-*n*-Verba werden analogisch nach der *n*-Conjugation gebildet: a) 2. Conj. *bitisεtš helkεš ndzer̄εtš humbεtš vešεš zdriǵεš* (nach *ikεtš* um Consonantenhäufungen zu vermeiden; daneben *apofasitš heltš ndzer̄tš*). b) 3. Conj. und 1. 2. Sg. und Pl. Impf. *hańε* (v. *ha*) *muńε* (v. *mund*, für *mundńε*) *pandeńε* (v. *pande*(*h*))

mbiñε (v. *mbil*) *mbušñε ðezñε pelekisñε helñε* (v. *helk*) *ngalñε* (daneben regelmässig *vešε japε šohε djegε*. Die Grenzen der Analogiebildung weiss ich nicht anzugeben; geschützt sind gewisse Verba mit ausgeprägt eigenthümlicher Form wie *vrasε lετε* Conj. *θotε* Impf. *ješε* »ich war«). c) Auch 3. Pl. Impf. *kεpuñεn* (v. *kεpúl*) *eglendisjεnε kasjεn féksjεnε hápjεnε léhεñεnε kulosñεn*. Ausgeschlossen ist die Neubildung bei den Verben mit Vocalwechsel, bei *θošnε išnε kišnε duajnε*, tritt aber sonst regelmässig ein. d) 3. Sg. Impf. *tsukunisεnej ngálεnej túndεnej pεrkéšεnej kulótεnej púθεnej*, *húmbεnej*, *féhεnej*, *hápεnej dinej* (v. *di*). Ausgeschlossen ist diese Neubildung bei Verben mit Vocalwechsel und einigen anderen wie *θoš*, sonst facultativ (häufiger im Indicativ als im Conjunctiv? vgl. *hap* und *hápεnej* III *luan* und *lúanej* VI; die längere Form jedenfalls auch im Conj.: *húmbεnej* VIII; die kürzere auch im Ind.). Alle diese Formen nach der *n*-Conjugation fehlen in L. — Das Passiv schiebt bei vocalischem Auslaut ein *h* ein: *digem* von *djeg*, aber *vihem* v. *vε*, *zihem* v. *zε*, *hahem*, *duhem*, *θohem* (L *θotem*).

§ 11. **Allgemeine Bemerkungen zu den Formen des Präsensstammes.** Im Imperativ Plur. (an und für sich = Indicativ Plur.) werden persönliche Pronomina des 1. Sg. und Plur. infigirt: *bε-mε-ni bε-na-ni* (XI) *pri-mε-ni sil-na-ni*; in L *pri-na-i* »wartet auf uns«. Das Pronomen *e* wird nachgestellt, aber (nur in M) die Endung *-ni* dahinter wiederholt: *ndziřj-e-ni vεñ-e-ni šiñ-e-ni* (IX) *lεšóñ-e-ni* (XI) *miřj-e-ni silj-e-ni zεñ-e-ni* (IV) *leñ-e-ni* (IV zweimal). Aehnlich *zir-mε-ni* (v. *zε*) Lied. In M sogar *kiñ-e-ni hazεr hékuratε*, wo *e* für *i* (Plur.) steht. Indem die Endung *-ni* in dieser Weise fast als selbstständiges Pronomen empfunden wird, entsteht naturgemäss eine enge Association zwischen dem Sg. des Imp. und der ersten Silbe des Pluralis. Deshalb heisst es *lé-mε-ni* (X) und ohne Pronomen *leni*, obgleich der Indicativ *lεni* heisst; ebenso *kini* nach *ki* gegenüber dem Ind. *keni;* ferner *á-mε-ni já-mε-ni* u. s. w. zu *jap*, obgleich der Imp. Pl. ohne Pronomen *ipni* heisst; *θój-mε-ni* VII zweimal. In L Imp. *meřni* gegenüber Ind. *miřni*. Die bei den Verben auf *as* und bei *pres* »schneide«, zu beobachtende Uebereinstimmung des Imperativs mit dem Aorist hat man wohl auch bei *lε* (wonach in L *zε* sich richtet; die beiden Verben sind wegen der Bedeutungen »aufhören«, »anfangen« associirt) und bei *ngrij* (älter *ngrε*) anzuerkennen: Imp. *ngre* L

(M *ngrij*) Passiv *ngre-u* L, woraus in M *ngrou* (durch Einfluss des [consonantisch gewordenen?] *u*), aber Pl. noch *ngré-u-ni*. Diese Uebereinstimmung beschränkt sich eigentlich auf den Sg.: *bril* Pl. *bɛrlini*, *kalɛ* Pl. *kɛlini*, *folɛ flini* (Angaben aus L), dringt aber gelegentlich auch in den Plur.: *vurɛ vurni* gegenüber dem Ind. *viri* (L), *ϑir̃ni* L. — Dass ein Pronomen gegen die Regel vor dem Imperativ steht, kann vorkommen: *u a hipɛni kúalet* XII. — Der passive Imperativ ist eigentlich nichts als die active Form mit dem reflexiven *u*: *kás-u-ni*, *lɛšo-u*, *mos u-trɛmb* (zur Wortstellung s. *mos* 7); auch mit unregelmässiger Wortstellung *u-lɛšó*. Indessen wird die Form bisweilen von den übrigen Formen des passiven Präsensstamms attrahirt; neben *ǵɛj* heisst das Passiv *ǵɛnd-u*, wobei allerdings zu bemerken ist, dass **ǵɛnd* auch im Activ die lautgesetzliche Form wäre. In L kann der Plural das *u* entbehren: *kɛrkonij pritij* (v. *pres* »warte« und »schneide«) *silij bɛnij ngrihij*. Dies ist nach Analogie des Activs als die urspr. Bildung zu betrachten. *hahij* Sing. *ha-u*.

§ 12. **Der Aorist.** a) Flexion: Sigmatischer Aor. *patšɛ pe pa pamɛ patɛ panɛ*; nicht-sigmat. Aor. *sosa sose sosi*[1]) *sosmɛ soslɛ sosnɛ*; mit Assimilation des *n* 3. Pl. *hoδɛ liδɛ var̃ɛ kalɛ hangrɛ dúalɛ múar̃ɛ erδɛ mbrazɛ* (in L *sualnɛ* u. ä. neben *múar̃ɛ* u. s. w.). Mit Assimilation eines *t*: *mbemɛ* »wir blieben« *šinɛ* »sie verkauften« *pjenɛ* »sie fragten«. Die 3. Sg. geht auf *u* aus nach *k g h a e i*: *lagu r̃ahu šau kϑeu riu* »ging hinein« gegenüber *holḱi šoi*; aber *mɛkɛmbu*. — Aus L wurde die 1. Pl. regelmässig als *prum vum vam kɛrkuam* (ohne *ɛ*) angegeben. — b) Bildung: *kɛrkova kɛrkove kɛrkoi kɛrkúamɛ kɛrkúalɛ kɛrkúanɛ*; — *kϑeva kϑeve kϑeu kϑiemɛ kϑielɛ kϑienɛ*; — *rova rove roi rúajtimɛ rúajtitɛ rúajtinɛ*; — so *loi*, *lúajtinɛ lójtinɛ*; *pagoi*, *pagójtinɛ*; *škroi*, *škrójtinɛ*; nach weiterwuchernder Analogie auch *besójtinɛ* VIII neben *besuan* zu *besój*; — *ndjeva ndjeve ndjeu ndiemɛ ndielɛ ndienɛ*; — *ndava ndave ndau ndájtimɛ ndájtitɛ ndájtinɛ*; so *lau lájtinɛ*, *šau šájtinɛ*; abweichend *mbajti mbájtinɛ* von *mbaj* (urspr. *mba*); — *ulɛriti*; *har̃iti*; *štiti štitinɛ*; *ngriti* »hob« *ngritinɛ*; *friti*; *fšitu* aber *riu* (Plur.?); *hira hire hiri hitimɛ hititɛ hitinɛ*; (*erδa* zu *vij*). — *ika ike iku ikmɛ iktɛ iknɛ*; so *lipa* zu *lipij*, *hipa* zu *hipij*; *ndɛjti*; *ǵeta ǵete ǵeti ǵemɛ*

1) Die Form ohne Endung nur in Liedern z. B. *pjet* Lied 3; *zu* u. ä. in Prosa in L, nicht in M.

ǵetε ǵenε; bεra bεre bεri bεmε bεtε bεnε; — consonantisch auslautende nicht *n*-Verba ohne Vocalwechsel: *ϑera vara mbuša sosa humba nisa hapa fšeha* u. s. w.; zu merken *mbeti* zu *mbetem;* — Verba auf *as: vrava vrave vrau vramε vratε vranε; ngava ngave ngau ngájtimε ngájtitε ngájtinε; brita brite briti brimε britε brinε; kala* 3. Pl. *kalε; fola fole foli fúalmε fúaltε fúalε; plasa* 3. Pl. *plasnε;* hieran schliesst sich *preva preve preu premε pretε prenε* v. *pres* »schneide« (*kεrtsás* Aor. *kritsi* Lied; *humbás* L nur Präsens; *ϑεřés* Aor. *ϑiřa* L; *ðjes ðjeva* Pl. *ðiem* L, Imperativ *ðit*, mit urspr. wurzelhaftem auslautendem Dental); — *kulós* heisst im Aor. *kuloti;* — vocalwechselnde Verba: *prita* 3. Pl. *prinε* zu *pres* »warte«; *pjeta* 3. Pl. *pjenε; šita* 3. Pl. *šinε* zu *šes*; *vdiḱa* 3. *vdiḱ* Pl. *vdijnε* zu *vdes; mboli mbúalε* zu *mbjel* »melke«; *poli púalε; soli; ndúalε; ndzoři ndzúařε; pεrmora; doli dúalε* zu *dal*, *mori muařε* (mit *r* ausser 3. Pl.) zu *mař; mbloði mblúaðε, gloði glúaðε, vúaðε;* ebenso *dreð*, das im Aor. Act. nicht belegt ist; dagegen *hoði hoðε;* (*doǵa*) Pl. *dojnε*, (*ndoki* zu *ndjek* L), *poḱi pojnε* zu *pjek* »brate«; *poḱi, pεrpoḱi* zu *pjek* »schlage, begegne«, *pεrpjék; ropi ropnε* zu *rjep*; *holḱa*; *ňohu*; *špura špure špuri špumε šputε špunε* zu *špie*; *šturi štunε* zu *štie*; *vuri vunε* zu *vε; zuri zunε* zu *zε*; *latšε* zu *lε* (*patšε* zu *šo*, *ratšε* zu *bie* »falle«); *fjeta fjete fjeti fjemε fjetε fjenε* zu *flε*; — vocalisch auslautende Verba: *vajta vajte vate vamε vatε vanε* zu *ve-te*; *ϑatšε* zu *ϑom*, *deši dešnε* zu *dua; hangra* (*hεngra*) Pl. 3. *hangrε* zu *ha*; *piva pive piu pitimε pititε pitinε;* (2. Sg. *dite* zu *di* Lied); (*ndεňa* zu *ři*).

Das nur im Plural auftretende *t* ist dem L fremd: *pimε* »wir tranken«; *lúajta* Pl. *luajtim* »ich spielte, wir spielten«; *ngrijta* »hob« L 18, aber *ngriva* zu *ngrij* »παγόνω«; *frijti* L 18, *lεpijta* zu *lεpij, sεlijta, zεmεrijta, ḱiu* zu *ḱij.* — Angegeben wurde aus L *tjeř tora* (M *tořa*), *tšeř tšora, pεrmjér* oder *pεrmjéř pεrmora, ndzjeř ndzora.* — Der sigmatische Aorist ist in L auch in *artšε* (oder *erða*), *ǵetšε* und *mbetšε* vorhanden.

§ 13. **Der passive Aorist.** *u-kεrkúatšε u-kεrkove u-kεrkua u-kerkúamε u-kεrkúatε u-kεrkúanε; u-ǵεňetšε u-ǵεňeve u-ǵεňie u-ǵεňiemε.* Eine Ausnahme ist *u-kϑetšε* 3. Sg. *u-kϑe* 3. Pl. *u-kϑenε* (als von einem Nicht-*n*-Verbum). *u-ϑie, u-blua.* Die *t*-Erweiterungen des activen Plurals fehlen im Passiv: *u-ndanε*, 3. Sg. *u-la* Pl. *u-lanε.* Ueber *mbaj* s. Glossar. *u-ngretšε u-ngreve u-ngre u-ngremε u-ngretε u-ngrenε* (von

der älteren Form des Verbums). *u-ǵɛndtšɛ u-ǵɛnde u-ǵɛnd u-ǵɛndmɛ* u. s. w., *u-bɛtšɛ u-bɛre u-bɛ* 3. Pl. *u-bɛnɛ*. *u-nitšɛ u-nise u-nis u-nisnɛ*, *u-trɛmbtšɛ* 3. *u-trɛmb u-trɛmbnɛ*. 3. *u-vra*. *u-δietšɛ u-δjeve u-δie* L, VI. (*u-pritšɛ* 3. *u-prit* zu *pres* »περιμένω« L, *u-pɛjetšɛ* L, *u-šitšɛ u-šite u-šit* L, *u-múaltšɛ u-mole u-mual* zu *mjel* »melke« L), *u-sual*, *u-druaδ*, *u-doǵ*, *u-pɛrpojtšɛ u-pɛrpoḱe u-pɛrpoḱ*, (*u-vutšɛ u-vure u-vu* L), *u-vu*, *u-zu;* (*u-ϑatšɛ* zu *ϑom* L; *u-δatšɛ u-δe u-δa* L; als Aor. Pass. zu *šo* nur *u-duktšɛ u-duke u-duk* L); (*u-hɛngrtšɛ u-hɛngre u-hɛngɛr* L).

§ 14. **Optativ.** *špɛtofša špɛtófš špɛtoftɛ špɛtofšim špɛtofši špɛtofšin; pɛlḱeftɛ*; *u-rofšin* v. *ruaj* »hüte« (abweichend *r̄úatɛ* von *r̄oj* »lebe« Lied); (*u-ndafša* Lied); (*hetša* 3. *hetstɛ* v. *hetsij* = *etsij* L); *ǵetš ǵetɛ*; *u-bɛfš*; (*u-sotši* v. *sos* Lied, *u-ńǵatɛ* v. *ńǵat* Lied); *mbetɛ* v. *mbetem;* (*vrafša vraftɛ* Lied, L 13); (*britša* L; *platša* L *platš* Lied 3; *kaltša* L; *foltša* L; *pɛrefša* zu *pɛrés* »schneide« L; *ϑir̄tša* L; *δjefša* L; *pritša* zu *pres* »warte« L); *pjetɛ*; (*mjeltša*, *sjeltša* L, *daltša* L *daltɛ* Lied); *mar̄tša*; (*mbɛléδtš* Lied, *vjeδtša* L); *gloδtš*; (*heδtša* L, *pojtša pojtš pojtɛ* zu *pjek* L; *ńotša* L *u-ńotši* Lied; *hejtša* zu *heḱ* L); *štuftɛ;* (*lɛntš zɛntš zɛntšin* Lied, *fletša* zu *flɛ* Aor. *fleta* L; *rafši* zu *bie* »falle« Lied; *vafši* zu *vete* Lied); *ϑɛftɛ* zu *ϑom; datš daštɛ datši* zu *dua; hángrɛtɛ; artš artɛ* zu *vij*; (*pastɛ patši* zu *kam* Lied); *kloftɛ klofšin* zu *jam; δɛfša* zu *jap.*

Nach der Bedingungsconjunction *nɛ* hat der Optativ dieselbe Bedeutung wie der Aorist Indicativ nach *po.* Ich betrachte den Optativ als einen nach dem Muster des Präsens Conj. gebildeten Conj. Aor., der urspr. nur in 2. 3. Sing. sich vom Ind. unterschied. Die Endungen *tš tɛ* wie in *jetš jetɛ.* Nachdem dieser Conj. Aor. als Wunschform im Hauptsatz üblich geworden war, entstand das Bedürfniss, auch die übrigen Personen vom Indicativ zu differenziren; nach *špɛtófš* bildete man *špɛtofši* (vgl. *doi* »Ihr wollt«: *do* »Du willst«) und danach weiter *špɛtofšim špɛtofšin* und schliesslich 1. Sing. *špɛtofša*. Für die Bildung gilt im Allgemeinen die Regel, dass *fš* nach Vocalen (weil die Mehrzahl der betreffenden Verba ein *v*-Aorist haben), *tš* nach Consonanten steht. Die Regelmässigkeit der Bildung wird aber dadurch gestört, dass vielfach der Optativ vom Participium gebildet wird. Hierzu mag der Umstand Anlass gegeben haben, dass die Bedeutung des Optativs im Nebensatz (Futurum exactum) sich mit

den umschriebenen Formen (*kam liδurε* u. s. w.) berührt; der Anschluss an das Participium war um so leichter, weil der Aorist in vielen Fällen mit dem Particip übereinstimmte: *liδ-a liδ-urε*. Der Anschluss an das Particip zeigt sich in einigen (nicht allen) vocalwechselnden Verben mit *o* im Aorist: *mar̄tša*, aber *gloδtš;* ferner in *artš artε* zu *árδurε* gegenüber *erδa;* jedoch hat auch der sigm. Aor. *a: artšε;* in *daštε pastε* und in einigen Verben mit Participium auf *εnε;* die urspr. Formen wie *lεntš zεntš* kommen aber in M nicht vor, vielmehr ist das *n* geschwunden, und die Endung hat dann nach der allgemeinen Regel ein *f* angenommen: *ϑεftε δεfša* (*bεftε* ist dagegen vom Aorist gebildet und kommt auch in L und anderen Dialekten vor). Auffällig ist *r̄úatε* vgl. Meyer Kl. Gr. S. 75 *r̄uaš*, wo es sogar ein *kuaš* für *kofš* (vgl. Dozon S. 132) nach sich gezogen hat. Ganz unregelmässig *hatš* (zu *ha*) Lied. — Abweichungen zwischen dem Activ und dem Passiv dürften sehr selten sein: *ǵetša u-ǵεntša* L.

§ 15. **Das Participium.** M (aber nicht L) kennt noch in zwei Fällen das *t*-Participium: *ratε* zu *bie* »falle« und *ritε* zu *rij* »gehe hinein«. Sonstige Formen: *kεrkúarε pεlkierε kϑierε pagúarε škrúarε ndierε blerε lerε* »geboren« *larε klarε ndarε šarε, mbájturε, štiturε* vgl. *štirε* (zu *štij*), *ngriturε* »erhoben«, *friturε* und *frirε, fšiturε* und *fširε*, (*ngrirε* »gefroren« L, *kirε* L), *ikurε, hipurε, dεrε, bεrε, ǵéturε, húmburε, ngósurε, δézurε, fšéhurε, mbéturε, tε némεtε* und *némuritε, fálurε* und *tε fálεtε, mbiturε, várturε, sεmúrturε, vrarε, ngarε, briturε, kálurε* und *kálturε, folε, plásurε, prerε* »geschnitten«, (*ϑir̄ε* L), *δierε, kulóturε, pjéturε, priturε, šiturε, vdékurε, mbjelε* »gesät«, *pjelε, sjelε, ndzer̄ε, dalε, mar̄ε, mbléδurε, héδurε, djégurε, pjékurε, pεrpjékurε, hélkurε, ñóhurε, špεnε, štεnε, vεnε, zεnε, lεnε, δεnε* (*jap*), *ϑεnε* (*ϑom*), *ngrεnε* (*ha*), (*kεnε* zu *jam* L), *fjéturε, váturε, dášurε* (wohl nur adjectivisch), *pirε*, (*dijturε* L), *ndεñurε* (*r̄i*), *árδurε* (*vij*), *parε* (*šo*). Einige Abweichungen in L. In Liedern kommen zahlreiche kürzere Formen vor; *t arδε* »die Rückkehr«, *tε ka stolisε* »hat Dich geschmückt« u. s. w. — Der Admirativ kommt in Liedern häufig, in der Prosa nicht vor. Das Perfectum und Plusquamperf. der activen Verba wird ausnahmslos mit *kam*, dasjenige der passiven Verba mit *jam* gebildet; zu merken jedoch *u-kiš ngritur* u. s. w. s. Glossar *kam* 15) (diese Formen nur in M).

§ 16. **Zur Syntax** (vgl. Dozon). 1) Nominativ. *ai kalmi*

anakoluthisch VI, *i šendóš* VII und sonst. Prädicatswort bei *u-mesua* (s. Glossar), *u-ngal* VIII, *vete* (Glossar). 2) Accusativ. Nach türkischem Muster Object bei Umschreibungen wie *bij sunét* (= *sünét*), *sehir*, *kabúl* u. s. w. (Vgl. Glossar *bij* 14). Auch bei *le vasjét*, *ve re*. Beim Passiv, s. Glossar *škund*, *tund*, *huhem; trembej Rusine* »fürchtete sich vor Russland« Lied; vgl. *ŧafosem*. Adverbiell *lodren e pare* IV; *t e mařtš pese kind* X. Vgl. *buze*, *male; reze šlepise* = *ne reze le šlepise* L. — Anakoluthisch *Maro Perhituren . . . u-be prinzipeše* XII. 3) Genitiv. Objectiv s. *frike*. Das Gekaufte: *le gomarit* X, Gloss. 1) *i*. Beim Superlativ s. 2) *me* a); vgl. *mað*. Definitiv: *iš ǵatuar šume*, *se ǵiϑeńé até pune te ǵas benej* »war ein erfahrener Jäger, denn immer betrieb er diese Sache, die Jagd«. — Als Dativ: *j a hipi kalit* s. Glossar 2) *i* (partitives Object). — *i ha buken* XI »esse sein Brod«; *j a pa tamburane* S. 25, *i veštroi džepat* IV; *dzamárene j a mbajti vajza* »die Prinzessin behielt seine Flöte (nahm ihm die Flöte und behielt sie)«; *ǵe nuk i ǵeti vájzese* »(er untersuchte die Tochter, damit sie nicht eine Waffe bei sich hätte, aber) er fand nichts bei ihr«; *i ǵeti kufetat* IV (*i* ist Dativ); *ǵe . . . ke s i dua* VII; vgl. *i mori zogun* u. s. w. unter *mař*; — *pa váture di vjet akomi babait vdékure* VIII s. S. 22 Participium. — Als Locativ s. *ane*, *del*, *uðe; so vij škálavet*. — Als Ablativ *dika gazit* »ἀπέϑανα ἀπὸ τὰ γέλοια« Lied; *hilk-u meje* »fort von mir« Lied. — Ueber *te kam babá* »Du bist mein Vater« u. s. w. s. *kam* 14). 4) Die bestimmte Form. Vertritt bisweilen ein possessives Pronomen: *ndzoři ϑiken* »sein Messer« X; *i ϑole t émese* XI. — Vgl. Glossar unter *ńeri;* so noch *grúaja* »eine Frau« L 16; *grúaja kiš kéšure búřene* IX; *ka bere vakt*, *te mbétele grúaja per ǵizme me bare?* »ist es je geschehen, dass eine Frau halb-schwanger bleibt?« L; *kusia* »ein Kessel« L 14; *po t e šij zógune* »wenn er einen Vogel sah« s. *špetój; zogut* »eines Vogels« s. *é* 2); *beri fore*, *sa te zij lisin eðé t e drið t e ben si terkuze* »er bekam eine solche Kraft, dass er einen Baum fassen und ihn wie ein Seil drehen konnte«; *ńgálete prape i vdékuri?* X. Es handelt sich in diesen Fällen um jedes beliebige Individuum einer Art. Vgl. *lekure nga le risit* VIII. Verwandt sind die in der Schlussbemerkung zu *ke* (Glossar) behandelten Ausdrücke für »solcher«; vgl. noch *até djale*, *ke te me pelkeńe* S. 25. — *kiš gruan* »war verheirathet«. — *ńe kušeriu i Janos*, *ńe velane tim*, *ńe mbesen time*, s. Glossar *im; ńe telon e saj* XII. —

Possessives Pronomen oder Adjectiv in bestimmter Form nach einem unbestimmten Substantiv s. Glossar *im*, *it*, 2) *mε* a) und 1) *di*. — Unbestimmte Form in Aufzählungen: *preu tε di evǵitelε, mεmε è bilε* »er tödtete die beiden Zigeunerinnen, Mutter und Tochter«; *i zuri ǵumi tε di, buȓ è grua* »sie schliefen ein alle beide, Mann und Frau«. 5) Numerus. Vgl. Glossar unter *me*, *vεnd*; *u-mblúaδε fšati* »das Dorf (= Die Bewohner des Dorfes) versammelten sich«; *tšdó kε vij mbεrnda, nukε zihešin* S. 29; vgl. 2) *i*; *na i lefén tεnde* »da hast Du Deinen Lohn«; *paku ǵε, kε i kišnε mbéturε, i priši atjé* s. *pak*; *u mben mal i hajdutet* »sie behielten den Reichthum der Räuber«; *i sosi vadalεkun* »sie verkaufte alle die Möbel (τὰ ἔπιπλα τοῦ σπιτιοῦ)«.

6) Tempus. Das Imperfectum entspricht dem griech., lat. u. s. w. Imperfectum. *e mori lεkurεn è j a špij mbretit* VIII. Der Aorist entspricht gewöhnlich dem lat. historischen Perfectum (griech. Aorist), aber auch dem Perfectum absolutum: *hap e derεn, se erδa* XII; *kam dalε è mεsova hilét e gravet* IX; auch dem Plusquamperfectum: *dikuš erδi eδe kiš vεnε* VIII; *kiš váturε . . . è dε/toi* VII. Zu merken *u i δatšε tre kind è pesε δjetε* X »wollte geben«; ähnlich *eδé u t a δatšε* »(wie viel verlangst Du? — Eine Lira täglich. —) Das gebe ich Dir (so viel beabsichtigte ich auch, Dir zu geben)«. Der Aorist steht ferner im Sinne des Fut. exactum, s. Glossar *po* 5) c); ebenso, wo die Bedingung ohne Conjunction ausgedrückt ist, und bisweilen im Nachsatz nach einem Bedingungssatz mit *nε* und dem Optativ: *nε špεtofša dot, špεtova; nukε špεtova, le tε pεsój* IV; *ndε mos hatš, pεr mua mbenε* Lied (s. *mbetem*). Vgl. Mitkos 31, 449: *po s mbole, s koȓ* und S. 10, 25: *kuš e mbajti, e ϑertε* (s. mein Glossar unter *ϑer*). Dieser Aorist kann auch stehen, wo der Nachsatz das Präteritum hat: *hangri me raδε, si kiš vεndε ǵiϑε tšila fai, kε tε hahej, apo tš fai i doli rεpara, nga ajó haj, eδé hangri nga tε ǵiϑa?* (s. *vεnd* u. *dal* 2) ». . . . und ass auf diese Weise von allen Speisen?«; hier hätte wohl auch das Imperfectum stehen können, s. *po* 5) b); die Antwort lautet: *nukε hangri, tš fai i dil rεpara, po i hangri me raδε faitε*, ein verkürzter Ausdruck für *nukε hangri aštú kε haj nga tš* u. s. w. »er nahm die Mahlzeit nicht in der Weise ein, dass er immer von dem ersten besten Gericht ass« = »er ass nicht in zufälliger Reihenfolge«; *dil* also in derselben Bedeutung wie oben *doli* (die Situation ist in den Anmerkungen zu V angedeutet). —

Das Präsens und das Imperfectum werden bisweilen für das Futurum und Futurum in praeterito gebraucht. Für das negirte Futurum steht gewöhnlich das Präsens s. *mos* 10) a); ebenso nach *se* »denn sonst« s. Glossar *se* 3); als Beispiel für das Impf. kann gelten: *t i bij, trembej, se digonej* »die Schlange zu schlagen fürchtete er sich, denn man hätte es gehört«, falls der Satz nicht richtiger unter *se* 5) anzubringen ist. Hieran schliesst sich *s kiš se tš bεn* XII, *as ngaha ikεn kiš* S. 27; *nukε m a šet mua kεtć gomár?* Antwort: *t a šes* X; *pse s e martón atć tšupε?* Antwort: *e martój, po s i ǵεj burε* »weshalb verheirathest du nicht dies Mädchen?« »Ich werde sie gern verheirathen, aber ich kann ihr keinen Mann finden« Lied (vgl. Hahn 132, 24); *u e bij atć punε po . . .* S. 26; *e mar, po dua tε vete* IV; *vete, po t u ϑuatš* VI; *ku tε duatš ti, aljé vemi* S. 26; *i kam pεr drekε* S. 28; *na ńε kind lira, eδé nestrε pas dreke tε vetš è tε zεtš tε klatš mbi var tε atit . . .; me tε parε plaka tε ńε kind liratε, klanej ajó ńε muaj* »da hast Du 100 Lira, gehe dann morgen Nachmittag und fange an auf seinem Grab zu weinen . . . Als die Alte die 100 Lira sah, war sie bereit, einen ganzen Monat zu weinen«; *duhej* S. 31 Z. 3; *mir iš* XII; *doje* XII; *t e kiš parε, e kiš marε* »wenn sie ihn gesehen hätte, hätte sie ihn genommen«. — In conjunctivischen Nebensätzen steht das Präsens, wenn der Hauptsatz präsentisch oder futurisch ist; dagegen steht das Imperfectum, wenn der Hauptsatz das Präteritum hat. (Diese Regel gilt nicht in allen alb. Dialekten; in den bei Meyer Kl. Gr. gegebenen Texten wird für das Impf. Conj. häufig das Präsens Conj. gebraucht, was mit dem Neugr. übereinstimmt). *nukε dua, tε mε japtš ńerεz* S. 26; *tε mir ńérεzitε, i vinej turp* S. 26. Eine scheinbare Ausnahme besteht darin, dass das Präsens Conj. auch nach einem Hauptsatz im Präteritum verwendet wird, wenn es sich um eine noch fortdauernde Absicht (Befehl, Willen, Möglichkeit u. s. w.) handelt, was nach dem Perfectum und nach dem Aorist im perfectischen Sinne der Fall ist: *mε vunε nε ϑes, tε mε špien* X »sie haben mich in den Sack gesteckt (= ich liege hier im Sack), damit . . .«; *mbreti i ndzori sitε burit tεnε, sebepi ke tε na marε neve* »er hat ihm die Augen ausgestochen, damit er uns nehme« IV, aber vorher: *j a ndzori sitε djalit sebepi kε t i mir gratε* »er stach ihm die Augen aus, damit er ihm seine Frauen nähme«; *i vuri grúaja, kε t i mεsońε fjálεtε e fšéhura* XI »die Frau

hat ihn dahin gebracht, dass er ihr mittheilen wird«; *tε ϑatšε, tε bietš* VIII; *u tε ϑatšε, kε alá gurε do na ndzérεnε punε* VIII. Das Perfectum absolutum ist eben ein präsentisches Tempus; umgekehrt Impf. Conj. nach dem historischen Präsens: *vete tε mir̄* XI.

7) Modus. Ueber den Gebrauch des Conjunctivs s. *tε* und die Conjunctionen und relative Wörter, worauf dort verwiesen ist. Ueber den Optativ s. 2) *nε* b) und *mos* 4) 6); ausserdem in Wünschen.

8) Participium. Mit dem Artikel wird das Participium als ein gewöhnliches Adjectiv behandelt; ohne Artikel unflectirt: *fárεratε išnε ndarε* »die verschiedenen Arten Getreide waren gesondert« (*išnε ndarε* ist »Plusquamp. absolutum« des Passivs); *i mbajti fšehur tε ǵaštε kokel* »die 6 Stück (Aepfel) hielt er versteckt«; *kiš katrε lambaδa δezur* III, vgl. unter 1) *pa*. — Schwanken zwischen adjectivischer und verbaler Verwendung: *ńε vulε pesε δjetε vjet ratε nε det ištε me mukim, kε tε ǵεndet?* »kann man ein Siegel finden, das vor 50 Jahren ins Meer gefallen ist?«; *o dišék i kuk, i ri, i pa fjéturε ńeri, vetšεm unε eδé ti* »neues, rothes Bett, worin niemand geschlafen hat, nur Du und ich« Lied (Mitkos 64, 24: *štroj dūšék tε kuk tε ri, pa fjéturε as ńeri*). — Acc. mit Participium im Sinne eines Objectivsatzes: *e ǵeti karselεn mar̄ε* »er fand, dass der Kasten gestohlen war (er fand den Kasten nicht, weil man ihn ihm gestohlen hatte)«; *i pa glištin tε prerε* »sah, dass ihr Finger abgeschnitten war«. — Im Dativ zum Ausdruck einer Zeitbestimmung: *pa váturε di vjet akomi babait vdékurε* VIII. — Ueber das Verbalsubstantiv s. z. B. unter *ha*. — *pεr tε šitur mε mirε* X. *me tε folε djali, zuri birbil ǵizari è kεndón* III; *me tε vεnε poδénε djali, j u-prenε mušteria handžiut* »als der Bursche die Schürze angelegt hatte, gingen die Kunden dem Gastwirth verloren«; passivisch: *me tε zεnε blegεriti* XI; *me tε bεrε hazér djali, ńε tε friturε bεri kali, eδé kεtseu djali* »als der Bursche sich vorbereitet hatte . . .« (s. unter *ńε*).

9) Nebensätze. Ein zweigliedriger fragender Nebensatz braucht keine einleitende Conjunction: *ti do vitš mε a nukε vjen, s·kam hadžét u* VIII. Vgl. *kε* 3) a) und *se* 7). Auch ein Bedingungssatz kann ohne Conjunction ausgedrückt werden, jedoch wohl nur beim zweiten Fall eines Dilemmas: *nε datš tε vitš, eja; nukε do, mos vjen* »wenn Du mitgehen willst, so komm; wenn Du nicht willst, komme nicht«; *nε špεtofša dot, špεtova; nukε špεtova, le tε pεsój* IV;

nε e ģetša, e sjel; s e ģeta, pre m kókεnε »wenn ich ihn finde, bringe ich ihn, wenn nicht, schneide mir den Kopf ab«. Ferner *nε sotš paratε eδé ndese* (Aorist) s. *ndes*. Eine andere Variation im Ausdruck der Bedingung: *nε daltε vεrtét fjala e dervišit eδé tε bimε djelm* »falls das Wort des Derwisches sich bestätigt und wir Kinder bekommen«; *po erδi buṝi nga kurbeti ė mos tε ģεńε púlεnε* »falls mein Mann aus der Fremde kommt und das Huhn nicht findet«. Bedingungsconjunctionen sind *ku nε po sikúr tε*, auch *mos* (»wenn nicht«). — Eine temporale Conjunction kann nach einem Gerundium fehlen: *me tε vátur*ε *ne mbreti ė i δa mirεditεnε* »als er zum König gekommen war und ihn begrüsst hatte« V; *me tε pirε verεn eδé e holki kupεn nga gola, i fola kupa* »als sie den Wein getrunken hatte und die Schale vom Munde genommen hatte, redete die Schale sie an«; *me tε parε vajz e mbretit evģitinε eδé i ϑa djali, kε »ki ištε buṝ it«, i erδi tε vrit vétεhen* »als die Prinzessin den Zigeuner sah, und als der Bursche zu ihr sprach: Dies ist Dein Mann, hätte sie sich selbst tödten mögen«; *me tε zdriģurε vájzεnε nga kali eδé kruštε u-holnε, e zε evģitja vájzεnε* »als die Zigeunerin das Mädchen vom Pferde herabgenommen hatte, und die Hochzeitsgäste sich entfernt hatten, fasst sie das Mädchen«. Vgl. *si dεģoi . . . i kϑeu . . ., vate* III. 10) Ellipse: *i ndesi ńε kokal nε grikε, eδé hazér kε tε vdis* IX; *ƚaf mε ƚaf atá* X (vgl. Glossar 1) *mε*); *nga tjetrε anε kosja* X; *bujku prapε adetin e tij* X; *eδé kurmin mbεrnda ndε val* VIII; *eδé ģiϑε tε tjerεt kε tš i lipsej* V; *akε pεlkeu kε pa esáp* XII; *si adeti plákavet* IV. 11) Wortstellung. Subject zuletzt: *nukε je ai, kε tε hoδmε nε det, ti?* X; *pεr se ke ratε nε kεtó vεnde kakε mεrguar nga vεnd it ti?* IX; *leni ju* IV; *keni ju* IX; *s dini ju* X; *veni ju* XII. — Subject und Object im Anfang oder Schluss des Satzes: *u até ńeri do e bεńε vεlá* S. 32; *e ndzoṝi plaka djálεnε* III. — Einschubsperiode beliebt: *kósetε, si diģúanε até ƚaf, s kišnε mε sabεr* X; *i zoti nga pεr jaštε, si diģoi ató ƚafe tε gomarit, keši* XI; einige Worte vor der Conjunction: *ńε herε po u tunda kráhunε* XI; *djalit mbreti si i ndzoṝi sitε* IV. Anticipation eines Begriffes aus dem Nebensatze s. *kε* 3) a). — Chiasmus in Frage und Antwort: *jan hazér? hazér jan* VIII (häufig).

Albanesische Texte.

A. Märchen.

I.

Djali, ḱ i bij tamburait.

Iš ńε djal i várfεrε, pa mεmε pa babá mbéturε, è ģezέn nε sokakε tε fšatit, è i ipnε duńaja bukε, è haj. Me vakt u-rit è u-bε pesε-mbε-δjet vjetš. Si erδi n até iliḱi, šturi sevdá nε tamburá, tε mεsón tamburán, t i bij; eδé e mεsoi aḱε mirε, ḱε mε tjetrε nε duńá nuku mund, ḱε t e har̄in nε tε ratε tε tamburait. Nε ditε u-ngre nga fšati è vate mε ńε anε deti tε bεn sehír ńε kasabá, ḱε iš m até anε detit, è si vate atjé, ndεńi è bεn sehír kasabanε eδé i bij tamburait. Ńε kaikε iš n anε tε detit, ḱε ngarkonej me dru, eδé náftεritε e kaikεsε, si diģúanε tamburanε, ḱε bij aḱε émbεlε, mbenε ngarkuar me dru nε krahε eδé mbáńεnε veš tamburán. U ϑolε kapetani, ḱε »pse r̄ini ngarkúarε? po eni, škarkoni drutε, eδé le tε vejε ńε nga juve tε šohε, š ńeri išt ai; eδé po deši, ϑoni tε vijε kεtú, eδé sa tε dojε, t e paguaj, t i bjerε tamburait, sa tε ngarkojmε kaikεn«. Eδé aštú vate ńε nga náftεritε è e ģeti, è i ϑolε: »Mε ϑa kapetani, ḱε tε viš nε kaikε, tε bimε ḱejf sot me tamburá, eδé sa tε duatš, tε paguajmε«. Eδé djali, po ḱ i ϑa nafti até fjalε, u-ngre è vate nε kaik; atjé ģeti kapetanin; i ϑolε kapetani, ḱε »sa do tε jápεmε, t i bietš tamburait, sa tε mbúšεmε kaikεn me dru?« I ϑolε djali, ḱε »nuku dua ģε, po dua, tε mε špietš nε kasabá, ḱε do veni ju, pa navlε«; eδé kapetani i ϑolε, ḱε »ajó punε bεnet; ištε e kolájtšime«. Aštu zuri djali è i bij tamburait, eδé náftεritε mbáńεnε dru; pεr di sahát e mbušnε kaikεn, eδé u-nisnε pεr nε kasabá, ḱε van. Me tε afεrúarε áfεrε kasabasε, i ϑolε kapetani

djalit, kε »bjerε táni ńε tšikε tamburait«, eδé zuri djali é i bij tamburait. Atjé nek ajó kasabá iš ńε mbret, kε kiš ńε vajz tε vetεm, eδé ajó vajza s duaj tε martonej; e kišnε kεrkúarε nga šumε mbretεr tε tjerε, po ajó nuku duaj tε mir̄ nońé; i kiš θεnε babait, kε »u nuku martonem pa mar̄ε até djalε, kε tε mε pεlkéń«, eδé mbreti e kiš lεnε nε kejf tε saj, kε tšili t i pεlkén, até tε mir̄. Até vakt ḱ i bij djali tamburait, ajó vajz e mbretit iš zǵuar, eδé si ndjeu tamburanε, i foli mbretit é i θotε: »O babá!« Eδé mbreti j u-pεrǵéǵ eδé i θotε: »Tš do, moj bilε?« I θot ajó: »E ndien até tamburanε kε bie? u até, kε i bie tamburait, até dua bur̄ε; hoj tšalε kloft, hoj vérbεrε, δe sidó kε tε jetε, u até dua«. I θotε δe mbreti, kε »jotja tε bεnet, po e mirε íštε, kε t e šomi, š ńeri išt ai«. Mε sabá si feksi dita, dεrgón mbreti é r̄eθosnε kaikεnε, kε tε zijnε ńerinε, ḱ i bij tamburait, é t e špijnε ne mbreti; eδé ńérεzitε vanε eδé e zunε eδé e špunε ne mbreti. Kapetani kaikεsε, si ndjeu, kε djálεnε e mori mbreti, u-trεmb šumε eδé vate mε pεrpara ne mbreti é i θotε, kε »tš e do até ńeri, ḱ e kεrkón? até ńeri u e sola nε kaikε time, eδé ai s ka bεrε ǵε«. I θotε mbreti kaiḱérit, kε »ti mos u-trεmb, se u até ńeri e dua pεr tε mirε, nuk e dua pεr tε lig«. Mbi ató lafe, kε θoš mbreti me kaiḱérinε, e silε djálεnε askeri, kε kiš dεrguar mbreti. Vajza si e pa djálεnε šumε tε búkurε, θa me mεnde tε saj kε »pse s ndεńa tε mar̄ε kεté djálεnε, kε íštε i búkurε si dieli, po i θatšε babait kε ,do mar̄ até, ḱ i bie tamburait'?« Eδé djali tamburanε e kiš me vethe, po kiš ńε tamburá akε tε vógεlε, sa e fšéhεnej nεnε šetul, é si škoi djali, kε i kθeu kréhetε, até herε vajza j a pa tamburán, kε e kiš nεnε šétulε, eδé u-gεzua šumε vajza. E špunε djálεnε mbεrnda ne mbreti, eδé mbreti u-ngre, e priti ne dera eδé e mori e vuri nε vεnd, é ndεńi; é e pjeti: »Ngaha je ti?« Eδé djali i θa fšálinε, kε iš. Até herε mbreti i θotε kaikšiut, kε »dili jašt ju tε tjérεtε, se kam ńε tšikε laf me djalε; eδé ti«, i θotε kaiḱerit, kε »mos u-trεmb, se u djálεnε e dua pεr tε mirε«. Aštú dúalε jaštε ǵiθε tε tjérεtε, sa išnε mbεrnda; mbeti mbreti me djalε; i θotε mbreti djalit, kε »u djalε s kam, kam vétεmε ńε vajz, eδé dua tε tε bij tij djalε eδé tε tε jap vájzεnε grua, nε tε pεlkéft vajza«. I θotε djali, kε »u jam ńε djal i várfεrε, s kam takát me zotεrinε tεnde, kε tε mar̄ vájzεnε tεnde«. Mbi até laf, kε lafóεsešinε mbreti me djálεnε, vete vajz e mbretit é u špie kafé, eδé i θotε djalit: »Mis erδe«, eδé i δa dórεnε é u-zunε dor mε dorε. I θotε vajza, kε »u tij tε dua pεr bur̄ε; tani ti mε do a jo?« Po djali

humbi méndene, nuku dij, se tš dževáp t u ip mbretit eδé vajzes; u ϑote djali, ke »u, kur me beni kabúl zoteria juaj, eδé u e bij até pune, po do vitš, te vemi ne štepi time«. I ϑot ajó vajza, ke »ku te duatš ti, atjé vemi«, eδé aštú e ujdisne púnene, eδé vune kurore me vajzen e mbretit. Si škúane di muaj, j u-ngre mendja djalit per ne patriδe; i ϑote vájzese, ke »u dua, t ikime te vemi ne patriδe time; tani ti tšiš ϑua, do vitš apo jo?« I ϑote ajó, ke »kudó te duatš ti, atjé vemi«. È i ϑane eδé mbretit, eδé mbreti u ϑa, ke »te veni«. I nisi mbreti me ńerez, me pará šume, ke te ikeńen, po djali, te mir̄ ńérezite i vinej turp, se s kiš štepí, se ku t i špij; eδé pará te mir̄ ǵene i vinej turp, se mos ϑoš mbreti, ke »s ka«; eδé aštú i ϑote mbretit djali, ke »u nuku dua, te me japš as ńerez as pará«; è si s deši, eδé mbreti nuk i δa; iku me vájzene e mbretit, è u-hoδe pertéj détine ne patriδe te tij; po atjé ke vate, ku t e špij vajzen e mbretit, ke s kiš as štepí δe as kalive, jo te kiš palát si te mbretit? È si dúale ne ane te detit, iš ńe štepi e bere atjé, ke r̄ijne tabordžite dimerin, è atjé ndejne ńe dite, é zuri ǵumi vájzene. Ngrihet ai è i mer̄ klitšine vájzese è i hap kasélene, ke kiš r̄obat e saj, è veštronej mbernda ne kasele, mos kiš mar̄e vajza ǵe pará. Atjé mbernda ne karsele ǵeti ńe kuti te mbilur; e mori até kutine eδé e mbili karselen prap eδe e vuri klitšine ne vend, k e kiš mar̄e. Kutine t e hap atjé mbernda trembej, se mos zǵonej vajza è e šij; è doli per jašte è mori tutje ánene e detit ke te ǵen vend te fšéhure, te hápenej kutine, te šij, š kiš mbernda. Si vate mergúare nga štepia, e hapi kutine; mbernda ne kuti išne tre gure dževaire; i mori atá gúrete è i veštrón eδé ϑoš, ke »tšiš te jene ketá?« se ai s kiš pare te tilate ǵera me si. Atjé nek i veštrón, vjen ńe ipe eδé j a mori nga dúarte ke te tre gúrete, eδé beri tutje ipja, po ikenej ulte, eδé djali i vij pas, mos i lešón ǵakuni, ke t i mir̄ prape. È duke štrengúare ípene pas, u-mergua šume; atjé r̄a ne vend te egre; se até here dile hajdút nga deti è mir̄e ńerez sklave è i šisne ne te tjera vende. È si vate djali atjé, atá kišne dale eδé e zune djáline eδé e múar̄e sklav. Le te leme djálene, te zeme nga vajza, se tš beri.

Vajza si u-ngre nga ǵumi, veštrón per bur̄e; s iš atjé. Priti ǵiϑe ditene; nuku erδi. Erδi nata, mbeti vetem; ϑa me mende te saj, ke »ki m a beri maksús keté pune, ke me soli ketú, te me mir̄ dževairete«. Aštú nestret ǵeti ńe kaike eδé vate prape ne babai ne mbreti è i ϑote, ke »kejó eδé kejó m u-be; tani u dua, te me japš pará šume,

se do t ikij, do vete, ja se do ǵij búr̄ənə, ja se prapə nuku kϑenem«. Eδé mbreti i δa pará, sa deši; è mori eδé iku, vate mə ńə vənd, kə iš škalə, kə papórələ è kaikatə e duńasə ǵiϑə atjé nek ajó škalə do kϑénešin, è vate atjé è bəri ńə han tə maδ eδé porsiti, kə tšdo i huaj kə tə vij nek ai vənd, tə vij nə han è tə haj pa paguar; eδé hizmekárələ i kiš ǵiϑə vašaz; eδé zuri até vənd atjé eδé prit.

Hajdutə djálənə e múar̄ə è e špunə nə tjétərə vənd mərguar; è atjé e šin, j a δanə ńəit tšifutit. Ai tšifuti kiš ńə nisi ǵiϑə gur; è mori djálənə, mori eδé hékura, kazmá eδé tə tjera, tš i dúhešin, è e špie djálənə nek ajó nisia è i ϑotə, kə »kur tə bitisətš kəté nisinə è t e bətš vəštə, até herə do tə ləšój«. Kur še djali ǵiϑ até nisi, e pa, kə mə andej nuku ikən, sa tə r̄on; u-ngre ńə ditə, mori kazmánə è zuri tə punón. Atjé kə zuri proto, iš ńə dras e maδe, è si ngriti drásənə, nənə drasə išnə flori šumə, sa tə mbušej ńə kaikə; è mirə, kə i ǵeti floritə, po tšiš t u bən? se as ngaha ikən, kiš, as kaikən, tə mir̄ parát. Aštú ndəńi mbi drasə è i bij tamburait; atjé áfərə škonej ńə papuar me askér, è si diǵúanə tamburanə, u-kϑe papori è vate atjé, nek iš djali, eδé dərgoi kapetani è e mori nə papuar e pjeti, i ϑotə: »Pse je kətú ti?« I ϑotə djali, kə »mua mə ka blerə ńe tšifút sklav eδé mə ka dərgúarə kətú, kə tə bij kəté nisinə vəšt«. I ϑotə kapetani, kə »eja me neve, t ikim«; i ϑotə djali, kə »u nuku ikij pa bitisurə punən«. Pasandajet kapetani dərgoi tə ǵiϑə askerin, kə kiš, è punojən pər ńə zet dit, i kϑien gurət, i hoδə nə det, eδé u-bə nisia arə. Pastajet kapetani dərgoi è mori δri eδé i vunə; eδé mbeti kapetani atjé baškə me askér eδé me papuar ǵaštə muaj. Nə ǵaštə muaj erδi tšifuti, kə t i špij bukə djalit, eδé e pa nisinə, po s mund t e ńij; se nga gur, kə kiš, iš bərə vəšt. Aštú vate tšifuti atjé; i ϑotə djali, kə »u tani púnənə t a sosa, po tə mə japš urátənə, eδé t ikij«. I ϑotə tšifuti, kə »nuku tə lə, se kam pun akomi«, eδé e mori djálənə nə kaikə eδé vate nə vənd tə tij; si e špuri atjé djálənə, u ϑa ǵiϑəvet tšifutet mbəδi, kə »ki djali mə bəri nisinə vəšt, eδé tani t i jápəmə bakšišin eδé t e ləmə tə vejə nə punə tə tij«. Aštú i δanə tə ǵiϑə bakšiš, sa s kiš, se ku t i vij; eδé e ləšuan, tə vij nə punə tə tij. Atjé si doli djali tə bən sulatso pər jaštə kasabasə, atjé mbi ńə kiparis pa ńə folé zogu; ϑotə: »Tə vete tə šo até folenə, se tšiš ka«. Aštú hipi mbi kiparis è vete nə folé; atjé ǵeti tə tre gúrətə dževairə, kə i kiš mar̄ə ipja. Pastajet i ϑot i zoti, kə »tš do nga mua?« I ϑotə djali: »Nə kaikə me krip

dua«, eðé tšifuti i ða ńɛ kaikɛ me krip, e mori djali eðé iku ė vate ne bakšeja, holki kripɛnɛ nga kaika e hoði nɛ det; la pak krip; ė mer̄ floritɛ ė mbuši kaikɛnɛ me flori eðé mbi flori hoði atė kripɛ, kɛ kiš mbajtur, eðé r̄ij ė i bij tamburait. Atje škon ńɛ papuar tjétɛrɛ; u-kϑe ė i ϑotɛ, kɛ »vjen me neve, tɛ vemi nɛ filán vɛnd?« U ϑotɛ djali, kɛ »vij«; aštú e liðɛ kaikɛnɛ pas paporit eðé iknɛ; ė vete papori nek ajó škalɛ, kɛ iš e šoke djalit; e po kɛ u-afɛrúanɛ atjé, zuri djali ė i bij tamburait, ė dɛgjoi e šokja nga hani. Dɛrgón kapetani ńɛ naft tɛ mir̄ ver, se e sosnɛ verɛn; si doli nafti jaštɛ, vete nɛ han, mori ver. I ϑotɛ ajó, kɛ »tš djalɛ keni mbɛrnda nɛ papuar?« I ϑotɛ nafti, kɛ »atė ńeri e gjemɛ mɛ ńɛ nisi tɛ škret, eðé ka ńɛ kaikɛ ngarkuar me krip«. I ϑotɛ ajó, kɛ »t i ϑuatš kapetanit eðé atit djalit, kɛ nestrɛ tɛ vinɛ, se i kam pɛr drekɛ«. Vate nafti ė i ϑotɛ kapetanit, kɛ »mɛ ϑa e zońe hanit, kɛ ti eðé djali nestrɛ tɛ veni atjé pɛr drek, eðé mɛ porsiti šumɛ, kɛ t u ϑom«. Aštú nestret kapetani mori djálɛnɛ, eðé van nɛ han pɛr drek. Ajó, po k̈ e pa djálɛnɛ, e ńohu, eðé ndɛjnɛ tɛ tre baškɛ ė hɛngrɛ drekɛn. Si škoi dreka, i ϑotɛ zońa kapetanit, kɛ »šumɛ ridźá tɛ kam, kɛ tɛ mɛ lɛtš kɛtė djálɛnɛ eðé prɛmɛ kɛtú, se dua, t i bjerɛ ńɛ tšikɛ tamburait«; eðé kapetani i ϑotɛ: »Le tɛ r̄ij«, eðé aštú mbeti djali prap pɛr darkɛ. Si hɛngrɛ dárkɛnɛ, eðé zuri, i bij tamburait, oχaliti djali. I ϑot ajó, kɛ »tš ke, kɛ oχalit?« I ϑotɛ djali, kɛ »š dó tɛ tɛ ϑom, se ti mɛ dukej si grúaja ime, kɛ kam humbur«. I ϑot ajó, kɛ »tš grua keše, eðé ngaha iš, eðé ku e humbe?« I ϑot ai, kɛ »grúaja ime iš vajz e mbretit eðé nga filán vɛnd«, eðé tɛ gjiϑa, se tš kiš pɛsuar djali. Atė herɛ i ϑot ajó kɛ »u jam grúaja jote« Dɛrgúanɛ pastáj e múar̄ɛ kaikɛnɛ me flori, mblúaðɛ eðé tɛ tjératɛ, se š kišnɛ nɛ han, ė van ne mbreti eðé r̄uan ė u-trašɛgúanɛ.

Anmerkungen. Die mindestens halbwegs illegitime Art und Weise, wie der Held zu seinem Reichthum kommt, und wie er ihn mit verschiedenen offenbar vom bösen Gewissen inspirirten Künsten glücklich in Sicherheit bringt, ist in albanesischen Märchen nicht auffällig. Vgl. das zweite Märchen bei Meyer, Kleine Grammatik (S. 60). — Zur Rolle des vorüberfahrenden Schiffes vgl. Mitkos Ἀλβ. μ. S. 182 (Märchen IX). — Die Wiedererkennungsscene wird in den alb. Märchen mit Vorliebe lang ausgesponnen, vgl. Mitkos Ἀλβ. μ. S. 174 (Märchen IV). — Ein unentgeltliches Gasthaus als Mittel, eine verschwundene Person wiederzufinden, Dozon Manuel S. 60 (XVI), S. 80 (XXIV), Hahn Märchen 102.

II.

Kizmetin e ģεn pεrpara.

Iš ńε fukará, punonej nat è dit, po bukε s kiš t haj. Ńε ditε apofasisi eδé i ϑa eδé tε šókesε, kε »u do vete tε ģij kizmetin, se kεštú s mund tε r̄ojm«. I ϑotε δe ajó: »Ik«. Aštú u-nis; nε uδε kε vij, ģeti ńε ulk pεrpara; e pjeti ulku è i ϑotε, kε »ku vete?« I ϑot ai, kε »do vete tε pikem me Perεndinε, tε mε dεftóń kizmetin«. I ϑotε ulku, kε »ϑuaj δe pεr mua, kε u ģεϑεńέ miš ha eδé nuku ngosem«; atέ porsi i bεri ulku, eδe iku, vate mε ńε anε detit. Atje ģeti ńε pešk tε maδ; e pjeti pešku è i ϑotε, kε »ku do vetš?« I ϑot ai, kε »do vete tε pikem me Perndín«. I ϑotε pešku, kε »pit e eδé per mua, kε nat è ditε nε ujε jam, eδé ģεϑεńέ po et kam«. Eδé e mori pešku è e ndzor̄i m-at-án detit; atjé kε vate, vate mε ńε han è ndεńi, hεngri buk. E pjeti handžiu, i ϑotε, kε »ku do vetš?« I ϑa δe handžiut, kε »do vete tε pikem me Perndín«. Ai handžiu kiš ńε bakšé, eδé tšdo kε vij mbεrnda, nuku zihešin, eδé tšdo farε kε tε mbil, nuku bihešin; i ϑotε handžiu: »Tšumkε do vetš tε piketš me Perndinε, ϑuaj δe pεr mua, kε pse nuku zihenε pémεlε nε baktšé time?« Eδé iku ai, vate sa vate; atjé i doli έngεli pεrpara, i ϑotε, kε »ku vete?« I ϑot ai, kε »do vete tε pikem me Perndín, tε mε dεftońε kizmetin«. I ϑot έngεli, kε »Perndia u jam, po kϑe-u prapε, eδé kizmetin e ģεn pεrpara«. I ϑot ai, kε »mε ka porsiturε eδé ńε ulk, tε tε pjes, kε ai ģεϑεńέ miš ha, eδé tε ngósurε nuku ka«. I ϑot έngεli, kε »t i ϑuatš ulkut, kε pa ngrεnε miš ńeriu, nuku ngoset«; è i ϑot ai prapε, kε »mε ka ϑεnε eδé ńε pešk, kε nat è ditε nε ujε ištε, eδé etja nuk i hilket«. I ϑot έngεli: »T i ϑuatš peškut, kε pa ndzer̄ε gúrinε dževair kε ka nε bark, nuku ikεn etja kur̄ε«. I ϑot ki, kε »mε ka porsiturε eδé ńε handži; kε ka ńε bakšé, eδé tšdo pemε kε vε, nuk i zihet, eδé tšdo farε kε mbjeł, nuk i bihet«. I ϑot έngεli: »T i ϑuatš handžiut, kε mbεrnda nε baktšé ka ϑisavrò, eδé pa ndzer̄ε ϑisavrón, nuku zihenε pémεlε«. Eδé iku έngεli. U-kϑe ki prapε, vate ne handžiu è i ϑot ató, k i ϑa έngεli; i ϑotε handžiu, kε »eja tε vemi t i ndzer̄εm, eδé tε mar̄tš ģizmatε li«. I ϑot ai, kε »nuku dua u, se e kam kizmetin pεrpara«, eδé iku, vate ne pešku, i ϑotε peškut, kε »u pjeta, eδé mε ϑa έngεli, kε ti ke ńε gur dževair mbεrnda nε bark, eδé pa ndzer̄ε atέ, nuku ngosej me

uj«. Aštú e mori pešku, e ndzoř̄i nga kεjó anε, eδé ndzoř̄i gurin nga barku è i θot atit, kε »mer̄ e ti kεtέ gur, se ki vlen ńε mbretlέkε«. I θot ai, kε »nuk e dua, se u e kam kizmetin pεrpara«, eδé iku, nuk e mori gurin, po vate t i θoš eδé ulkut. Si vate ne ulku, i θotε, kε »pjeta pεr laf, kε mε θe, eδé mε θa έngεli, kε pa ngrεnε miš ńeriu, nuku ngosej kur̄ε«. I θotε ulku, kε »mε mirε, se tε kam tij kεtú, ku do ģij tjétεrε?« Eδé zuri, e hεngri, è e ģeti kizmetin, si i lipsej.

Anmerkungen. Vgl. JARNÍK Příspěvky III (von dem Dummen, den der König vergeblich reich zu machen suchte).

III.

Birbil Ǵizári.

Iš ńε mbret, kiš tre djelm; ai mbreti sevdán e tij e kiš nε džami, nε tε falur. Aštú bεri ńε džami šumε tε mir, eδé si e bitisnε ustalárεtε, vate mbreti tε falej. Atjé kε falej, vate ńε dervíš è i θa mbretit, kε »e mirε ištε džamija, po anafilé tε fálεtε«. Si pa mbreti, kε i θa dervíši até fjalε, e priši džaminε nga binaja eδé e bεri ģekεt mε tε mir nga tε parεn. Prapε po k e bitisi, eδé vate tε falej; vate dervíši è i θotε toiδjo fjal, kε »e mir ištε džamija, po anafilé tε fálεtε«. Aštú mbreti e priši prapε eδé até džami è vuri è bεri tjetεr eδé priši akε šumε pará nek aló džamitε, sa kε priši ģiθε ģεn e tij, kε kiš, tε ģiθε mbretlεkun; è si apososi eδé tε trétεnε herε džaminε, vate prap tε falej. Nε tε fálurε vete dervíši prapε è i θa toiδjo laf, kε »e mirε džamia, po anafilé tε fálεtε«. U-ngre δe mbreti è doli, vate nε palát eδé r̄ij šum sεkεldisur, se t e priš prapε džaminε è t e bεn tε re, s kiš mε; tε vij tε falej, s i zihej tε falεt. È si siloisej mbreti, e pan djelt e tij, kε r̄ij siloisur eδé sεkεldisur šum; i θonε djeltε, kε »tš ke, babá, kε r̄i sεkεldisur; neve kemi akoma ģεnε, mbretεr jemi; pse siloisej šum?« U θotε mbreti djelmet, kε »u priša ģiθε punεn time nε džami, eδé tε fálεtε nuku mε zihet«. I θane djeltε, kε »pse s tε zihet tε falεt?« Θotε mbreti, kε »kurdó kε vete nε džami è falem, vjen ńε dervíš è mε θotε: ‚anafilé tε fálεtε'.« Θonε djeltε, kε »ti nestrε tε vetš nε džami è tε faleš, eδé neve do r̄imε pεr jaštε tε rúajmε t e zεmε até dervíš, tε šomi, se tš ka«. È aštú vanε; hiri mbreti mbεrnda nε džami è falej, djeltε rúajεn pεr jaštε. Vate dervíši si nga hera è i θotε mbretit, kε »e mirε dzami, po anafilé tε falεt«. Nekε bεri kε tε dil dervíši nga

dera, e zunε djelt ė i ϑanε, kε »ti pse e ϑua kεtė fjal, kε išt e mir džamija eδė anafilė tε falεt?« Θoltε dervishi, kε »kεjó džami ištε šum e mir, kε mε nε duńá nuku ka, po duhej tε kiš eδė birbil ģizar̄ε, tε j a ϑoš mbεrnda nε džami, atė herε iš ģε, kε s ģεndej nε duńá mε«. I ϑonε djeltε, kε »ku ištε birbil ģizari, tε vemi t e mar̄m?« Θoltε dervishi, kε »u dεģúarε kam, po se ku ištε, nuk e di«. Eδė e lan dervišin, ė iku. Vanε δe atá nε palát tε ture eδė i ϑan babait, kε »kεštú na ϑa dervishi, kε lipsetε birbil ģizari, po se ku ištε, s e di as dervishi; tani neve do vemi tε šomi tε ģim, se ku ištε«. Eδė aštú u-nisnε tε tre djeltε tε vijn tε ģεjεn birbil ģizarin. Si iknε nońε zet dit, vanε mε ńε vεnd, atjé ģenε tri úδεra, eδė kišnε nga ńε gur, ė iš škrúarε nek atá gúrεtε, ė nε di úδεra ϑošnε γrámεtε, kε »kuš tε vejε nε kεtė uδε, do kϑenet«, ė ńε nga tε tria úδεratε škrúanej, kε »kuš vete kεsáj uδε, mε nuku kϑenet«; eδė aštú ndεjnε tε tre vεlėzεritε atjė eδė u-lafosn. U ϑotε vεlá i vógεlε, kε »kεtú tε ndáhemi, tε már̄εmε ģiϑε tšili uδεn e tij, eδė kεtú tε lεmε unazεt tε tre, ė kuš tε vijε mε rεpara, tε vejε tε kεrkojε pεr tε tjerεt«. Aštú lanε unázεtε nεnε ńε gur eδė u-puϑnε ė u-ndanε. Djali i vógεlε mori atė uδε, kε škruan: »Kuš vete kεsáj uδε, mε s kϑenet«, ė tε di tε tjérεtε muar̄ atė uδε, kε kϑénešin. Ńeri nga tε di vεlėzεritε e mbεδi vate mε ńε kasabá eδė u-bε berbér, eδė tjetri vate nε ńε tjetrε kasabá eδė zuri kafenė; eδė mbenε atjé, vεštrońεn punεn e ture. I vógεli, kε mori atė uδε, kε s kϑenej, vate ė ra mε ńε vεnd tε egrε, kε s kiš as fšat as han as ńeri ģakuni, po ģiϑε ϑeria eδė egrεsira. Atjé nek vij, vate ģeti ńε grua tε egrε, kε krehej kókεnε me špart; vate δe djali ė e krehu me krεhεr eδė i holki lérεnε eδė mór̄atε, kε kiš nε kokε, ė si e špεtoi atė grua, i ϑot ajó, kε »tš do nga mua ti, kε mε bεre kεtė tε mirε ė mε špεtove nga mor̄at?« I ϑot ai, kε »u s dua ģε, tε mε japš, po ńε fjalε do tε tε pjes, ė nε di, ϑuaj m«. I ϑot ajó, kε »tš fjal do mε pješ?« I ϑoltε djali, kε »u kεrkój birbil ģizár̄, ė e ke diģúarε ģakuni ti, kε ģezdis malet?« I ϑot ajó, kε »kεtú ai zog, kε kεrkón ti, nuku išt; po tε kϑenetš prapε, se kεtú janε ģiϑε ϑeria; eδė u, kε jam ńeri i egrε, s kapεtój dot m-at-anε malit, se atjé janε ϑeria šumε tε mbεδi«. I ϑoltε djali, kε »u do vete, eδė si e ϑa Perndia, l'e tε bεnet«. Eδė aštú iku djali nga ajó ė vate lart nε mal. Atjé pa ńε štεpi; ajó štεpia iš e kapłanit; eδė vate atjé. Kaplani nuku iš nε štεpi, iš e šoke kaplanit eδė bεnej bukε. Vate δe ki djali ė i foli; i ϑot ajó, kε »š deše kεtú

ti? se tani vjen buři im, eδé δo t haj«. I θotε djali: »Tani kε erδa kεtú, bέ-mε-ni, si tε doni«. È si erδi vakti, kε do štij búkεnε nε fuřε e šoke kaplanit, s dij tε hap prúšinε e fúřεsε me tjetεr ģε, po e hápεnej me sisε tε saj, eδé diģej è bεnej nga δjetε dit sεmurε. Si e pa djali, kε zuri tε hap prúšinε me sisε, i foli è i θa, kε »le t e hap u prušin«. Aštú preu tsa ģeθe eδé e hapi. Si e pa aštú ajó, kε e mεsoi tε bεnej bukε è mos tε sεmurej, u-gεzua šumε, po i vinej kek pεr djalε, kε do vinej kaplani, t e haj; è aštú si ndzoři búkεnε ajó, i vuri djalit bukε, è hangri, eδé e mori, e fšehu mbεrnda nε karsél. Atjé vate kaplani nε štεpí eδé ģeti tε šókenε, kε s iš sεmurtur, po iš nε kεmbε, δe po kε hiri mbεrnda, i foli me inát è i θa, kε »pse s bεre bukε sot?« I θotε ajó, kε »bεra buk«; i θot ai, kε »ti, kurdó kε bεńe bukε, sεmúreše; tani pse s u-sεmure?« I θot ajó, kε »u ģeta ńε tjétεrε zanát, kε s diģem mε, kurdó kε tε bij buk«; pasandáj i dεftoi, è i θa, kε »sikúr tε kešε ńeri kεtú, kε mε mεsoi, tε mos diģem, kurdó kε tε bij buk, tš do i bεńe?« I θot ai, kε »u atέ ńerí do e bεńε vεlá«. Eδé aštú e ndzoři ajó ńerinε nga karsela eδé i θa atit, kε »ki ištε, kε mε mεsoi«, è aštú pastáj u-puθnε ńeriu me kaplanε eδé zunε mikεsi; e pjeti kaplani è i θotε, kε »pse ke arδur ti kεtú?« I θotε ńeriu, kε »u kεrkój ńε zog, kε e θonε birbíl ģizár, è e ke diģúarε ģakuni apo jo?« I θotε kaplani, kε »kεtú ai zog nuku išt, po u kam ńε vεlanε tim, kε ištε šumε plak, eδé i kanε ratε pjekεt e sivet, è i kanε zεnε sitε, è nuku še; eδé tε veš atjé«; i dεftoi δe štεpinε, se ku iš, eδé e porsiti, i θa: »Atjé kε do vetš áfεrε štεpisε, do ģεtš tε šókenε e aslanit tε vεlait tim; ajó ištε plakε; eδé ištε kθierε è vεštrón prej štεpisε eδé sisεtε i ka vεrvíturε pas; ti tε vetš pas kréhevet è tε zεtš sisεnε e saj me golε, eδé ajó do tε tε θotε: ‚Tš je ti, kε mε zure sisεn?‘ è ti t i θuatš, kε ‚u jam djal it, eδé tε ńo pεr mεmε‘; aštú«, i θotε, »do tε flasε vεlá im nga mbεrnda è do θotε, kε ‚tš išt ai?‘ po ti t i flatš eftis è t i θuatš, kε ‚u jam miku i vεlait tεnd kaplanit, eδé mε dεrgoi kεtú nekε tij pεr ńε hal, kε kam‘, è ai do tε tε θotε: ‚Eja mbεrnda‘, eδé ti tε vetš mbεrnda, è me tε folε kε t i flatš, eδé tε veš t i helkεš pjékεtε, kε tε šohε; eδé ai mund tε dijε, se ku ištε birbil ģizari; eδé po s e di ai, mε tutje tε mos tε vetš, po tε kθenetš prapε«. Ató fjalε i θa kaplani djalit eδé u-puθnε è u-ndanε, è vate djali nε štεpi tε aslanit è bεri aštú, si e kiš porsíturε kaplani, eδé e pjeti aslanin è i θotε, kε nε dij birbil ģizarin, se ku iš. I θot aslani, kε »s ištε ģakuni ai

zog, po tɛ kϑenetš prap, se kɛtú ė tutje janɛ ϑeria nga džinɛr, kɛ nuku škoj dot as u, kɛ jam mbret i ģiϑ ϑeriavet«. Eδė djali me ģiϑ ató, kɛ i ϑa aslani, nuku u-kϑe, po i la šɛndėt aslanit, eδė iku ė vate nga ajó uδɛ, kɛ i ϑa aslani, tɛ mos tɛ vij; ė si mori ńδɛnɛ, iku, sa iku. Atjė i dalɛn tri ipe eδė hápjɛnɛ gólɛnɛ, kɛ tɛ hájɛnɛ djalin, eδė djali ndzoři pálɛnɛ ė ńérɛsɛ i preu krahun, tjétrɛsɛ i preu kɛmbɛn, δe tjétrɛsɛ i preu tšepin, eδė si i preu, iknɛ ató ė vanɛ nɛ pun tɛ ture, eδė djali mori uδɛn e tij prapɛ eδė ikɛnej. Iku sa iku, po kur še ńɛ štɛpi mɛ ńɛ šeš tɛ maδ, ė si pa štɛpin, u-nis ė vate nɛ štɛpi; atjė nek ajó štɛpija kɛ vate, ģeti ńɛ plakɛ, kɛ kiš štɛnɛ kulatšin nɛ zjař eδė e pik, ė po k e pa djálɛnɛ plaka, briti ė i ϑa djalit, kɛ »š deše kɛtú ti, o bir? se do vinɛ vašast e mia eδė do tɛ han«. I ϑotɛ djali, kɛ »tani kɛ erδa kɛtú nɛ dorɛ tɛnde, ja, si tɛ duatš, bɛ m«. Aštú plaka ndzoři kulátšinɛ nga zjaři eδė i δa djalit, ė hangri, eδė mori plaka ė štroi sufrán nɛ mes tɛ štɛpis; nɛ mes tɛ sufrait vuri ńɛ skurė me ujɛ, vuri eδė búkɛnɛ řótuła sufrait, e mori δe djálɛnɛ, e mbili mɛ ńɛ duláp, eδė i kiš lɛnɛ ńɛ brimɛ, kɛ tɛ šij, se tš do bɛhej. Po kur še djali, pɛr ńɛ tšikɛ vjen ajó ipja, kɛ i kiš prerɛ krahun, eδė hiri nga pendžeréja eδė vate nek atá ujt, kɛ kiš skureja nɛ mes tɛ sufrait, eδė u-la, δe me tɛ larɛ, u-bɛ ńeri. Pɛr ńɛ tšikɛ erδɛ δe tɛ tjerat ipe, kɛ kiš prerɛ, ė u-lan eδė ató ė u-bɛn ńerɛz. Si u-bɛnɛ ńerɛz, i ϑonɛ plákɛsɛ mémɛsɛ ture, kɛ »na bie erɛ ńeriu«. U ϑotɛ plaka, kɛ »ju vini nga ńerɛz, andáj u bie erɛ«. È si hangrɛ bukɛ vášastɛ, u ϑotɛ plaka, kɛ »sikúr tɛ kešɛ nońɛ ńeri kɛtú, tš do i bɛńɛt?« I ϑotɛ vajz e maδe, kɛ »pɛr špirt tɛ atit ńeriut, kɛ mɛ preu kráhunɛ, kɛ u s e ngas«. I ϑot e mesmja: »Pɛr špirt tɛ atit, kɛ mɛ preu kémbɛnɛ, kɛ s e ngas«. Eδė e vógɛla bɛri toiδjo be, eδė aštú pastáj e ndzoři plaka djálɛnɛ, ė u ϑotɛ djali, kɛ »u jam ai, kɛ u preva«; eδė ató u-gɛzúanɛ šum, kɛ u-pojnɛ prapɛ me atė djal, ė i ϑon ató, kɛ »pɛr se ke arδur ti kɛtú?« U ϑot ai, kɛ »u kɛrkój birbil ģizář, eδė tšilɛdó kɛ pjeta, ńera sa erδa kɛtú, nuk e dij nońė«. I ϑon ató, kɛ »birbil ģizář e dimɛ neve, se ku išt, po tɛ veš ti me kɛmbɛ, le, kɛ nuku škon dot, kɛ tɛ vetš, po eδė tɛ škotš, do tri vjet uδɛ, kɛ tɛ vetš nek ai vɛnd«. U ϑot ai: »Po tšiš tɛ bij?« I ϑon ató prapɛ, kɛ »tɛ na bɛtš ńɛ tɛ mirɛ, kɛ do tɛ kɛrkojmɛ neve, eδė neve tɛ špiem pɛr ńɛ sahát kɛtéj, eδė e meř«. U ϑotɛ djali, kɛ »tš tɛ mir doni nga u, tɛ u a bij?« I ϑon ató, kɛ »do řitš tre muaj kɛtú me neve, eδė do flɛtš nga ńɛ muaj me ģiϑɛ tšilɛnɛ nga neve«.

Eδé aštú i δan karár púnεsε, eδé ndεńi me to tre muaj; nε tre muaj e mářεnε ató è e špienε ne vεndi, kε iš birbil ģizari. Po atjé ajó, kε kiš birbil ģizárinε, iš e búkurε e δeut eδé mbretεl è kiš nε avli tε saj pesε kind nobetši, kε rúajεn, eδé nε derε tε jáštεsme kiš ulkun nobetši, nε derε tε ditε kiš kaplanε, eδé nε derε, kε kiš ajó konákunε, kiš aslán. Aštú e špun ató mikat e tij eδé e lεšúanε nε mes tε avlis mu ndε vakt, kε kiš zεnε ģumi tε ģiϑ ńérεzitε eδé úlkunε eδé kaplanε eδé aslanε eδé tε búkurεnε e δeut, eδé škoi djali è hiri mbεrnda nε konák tε saj; eδé ajó kiš katrε lambaδa δezur, kiš eδé katrε nε sufrá pa δezur, è ató, kε kiš δézurε, išnε hazér mε tε sosur; δe po kε riu djali mbεrnda, δezi tε katra lambaδat e pa-δézura eδé tε δézurat i šoi eδé mori kluvinε me birbil ģizář eδé doli djali, è me tε dalε nga dera, u-zģúanε ģiϑ, po sa t e zijnε, e múařε mikat e tij eδé iknε è e špunε nε štεpi tε ture. È ndεjnε eδé tsa kohε akomi atjé; pastáj u ϑolε djali, kε »tani tε mε špini nε vεnd tim«; e muař δe ató è e špunε ńera ne vεndi, kε iš ndarε me vεlezεr herεn e parε, kε iknε, eδé vete ne guri, kε kišnε lεnε unázεlε, eδé i ģeti unazεt e vεlézεret atjé. Si ģeti unázεlε atjé, mori úδεnε, kε kišnε váturε vεlézεritε, è vate i ģeti, kε ńeri iš berbér eδé tjetri kafedźi è u ϑolε, kε »hajdi t ikimε, tε vemi ne babai, se u birbil ģizář e ģeta eδé e sola«. Aštú u-nisnε tε tre baškε vεlézεritε eδé iknε pεr ne babai, è si vijnε nε uδe, i mori etja; krua s ģέjεnε, kε tε píjεnε ujε, è atjé ģenε ńε pus, po me se tε ndziřε ujε, s kiš. I ϑonε vεlait vógεlε, kε »hirε ti, tε na ndzeřεtš uj, tε pim«. Eδé aštú e vařε me tεrsirε vεlan e vogεl, eδé i pren tεrsirεn eδé e lan mbεrnda nε pus eδé iknε; po pusi nuku iš šumε i ϑelε me uj, kε tε mbitej djali, po kiš ńera nε grik, kε koka i mbetej jašt nga ujt, è si e hoδε vεlan e vógεlε mbεrnda, birbil ģizari e pušoi kεngεn, mε s kεndonej. Aštú e muař atá è vanε ne baba i ture è j a špunε. I pjeti pεr djalεn e vógεlε, kε »tš e bεlε?« I ϑon atá, kε »ai doli batakši eδé ģezdis kasabavet tutje tεhú«. N até siprε na vjen mbretεrεša e bukur e δeut, kε kiš birbil ģizárinε, eδé erδi tε lεftón mbretin è i kεrkonej ńerinε, kε i mori zogun. Aštú u-ngre ńeri vεlá i maδi è vate ne e bukur e δeut; e pjeti ajó è i ϑolε, kε »ti erδe e more birbil ģizařε?« I ϑot ai, kε »u erδa«. I ϑot ajó, kε »mε tš vεnd e ģete?« I ϑot ai: »Mbi kiparis«. Aštú pastáj ajó e štroi poštε è vuri ńérεzitε, è e řáhεnε, sa vdik nga druri. Si dεģoi djal i mesmε, kε vεlan e maδ e vrau, i kϑeu eδé tópinε palatit mbretit eδé kasabasε eδé gεrmisi

ģizmən e palatit, nga frik ai pastajet vate è i ϑa babait tij tə drejtən, se tš kišnə bərə, kə vəlán e vógələ e kišnə heδur nə pus, è si i ϑa mbretit atö fjalə, eftis mbreti dərgoi è e ndzúar̄ə nga pusi djálənə e vógələ pak ģal, sa kə mir̄ frimə vetəm, pa fjal nuku ip; aštú e špunə nə štəpi. Pər ń a di dit erδi nə vétəhe djali, eδé foli. Me tə folə djali, zuri birbil ģizari è kəndón, è kəndonej akə mirə, sa priši duńanə nga mənt. E bukur e δeut me tə diģúarə zən e birbilit, eftis dərgoi è e štroi me tsohə (bohasí) tə kuke kə nga port e palatit mbretit eδé ńera papuar, kə iš ajó. Aštú δe djali j a hipi kalit, mori δe birbilinə nə dorə eδé škoi mbi tsohə. Si e pan duńaja, kə škonej mbi tsohə kaluar, atə herə u-trəmnə šumə, ϑanə, kə »tani do t e kϑeńə kasabanə e bukur e δeut«, po u-kešnə, se djali me tə váturə, k u-afərua afər paporit, doli e bukur e δeut kə pər jaštə eδé e priti, è vanə mbərnda nə papuar, è e pjeti, i ϑa, kə »ku e more ti birbil ģizár̄?« I ϑa δe ai tamamen aštú, si e kiš mar̄. Aštú pastáj e ujdisnə púnənə e u-martúanə; mori djal i mbretit tə búkurən e δeut, eδé jan sot è ģiϑə ditənə r̄ojn è mbretəröjn.

Anmerkungen. Die alte Frau mit den Läusen, vgl. Hahn Märchen 103, wo die Möre zur Heldin spricht: »Höre, Marigo, da unten an dem Flusse sitzt eine alte Frau mit ungekämmten Haaren, die sollst Du kämmen und striegeln, bis sie glatt sind«. Im weiteren Verlauf des Märchens wird dies Motiv jedoch ganz vergessen. — Die Frau des Kaplán, vgl. Hahn Märchen Nr. 100 (S. 120), wo die beiden Schwestern der Sonne den Ofen mit ihren Brüsten wischen. — Zur Verwandlung der drei Adler, vgl. Hahn Märchen 102, wo eine Taube in eine Schüssel mit Milch hinabtaucht und zum Mann wird. — Die Wachen der Schöne der Erde, vgl. Mitkos 170 (IV: eine Kutšedrə), Hahn 97 (Hund mit drei Köpfen, schläft niemals), Dozon S. 23 (II: Löwe und Lamm), S. 58 (XVI: Löwen, Bienen, Ameisen, Adler). — Die beiden älteren Brüder lassen den jüngsten im Brunnen, vgl. Meyer, Kleine Grammatik S. 64—65, Hahn 97. Aehnlich Mitkos 165 (I), Jarník, Zur alb. Sprachenkunde S. 7.

IV.

Aráp Uzenģia.

Iš ńə mbret, ai mbreti kiš ńə pelə, kə e kiš pər vétəhe, è i hipən kaluar nek ajó pela. Ajó pela nuku pil, eδé mbreti s kiš bərə nońə djalə. I a hipi péləsə eδé vate è kərkón ilátš pər tə pjelə eδé vet eδé pela; úδəsə kə vij, ģeti ńə plak. I ϑote plaku: »ku vete?« I ϑotə mbreti, kə »u vete tə ģij ilátš pər tə pjel, se kam eδé pélənə δjetə vjet, kə ištə šterp, eδé gruan toiδjo«. I ϑote plaku, kə »na kətš mólənə eδé

kϑe-u prap, eδé atjé kε tε vetš nε palát, kεrój e kεtέ mólεnε eδé jep j a mbretεrešεs t e hajε, eδé tsépratε e mólεsε jep j a pelεs, eδé aštú do bεnen me bar̄ε tε dia eδé do pjelεn«. Aštú e mori mbreti mólεnε eδé u-kϑe ė vate nε palát eδé bεri, si i ϑa plaku, ė i δa mólεnε mbrétεlεsε eδé tsepεn pelεs. Aštú u-bεnε tε dia me bar̄ eδé pual; mbrétεla bεri djalε me il nε bal, eδé pela bεri kalε me il nε bal, eδé išnε kε tε di, djali eδé kali, kε po tε dilε jaštε, łamps duńaja, eδé atέ kálεnε j a δuroi mbreti djalit, kε mε tjetrε nek ai kalε nuku hípεn vetšεm se ai. Si škuan tsa kohε, kε u-bε djali, vate ńε zet vjetš, sevdán e tij djali e kiš nε ģa ė vij ė ģuan kaϑe dit eδé me kal kaluar. Ńε ditε vate šumε mεrguar ė vate mε ńε anε lumi, eδé lumi iš šum i maδ si Vjosa, ė me tε váturε djali nε anε tε lumit, še m-at-anε lumit ńε vajz šumε tε bukur, eδé kiš dalε eδé ajó pεr ģa ė ģúanej me langorε eδé me ńerεz tε saj. Ajó vajza iš bilε mbreti, po ai mbret iš mbreti džínεret, eδé vajza iš vajzε džini, nuku iš ńerí. Ė si e pa djali, kε iš akε e búkurε vajza, i vuri sevdá eδé vij kaϑe dit andéj nga ai vεnd pεr ģa, eδé e ši eδé vájzεnε, kε dil eδé ajó kaϑe dit pεr ģa. Aštú ńε ditε apofasisi djali ė i ra kalit ė u-hoδ m-at-an lumit eδé vate ne vajza, i foli vájzεsε; i ϑotε vajza, kε »tš deše ti nε sinuar tim?« I ϑotε djali, kε »erδa tε tε pjes tij pεr ńε fjal, se u jam bεrε merák pεr tij; tani ti mε do mua apo jo?« Vajza si e pa, akε tε búkurinε, djálεnε, i vuri eδé ajó sevdá, ė i ϑotε vajza, kε »nε mε do ti ńε isé, u tε dua pesε, po s ištε kołáj nga babalárεtε, se babá it mbret eδé babá im mbret išt, po babá it ištε mbret i ńérεzet eδé imi ištε i džinεret, ė do mos tε ujdisin«. I ϑotε djali: »Po tšiš tε bimε, kε tε bénetε kεjó punε, tε mblíδemi bašk? se u s helḱ dorε nga ti«. Atέ herε ndzor̄i vajza tsa paksimaδε, kε kiš me vétεhe, eδé i ϑotε djalit, kε »na kεtá paksimáδεtε eδé ikε nε štεpi tεnde, eδé bεn-u šεmurε keḱ pεr vdekεl, eδé tšdo tε tε jápεnε pεr tε ngrεnε, mos ha, po ha fšéhura nga kεtá paksimáδεtε; ė do tε tε pjésεnε, ė pεr tšdo ģε kε tε tε pjésεnε, ϑuaj, kε ,s dua', ė kur tε tε pjésεnε pεr mua, kε tε tε ϑonε: ,Mos do filán vajzε?', atέ herε ti tε rεkotš rεnd, eδé do e kupεtojnε, kε mua do, eδé do e ujdisin babalárεtε púnεnε«; eδé aštú u-ndanε. Iku djali, vate nε štεpi tε tij eδé ra sεmurε; i špijnε tε haj: nuku haj; mblúaδε ģiϑ jatrońtε, si mbret kε iš, eδé si ńε djalε tε vétεmε kε e kiš, eδé si ai djalε, kε mε nε duńá s iš ler; po jatróńεtε sεmúndεnε, se tš sεmundε kiš, s mund t a ģεjεn. Aštú n-nis eδé ńε tšobán i mbretit ė i špij

ńɛ kinǵ, u-nis eδé ńɛ bostandži è i špij ńɛ karpúz. Nɛ udɛ u-pojnɛ tɛ di, pjenɛ ńerjátrinɛ, kɛ »ku vete ti?« »Ne mbreti«. I ϑolɛ δe tjétɛri, kɛ »eδé u ne mbreti vete, se ka djálɛnɛ sɛmurɛ kek«. Eδé aštú vanɛ tɛ di baškɛ; si van atjé, špunɛ ǵiϑɛ tšili peškešin e tij. Bostandžiu po ḱ e pa djálɛnɛ, e kupɛtoi, kɛ djali s iš sɛmurɛ, po duaj è bɛn. Aštú i ϑolɛ bostandžiu, kɛ »tɛ ndzeřtš tɛ ǵiϑɛ ńérɛzitɛ jašt nga konák i djalit, eδé t ikɛtš eδé zolɛrole, è tɛ mɛ lɛtš mua vétɛmɛ me djalɛ, eδé kam umiϑ, kɛ t e šɛrój do mos do«. I ϑolɛ mbreti: »Ištɛ punɛ, kɛ bɛnet«, eδé aštú i ndzoři ǵiϑɛ ńérɛzit jaštɛ eδé la bostandžinɛ me djalɛ. Zuri bostandžiu è e pil djálɛnɛ, se tš duaj; i ϑa pɛr tɛ ǵiϑa ǵératɛ, kɛ išnɛ nɛ duńá. Djali i ϑoš: »S dua«. Pasandáj i ϑolɛ: »Mos do vajzɛn e mbretit džinɛret?« Até herɛ djali rɛkoi rɛndɛ eδé i ϑa, kɛ »até dua«. I ϑolɛ bostandžiu, kɛ »i ϑom u mbretit eδé bɛnet ajó pun, po ti tɛ ngrihetš«. Eδé aštú u-bɛ mir djali; vate bostandžiu, i ϑa mbretit, kɛ »djali ištɛ mir, eδé ngro-u tɛ e šotš, kɛ u-ngre è vate tɛ šohɛ kálɛnɛ, po ka sevdá ne e bila e mbretit džinɛret; tani t j a mařtš nuse djalit, se po s i more até, do vɛrɛ merák djali, eδé do e humbɛtš djálɛnɛ«. Aštú δe mbreti apofasisi, kɛ t e miř vajzɛn e mbretit džinɛret, eδé eftis dɛrgoi eδé e ftoi mbrétinɛ e džinɛret pɛr zjafét, eδé ai erδi. Si erδi, bɛnɛ zjafétinɛ ńɛ javɛ, kɛ hájɛnɛ è pijɛnɛ eδé eglendisjɛnɛ me musika è me topa è me tɛ ǵiϑa, si zjafét mbreti kɛ iš. Mɛ nɛ fund i ϑolɛ mbreti ńérɛzet mbretit džinɛret, kɛ »neve u-ńóhɛmɛ, eδé kɛtéj è tutjé do jemi miḱ; po po do, tɛ bimɛ eδé ńɛ pun, kɛ do tɛ tɛ ϑom«. I ϑolɛ mbɛreti džinɛret, kɛ »tšdo kɛ tɛ mɛ ϑuatš, bɛnet«. I ϑolɛ mbreti ńérɛzet, kɛ »tɛ mɛ japtš vajzɛn ne djali, eδé tɛ bɛ́nemi krušk«. I ϑolɛ mbreti džinɛret, kɛ »ištɛ punɛ, kɛ bɛnet, eδé u kam razɛlɛ́k tɛ maδ«. Eδé aštú e ujdisnɛ kruškinɛ tɛ di mbrétɛrit eδé ndruan unazɛt. Iku mbreti džinɛret è vate nɛ štɛpi tɛ tij, è e priti e šokja eδé e pjeti è i ϑol, kɛ »tšiš škove nɛ zjafét tɛ mbretit ńérɛzet?« I ϑol ai, kɛ »mɛ prinɛ šumɛ mir eδé mɛ bɛnɛ nder tɛ maδ, eδé u-bɛmɛ eδé krušk, è do japɛm vajzɛn ne djali«. Me tɛ digjúarɛ mbretɛl e džinɛret até laf, eδé briti è i ϑolɛ tɛ šokit, kɛ »u do jap vajzɛn nɛ ńerɛz! ajó ištɛ punɛ, kɛ s bɛnet, eδé nɛ e bɛre vɛrtét até punɛ, bɛre šumɛ likšt«. Eδé ngrihetɛ ajó, e mori vajzɛn è iku è vate nɛ anɛ tɛ duńasɛ, kɛ iš tjetrɛ mbret i džinɛret, eδé vate me vajzɛn e saj atjé eδé e rovuńasi vajzɛn atjé ne mbret i džinɛret, eδé pas tsa kohɛ vdiḱ ajó. Mbeti vajza vétɛmɛ. Djal i mbretit ńérɛzet me tɛ mařɛ veš, kɛ iku

ajó, u-bɛ prap sɛmurɛ eδé vij ė łafosej me kal. I ϑolɛ kali, kɛ »li tšum k̇ɛ vure kak̇ɛ merák pɛr até vajzɛ, ϑuaj babait, tɛ tɛ lɛrɛ, tɛ vešɛtš ȓoba tɛ mira, eδé mua tɛ mɛ vɛrɛ nɛ šalɛ di hibé me lira, eδé ϑuaj, kɛ ‚do dal nɛ avli t j a hipij eδé ńɛ herɛ kalit eδé tɛ vdes, se pa hipurɛ kalit eδé ńɛ herɛ nɛ ȓoba tɛ mira eδé me hibé me lira, nuku mɛ del špirti'«. Eδé aštú bɛri djali, si i ϑa kali, eδé mbreti j a bɛri hatɛ́ȓ djalit eδé i bɛri tɛ ǵiϑa ató, k̇ i kɛrkoi djali, eδé vuri ńerɛz, ė e rúajɛn, kɛ tɛ mos t ikɛn, eδé portɛn e kiš mbilur; ė si doli djali, kɛ j a hipi kalit, eδé e loi kálɛnɛ mbɛrnda nɛ avli, sa u-ngro kali, eδé i ϑolɛ djali mbretit: »Tɛ mirɛ mbetš, o babá!« Sa tɛ ϑoš mbreti: »Zɛń-e-ni«, u-hoδ kali nga avlia eδé iku. Nɛ uδɛ kɛ vij, ǵeti ńɛ kulɛ pa derɛ, pa pendžeré; mbɛrnda nek ajó kulɛ iš ńɛ vajz šum e bukur, eδé ajó vajza kiš štatɛ vlezɛr, eδé vlézɛritɛ e saj lɛftońɛn me mbret tɛ Rusisɛ, se ai mbreti kɛrkonej mótrɛnɛ e ature, eδé atá s dúajɛn t j a ipnɛ, eδé aštú kišnɛ zɛnɛ lúftɛnɛ ė lɛftońɛn; kišnɛ pesɛ vjet, kɛ bɛńɛn luft. Ė si vate djali áfɛrɛ asáj kúlɛsɛ, kɛ iš si kalá, ndzoȓi djali pálɛnɛ eδé i ra stizmɛs; aštú po k̇ i ra, eδé u-bɛ der, eδé hiri djali mbɛrnda. Kur vate mbɛrnda, ǵeti vajzɛn vetɛm. I ϑolɛ vajza, kɛ »tš je ti, kɛ erδe kɛtú mbɛrnda? kɛ kɛtú — ka ńɛ godža mbret, kɛ lɛftón pesɛ vjet me vlézɛrit e mi, eδé akomi kɛtú s mund tɛ vijɛ«. I ϑolɛ djali, kɛ »u kɛtú kɛ erδa, s erδa pɛr nońɛ ǵɛ tɛ lig, po erδa tɛ šo, se tš išt; po tɛ mɛ ϑuatš, se ku janɛ vɛlézɛrit e tu, kɛ lɛftójn, ė tɛ vete tɛ pikem me atá«. I ϑot ajó, kɛ »n anɛ tɛ detit janɛ, se nestrɛ vinɛ karávɛtɛ me askér, eδé kanɛ luftɛ«. Aštú δe djali doli, i ra prapɛ stizmɛsɛ me palɛ eδé u-mbil, u-bɛ, si iš pɛrpara; eδé vate ne tɛ štatɛ vɛlézɛrit, ė si vate atjé, e prinɛ eδé atá, ė ndɛjnɛ, u-łafosnɛ, i pjeti, se tš bɛjɛn atjé. I ϑanɛ δe atá hal e ture, kɛ »nestrɛ na vinɛ δjetɛ karavɛ me askér eδé e kemi likšt punɛn«. U ϑot ai, kɛ »mos u-trɛmni, se eδé u kɛtú do ȓi tɛ lɛftój me juve bašk«. Nestret erδɛ karávɛtɛ me askér; u-ngrenɛ tɛ štatɛ vɛlézɛritɛ tɛ zijnɛ vɛndet pɛr tɛ lɛftuar. U ϑote ai, kɛ »ȓini, leni, tɛ dalnɛ jaštɛ, pa pastáj vemi ė lɛftójm«. I ϑon atá, kɛ »atá janɛ šum, neve jemi tɛ pak, ė po dúalɛ jaštɛ, jemi tɛ humbur«. U ϑot ai, kɛ »leni ju, eδé mos kini kasavét«. Aštú i lanɛ ė dual askeri pɛr jaštɛ, eδé u-ngré djal i mbretit ė j a hipi kalit eδé i ndzoȓi perdenɛ kalit nga bálɛtɛ, kɛ i kiš mbulúarɛ ilin, eδé ngriti eδé festen e tij, eδé u-hoδ mbi askér. Askeri s mund t e šihɛnɛ nga łampsi, kɛ bɛn, jo t i bijɛnɛ, eδé aštú vate mbi ta eδé i vrau tɛ ǵiϑ, ta

pak ńerεz, sa tε vijnε me karavε, kε tε špijεnε habér. Eδé aštú u-kϑe djali nek atá prapε, eδé e muar̄ ė vanε nek ajó kula, kε kišnε atá. Atá ńérεzitε, kε špεtúanε, ė vanε me habér ne mbreti Rusisε ė i ϑanε, kε »mε askér mos humb, se atjé ištε ńε ńeri, kε feks si dieli, kε nuk e šóhεnε dot me si askeri, jo t e vrásεnε«. Eδé aštú mbreti Rusis, si dig̑oi atέ laf, holki dorε eδé e la atέ punε. Kεtá tε štatε velézεrit, si vanε nε štεpi, kε e kišnε eδé djalεn e mbretit atjé me ta baškε, prinε ńε muaj, kε t u vin (vij?) hazm siprε: s u vate mε. Pasandáj i ϑonε djalit, kε »neve ti na špεtove; tani tε bimε ńε pun, tε bέnemi vεlezεr, ė tε tε japεm motrεn«. U ϑotε djali, kε »bέnetε ajó punε, po u kam merák mε ńε vajzε tε mbretit dźinεret, eδé dó vete, mos e g̑ij, ė kur tε kϑenem, e mar̄ eδé motrεn tuaj«. Eδé aštú ndruan unázεtε; ϑotε vεlá i vógεlε nga tε štatε, kε »do vete eδé u me vεlanε, kε bεmε tani«, eδé aštú u-puϑnε me vεlézεrit e tjerε, eδé u-ndan, ė iknε kεtá tε di. Nε uδε, kε vijnε, iš ńε han, kε dukej pεr sε mεrgúari. I ϑotε kali djalit, kε »e še atέ hanε, kε dúketε? Atjé ištε ńε aráp, eδé ai arapi ndzer̄ ńε sufrá nε uδ, po ńeri nuku r̄i tε hajε, se trεmben nga arapi, eδé sufrá i tij ištε i florimt me tε g̑iϑε takεmε, me pjata, me lugε, me pirunε, eδé fait e tij s bέnenε as nε mbretεr; po tani ti«, i ϑa kali, »kε tε kásemi áfεrε hanit, djálinε me kalin e tij tε e lεtš kεtéj bregut, kε tε mos duket, eδé neve tε vemi atjé; ė me tε váturε ne sufra i tij, tε zdrig̑etš ė tε hatš, po sa tε muntš špejt, ė tε m a hipεtš mua, se arapi ka ńε pelε, kε ištε, kε s j a del kalε nε duńá, po kεtú rεpóš, kε do škojmε tani, ištε ńε kε šet lεkurε, ė atjé tε mar̄tš pesε lεkurε búali, ė tε m i vεtš mua mbi kurm ė mbi ató tε mε vεtš šalεn«. Ė si i ϑa kali, aštu bεri djali; van atjé ne lεkurεdźiu, ė bleu lεkúrεtε, eδé j a vuri kalit, eδé vate ne hani; djálεnε e la mε kεtéj; ė si vate, kε g̑eti sufranε pεrpara, u-zdrig̑ djali eδé hangri. Doli arapi nε pendźeré ė i foli. »Tš je ti atjé?« i ϑa. Djali s i flit, po haj. Arapi u-zdrig̑ ė j a hipi pelεs eδé doli; djali hεngri bukε eδé j a hipi kalit. Pel e arapit me tε dalε nga port e hanit, eδé hεngεlíli, eδé u-bε vεndi lim, kε vijnε kali eδé pela ńera nε bark nε uj, eδé u-lεšua pela mbi kal, eδé kali mbi pel, eδé u-mbεrϑien; pela e r̄εmbén kálεnε me golε eδé i hilk nga ńε lεkurε búali me ńε tε r̄εmbier; kali i zij pélεnε eδé i kεpút nga ńε brińε, ė sa tε hilk tε pesε lεkúrεtε kalit, u-loδ eδé kali eδé pela, se pélεsε išnε kεpúturε bríńεtε, eδé ranε tε di kualt mbε δe; eδé arapi me djalε lεftójεnε me pala, sa u-ϑienε tε dia pálatε, eδé nońέ

nga tɛ di nuk u-plagós, eδé me tɛ ϑierɛ pálatɛ, u-řɛmbienɛ me duar, po ńeri tjétrinɛ s mund t e vijnɛ pošt. Aštú sa u-loδɛ tɛ di, kɛ mɛ takát nuku kišnɛ, i ϑot arapi, kɛ »ti, kɛ je kakɛ fortɛ, nuku bɛnemi vɛlezɛr? se u kam sósurɛ ǵiϑɛ duńán, kɛtú kɛ jam; po si ti akoma ńeri nuku patš«. I ϑotɛ djali, kɛ »bɛnemi, po s tɛ besój«. Aštú i bɛri be arapi, eδé u-besúanɛ, eδé e mori arapi é vanɛ mbɛrnda nɛ han, muař eδé kualt, i foli eδé djalit tjetrɛ, é vate δe ai. Ai arapi s iš aráp, po iš e bukur e δeut. Si vanɛ mbɛrnda, vate arapi nɛ konák tjetrɛ, e bɛri kafén eδé ndzoři lɛkurɛn e zezɛ eδé u-bɛ si e bukur e δeut, kɛ iš, eδé vate, u špuri kafén eδé u δa dórɛnɛ é i miserδi. Kur e pan atá akɛ tɛ búkurɛ, i zuri driδmɛ; eδé aštú iku é vate tej nɛ konák tjétɛrɛ, e veši lɛkurɛn e zez eδé doli prap si aráp, eδé i ϑotɛ djalit tɛ mbretit, kɛ »e pe mótrɛnɛ time, kɛ tɛ soli kafenɛ?« I ϑotɛ djali: »E patš«. I ϑot arapi, kɛ »u kam razlék, kɛ tɛ t a jap«. I ϑotɛ djali, kɛ »e mař, po dua tɛ vete tɛ ǵij vajzɛn e mbretit džinɛret, é kur tɛ kϑenem, e mař«. Aštú e ujdisnɛ púnɛnɛ eδé ndruan unazɛt. Pasandaj arapi u ϑotɛ kɛ »u jam vet«, eδé ndzoři lɛkurɛn, eδé e pan. »Tani«, i ϑotɛ djalit arapi, se arapit j a ϑošnɛ ɛmbɛrinɛ Aráp Uzenǵia, é i ϑotɛ djalit, kɛ »ti vétɛmɛ, po s erδa u, s e ǵɛn dot até vajz«. I ϑotɛ djali, kɛ »si tɛ duatš; nɛ do, eja tɛ vemi«. É aštú ndɛjnɛ ńɛ muaj nɛ štɛpí tɛ Aráp Uzenǵisɛ, sa u-šɛrua pela, eδé u a hipnɛ kɛ tɛ tre eδé iknɛ, muař úδɛnɛ. Si iknɛ šum uδɛ, vanɛ nɛ tjetrɛ duńá mɛrguar. Atjé ǵenɛ ńɛ lum šumɛ tɛ maδ; ai lumi kiš ńɛ urɛ me di flet, kɛ ńera fletɛ varej nga kɛjó anɛ lumit eδé tjetra m-at-án. É si u-kasnɛ atjé, u ϑot Arap Uzenǵia, kɛ »kɛtú kɛ do kásemi ne ura, mbani veš, se tš do ϑom u, kɛ tɛ ϑoni eδé ju, eδé pa dalɛ u pɛrtéj, tɛ mos tɛ hipɛńɛ tjetrɛ mbi ur, se bie ura, eδé mbitet«. Aštú vate Aráp Uzenǵia afɛr urɛs eδé i foli é i ϑa úrɛsɛ: »Jam u, moj urɛ, kɛ škoj: pa tɛ jetɛ tjetrɛ, nuku škon«. Eδé aštú u-ngrenɛ tɛ di flétɛtɛ e úrɛsɛ, eδé u-bɛ urɛ, eδé škoi Arap Uzenǵia, u-hoδ m-at-anɛ. Aštú i ϑanɛ eδé atá eδé škúanɛ é vanɛ m-at-anɛ. Atjé afɛruan nɛ vɛnd, kɛ iš vajz e mbretit džinɛret, eδé vanɛ n até kasabá, kɛ iš ajó, é vanɛ mɛ ńɛ štɛpi tɛ ńeit plákɛsɛ; é diǵóńɛnɛ musika é topa é kɛngɛ é vale, si dazm kɛ iš nɛ kasabá, é si vanɛ ne plaka é konepsnɛ atjé, pjenɛ plakɛn é i ϑon, kɛ »tš išt? dazm išt kɛtú?« U ϑotɛ plaka, kɛ »martónetɛ e bilɛ e mbretit džinɛret eδé meř ńɛ tjetrɛ mbret si vétɛhen«. I ϑot Aráp Uzenǵia, kɛ »kur do e mářɛnɛ?« I ϑotɛ plaka: »Pɛr tri dit«. I ϑot Arap Uzenǵia

plákɛsɛ, kɛ »na ń̇ɛ grušt lira, eðé ik ė θuaj vájzɛsɛ mbretit nɛ veš, kɛ »ka árðurɛ djal i filán mbretit eðé do tɛ piket me tij« ė tɛ na sjellš dževáp, kɛ tš do tɛ θet«. I θotɛ plaka: »Vete«, eðé aštú vate plaka. Si hiri nɛ portɛ, zuri si adet i plákavet ė u θoš hizmekárevet zóńɛsɛ, kɛ »do vete tɛ šo zońɛn, se do na ikɛńɛ kɛtéj, eðé mɛ s e šomi«. Hizmekáretɛ s e lijnɛ plakɛn, kɛ tɛ vij; zuri plaka tɛ briturit; e dɛgjoi zońa ė u θotɛ hizmekárevet, kɛ »š ka plaka, kɛ bɛrtét?« I θon hizmekaret, kɛ »do tɛ vijɛ ne zotɛrote«. U θot vajza: »Léń-e-ni tɛ vijɛ«. E si vate mbɛrnda ne zońa plaka, zuri ė e puθ ė i θa nɛ veš, kɛ »djal i filán mbretit do, tɛ pikeni«. Θotɛ vajza hizmekárevet, kɛ »ikɛni ė prini ń̇ɛ furatɛ nga mol e maðe, kɛ ištɛ nɛ fund tɛ bakšesɛ vogɛl«. Eðé aštú van ė pren ń̇ɛ furát nga moła, eðé zuri vajza, e r̄ahu plakɛn me até furát. Briti plaka eðé iku duke šar ė vate nek atá, kɛ kiš nɛ štɛpi, eðé i šau ė u θa kɛ »ikɛni kɛtéj, se nga sebepi juaj mɛ r̄ahu mua vajz e mbretit«. Aráp Uzeńgia, si e kupɛtúarɛ šumɛ kɛ iš, e mori plákɛnɛ me tɛ mirɛ ė i θotɛ, kɛ »θuaj na, tš tɛ θa«, eðé i ða plákɛsɛ akomi pará tɛ tjera. I θotɛ plaka, kɛ »dɛrgoi zońa ė preu ń̇ɛ furatɛ nɛ fund tɛ bakšesɛ vógɛlɛ nga motɛ e maðe«. I θot Aráp Uzeńgia: »Mir«. Aštú mori djálɛnɛ mɛ ń̇ anɛ Aráp Uzeńgia ė i θotɛ, kɛ »prɛmɛ tɛ vetš ė tɛ r̄itš nɛnɛ mol, eðé atjé do viń ajó, eðé mos u-trɛmb, se u jam pɛr jaštɛ bakšés eðé tɛ ruaj«. Eðé aštú vate djali mbrɛmanet ė ndɛńi nɛnɛ mol. Nɛ mes tɛ nátɛsɛ doli vajz e mbretit eðé vate atjé, nek iš djali, eðé e gjeti djálɛnɛ nɛ gjum eðé nuk i foli, po i hoði nɛ džep ń̇ɛ grušt kufeta eðé iku. Mɛ sabá vate Aráp Uzeńgia eðé e ngriti djálɛnɛ eðé e mori, e pjeti ė i θotɛ, kɛ »tš tɛ θa?« I θotɛ djali, kɛ »nuku erði«. E zuri Aráp Uzeńgia djálɛnɛ ė i vɛštroi džepat ė i gjeti kufetat ė i θotɛ, kɛ »tš keše héðurɛ prɛmɛ nɛ džep?« I θotɛ djali: »S keš heður gjɛ«. I θot Aráp Uzeńgia: »Po tš jan kɛtó kufeta, kɛ ke nɛ džep?« Eðé djali, kur i pa, u-mɛrie. I θot Aráp Uzeńgia, kɛ »ajó erði, po ti flɛre; eðé nɛ muntšim, tɛ dɛrgojmɛ prapɛ plakɛn, tɛ šomi, se tšiš do i θet«. Eðé aštú vanɛ prap ne plaka, ė me zi e ujdisi Aráp Uzeńgia me pará šumɛ, kɛ i ða plakɛs, eðé e dɛrguan. Vajz e mbretit rúanej nga pendžereja, kɛ tɛ šij plákɛnɛ: me tɛ parɛ kɛ e pa, kɛ vinej, u θa hizmekárevet, kɛ »léń-e-ni plakɛn tɛ vijɛ mbɛrnda«. Eðé aštú vate ė i θa toiðjo laf. Dɛrgón zońa ė pret ń̇ɛ furatɛ nga mol e vógɛlɛ nɛ mes tɛ bakšés maðe, eðé e r̄ahu plakɛn, eðé iku prapɛ duke briturɛ ė vate nek atá. E pjeti Aráp Uzeńgia, ė i θa plaka,

se me tš furát e r̃ahu. Aštú mori djálɛnɛ eðé e špuri ne moł e vógɛlɛ nɛ mes tɛ bakšesɛ maðe eðé e la atjé. Ngrihetɛ prapɛ vajz e mbretit nɛ mes tɛ nátɛsɛ eðé vate nek djali ė e ǵeti nɛ ǵum. Mori féstenɛ e djalit eðé i la festen e saj eðé iku. Kur u-ngre menati djali, u-pojnɛ me Aráp Uzenǵinɛ, eðé e pjeti ajó; i ϑotɛ djali, ḱɛ »nuku erði«. I ϑot Aráp Uzenǵia, ḱɛ »tš feste keše prɛmɛ?« I ϑotɛ djali, ḱɛ »féstenɛ time«. I ϑot Aráp Uzenǵia, ḱɛ »ja ših e, ajó feste ištɛ?« Kur e pa djali, u-patáks, po tšiš tɛ bɛn? È venɛ prap ne plaka ė me pa-hir e dɛrguan prap plakɛn, eðé vate ne zońa ė i ϑa; po š bɛri zońa tɛ tretɛn herɛ? Dɛrgoi hizmekáretɛ ė u ϑotɛ: »Tɛ veni tɛ prini ńɛ dorɛ tsukunið nga fund i bakšesɛ maðe«; eðé aštú vanɛ hizmekáretɛ e pren eðé j a špunɛ zońɛs; e mer̃ ðe zońa, e vuri plákɛnɛ poštɛ eðé i ra me tsukuniðɛ, e bɛri plákɛnɛ, ḱɛ i u-ngrenɛ fulteke ḱɛ nɛ kok ė ńera nɛ ϑoń. Até herɛ e r̃ahu me tɛ drejtɛ plákɛnɛ, eðé iku plaka si plak e zezɛ eðé vate nɛ štɛpi tɛ saj eðé u vuri tɛ šárɛtɛ eðé nɛ́mɛtɛ eðé zuri t i ndzir̃ jaštɛ nga štɛpia. Aráp Uzenǵia e mori me tɛ mirɛ prapɛ eðé i ða pará akoma, eðé i dɛftoi plaka, se ku e kišnɛ prerɛ tsukuniðɛn. Aštú mori djálɛnɛ eðé e špuri ne vɛnd i tsukuniðɛs eðé e vuri me dorɛ tɛ saj mbɛrnda nɛ tsukunið, ḱɛ po tɛ tundej ńɛ tšikɛ, eðé e tsukunisɛnej tsukuniða, eðé aštú s e zuri ǵumi djálɛnɛ. Nɛ mes tɛ nátɛsɛ vate vajz e mbretit eðé e ǵeti zǵuar ė i ϑa, ḱɛ »š deše kɛtú?« I ϑot ai, ḱɛ »erða tɛ pikem me tij«. I ϑot ajó, ḱɛ »u tɛ dua, po s e kemi koláj kɛtú, se kɛtá janɛ džinɛr, eðé u mund tɛ ikij, mos tɛ mɛ zɛnɛ, po ju s ikɛni dot«. I ϑotɛ djali: »Po tšiš tɛ bim?« I ϑot ajó, ḱɛ »u nestrɛ do t ikij, mɛ már̃ɛnɛ nuse; tani ti, ńɛ punɛ ištɛ, ḱɛ nɛ mund t e bɛtš, išt umiϑ, po do apofasitš ńɛ ńeri tɛ humbet«. I ϑotɛ djali, ḱɛ »ϑuaj m, tšiš loi tɛ bij«. I ϑot ajó, ḱɛ »u nestrɛ, si t ikij kɛtéj, nɛ filán vɛnd nɛ uðɛ ištɛ ńɛ džami, eðé atjé u ϑom krušket, ḱɛ »kam vasjét nga mɛma, ḱɛ kur tɛ bɛnem nuse, tɛ hij ne kɛjọ džamia tɛ falem«, eðé atá do mɛ lɛn tɛ hij mbɛrnda nɛ džami vetɛm; ė po ke ńɛ ńeri, ḱɛ tɛ vejɛ mɛ rɛpara nɛ džami ė tɛ jetɛ mbɛrnda, ė kur tɛ hij u, t i jap r̃obat e mia atit, ė t i veš, ė tɛ veńɛ ai pɛr nuse, eðé neve aštú kemi vakt ė ikim«. Eðé e lan fjalɛn ḱɛ tɛ kϑenej ajó nga džamia. Vate djali ne Aráp Uzenǵia eðé i ϑa, ḱɛ »kɛštú kɛštú ištɛ puna«. I ϑotɛ Aráp Uzenǵia, ḱɛ »ku t e ǵim neve até ńeri?« Θotɛ djali i vɛlá i tɛ štatɛ vɛlézɛret, ḱɛ »vete u eðé apofasis kokɛn time; nɛ špɛtofša dot, špɛtova; nuku špɛtova, le tɛ pɛsój«. Aštú vate djali eðé hiri nɛ džami, eðé vate

nestret ajó, i đa r̄obat; i veši djali eđé u-bε nuse, eđé ajó veši r̄obat e djalit; ė si iknε kruškit me nuse, doli eđé ajó ė u-pok me Aráp Uzenǵin eđé me tε šokin e ture, eđé iknε ė vanε nε han, kε kiš Aráp Uzenǵia, eđé mben atjé, kε tε šin, se tš do apo-bεnej pun e djalit, kε vate nuse. Djali si vate nuse, e špunε nε palát tε mbretit eđé i vunε niǵán, ė erđi vakti, kε tε e vijnε đéndεrinε me nuse tε flijnε. Nusja u-bε sεmúr eđé nukε vate; ė si mbeti, kε s vate tε flij me đéndεrin, fjeti me tε mótrεnε e mađe tε đéndεrit, se đéndεri kiš tri motra, ė tε tria kišn árđurε nε vakt tε ture pεr bur̄ε; ė si fjeti me motrεn e mađe, nátεnε zunε ė púϑešin. I ϑotε e motr e đéndεrit, kε »sikúr tε iš ńε nga neve maškul, šumε kejf do bεjεm«. I ϑotε nusja, kε »jam u«, eđé aštú e ujdisnε púnεnε eđé bεnε kéjfinε. Nestret nusja mbeti sεmurε mbε đe; mbrémanet duaj motr e mađe, kε tε flij prapε me nusen; ϑot e mesmja, kε »do flε u me nusen«. Aštú u-zunε tε di mótratε eđé vanε ė u-ǵikuan ne babá i ture mbreti, ė u ϑa ai, kε »tšum kε prεmε fjeti vajz e mađe me núsenε, sonde tε flεrε e mesmja«. Eđé ra nusja me vajzεn e mesme, eđé aštú bεnε toiđjo punε eđé me até. Eđé prapε nestret nusja mbeti sεmúr. Mbrémanet dúajnε tε flijnε prapε úera nga tε mbεđát me nusen, ϑot e vógεla, kε »do flε eđé u me nusen«, eđé aštú i đanε hakε vájzεsε vogεl, kε tε flij eđé ajó me núsenε. Natεn u-kep nusja, si iš mεsúarε ne tε dia mótratε e tjera, po ajó e kupεtoi, kε ai s iš nuse, po iš bur̄, ė i ϑotε vajza, kε »ató nuku tε škojn nek mua, kε tε mε bεtš eđé mua si mótravet mia, po nε mε do«, i ϑa vajza, »tε mε mar̄tš pεr grua, eđé t ikim«. I ϑot ai, kε »u tε dua, po nuku do ikim dot«. I ϑot ajó, kε »ajó punε išt imja, se tšiš do ikim«. Eđé aštú u-ngrenε ė vanε nε gražđε tε mbretit, ė glođi ajó ńε kalε mε tε špéjtinε nga tε ǵiϑε kúaltε e tjerε, eđé j a hipnε tε di baškε, eđé djálεnε e liđi me kalε eđé me vétεhe, se mos i bij nga t ikurit e šum. Ė sa tε vijnε djal i mbretit me Aráp Uzenǵinε nε han, pεr ńε ditε pas ature vate eđé djali me nusen, eđé aštú u-ngren andéj tε pesε baškε, djal i mbretit me tε di grat e tij, me Aráp Uzenǵinε eđé me vajzεn e mbretit džinεret, eđé djali me nusen e tij, ė vanε ne tε štatε vεlézεrit; eđé i prinε atá, eđé ndεjnε tsa kohε nε štεpi tε ature; e muar̄ eđé motrεn e ature, eđé tε ikεn djal i mbretit me grat e tij. Θotε djali vεlá i tε štatε vεlézεret, kε »do vete eđé u me kεtá«; eđé e lanε vεlézεrit, ė vate eđé ai. Aráp Uzenǵia e ngriti palátinε e saj, kε kiš ne hani, eđé ǵiϑ ǵεn e saj, kε kiš, ė vate, e stisi palatin kartši palatit mbretit,

babait djalit, eδé van tε ǵiϑε bašk, djal i mbretit me grat e tij eδé i kunati me tε šoḱen, è si van atjé, u-ngre mbreti menati, e pa palátinε, kε iš kartši palatit tij. U-mεric mbreti è dεrgoi è pjeti, se tšiš iš ai palát atjé, eδé kur u-bε. Vanε ńérεzit, e pan; eδé u ϑan, kε »pałati išt i djalit mbretit«. Eδé djali e ftoi babán e tij me tε ǵiϑε ńerεz, kε kiš, eδé i bεri zjafét; è si bεnε zjafétinε, babá i djalit u-bε sevdali ne nuset e djalit, è i ϑa djalit, kε »do mε japš eδé mua ńε nga grat e tua«. I ϑotε djali, kε »ti ke ńε kind gra, eδé sa tε duatš tε tjera akomi, mer̄; u kεtó tε tria kam, eδé mε tjetrε nuku mar̄, eδé kεtó i kam mar̄ε me ezjét tε maδ«. Eδé nuk i δa noḿε mbretit, babait tij. Iku δe mbreti è vate nε palát tε tij eδé e ftoi djálεnε eδé ai pεr zjafét, eδé djali u-nis me tε ǵiϑε grat e tij eδé me tε kunatin me tε šoḱen, eδé van ne mbreti, eδé mbreti i priti mirε, si e prinε eδé atá. Pasandáj si hεngrε è pitinε, i ϑotε mbreti djalit tij, kε »nuku luajm kártεrat?« I ϑotε djali, kε »luajm, po tš do vεm nε lodrε?« I ϑotε babai, kε »neve do luajm, è nε mε muntš ti mua, tε mε ndzer̄εtš sit, è nε tε muntša u tij, tε tε ndzer̄ sit«. Eδé aštú zunε è lúajtin. Lodrεn e parε e mundi djali babán; i ϑotε babai, kε »tani kε mε munde, ndzer̄ mε sit«. I ϑotε djali, kε »u sitε s t i ndzer̄, po tε luajm δe ńε her«. Eδé aštú lójtinε prap, prapε djali e mundi babán; i ϑa prapε babai, kε »tani ndzer̄ mε sit, se mε munde«. I ϑotε djali, kε »u sitε s t i ndzer̄, se tε kam babá«. I ϑotε babai, kε »u po tε munda, do tε t i ndzer̄ sit, po nε datš, ndzer̄ m i tani, kε mε munde«. Eδé aštú zunε lódrεnε è lúajtin prap tε trétεnε herε; e mundi babai djalεn, è me tε múndurε i ϑotε djalit, kε »tani kε tε munda, do tε tε ndzer̄ sit«. I ϑotε djali, kε »u tε munda di herε eδé sitε s t i ndzor̄a; tani ti me ńε tε múndurε eδé do m i ndzer̄tš sitε«. I ϑotε mbreti, kε »u tani, kε tε munda, do tε t i ndzer̄«. Eδé aštú j a ndzor̄i sitε djalit, sebepi kε t i mir̄ grat. Gratε e djalit išnε, kε lúańεnε vale, è me tε ndzer̄ε sitε djalit e kupεtoi vajza e mbretit džinεret eδé i foli Arap Uzenǵisε è i ϑotε, kε »š bim è r̄im? mbreti i ndzor̄i sitε bur̄it tεnε, sebepi kε tε na mar̄ε neve«. Eδé aštú u-ngrenε gratε me tε kunatin e djalit mbretit eδé vanε nε palát tε ture. Mbεreti, si vanε nε palát, duaj t u a kεtsén me pa-hir eδé t i mir̄, po Arap Uzenǵia iš akε fortε, kε zuri luftε me mbrétinε, sa i šoi ǵiϑ askér̄, eδé dot nuk e mori. Tε e lεmε tani Arap Uzenǵinε è tε ϑomi tε djalit, se tš apo-u-bε pun e tija. Djalit mbreti si i ndzor̄i sitε, è dεrgoi è e hoδi mε ńε pr̄ua, tε e hájεnε

špézεrit, è si e lan ńérεzitε nek ai ṙoi eδé iknε, eδé djali atjé ģeti ńε lis eδé me noimε hipi siprε, kε tε špεtón nga špézεrit. Atjé nek ai vεnd iš mbléδεla e šejtánεvet, kε mbliδεšin, è i pit i maδi ture, è i ϑoš ģiϑε tšili, se tš bεri. È aštú nε mes tε nátεsε, u-mblúaδε afεr atija mε ńε krua, è i pjeti i maδ i ture me raδ. Proto (pεrpara) pjeti até, kε kiš vεnε mbrétinε, è i ndzoṙi sitε djalit; eδé ai ϑa, kε »u kεtέ pun bεra sot: vura mbretin, è i ndzoṙi sitε djalit«. Aštú šejtán i maδ u-gεzua šum eδé e puϑi nε bał eδé i δa vaϑmó, e bεri zabit. Pjeti eδé tjétεrin, è ai tjetri i ϑa, kε »u sot vajta è pεrmora nε δεn t atit tšelεngait, kε i ka siprε nε mal, eδé δεntε u-sεmuṙε eδé do ngorδin tε ģiϑa«. I δa i maδi eδé atit vaϑmón e tij, pjeti eδé tjétεrin è i ϑotε, kε »ti tš bεre sot?« I ϑot ai, kε »u u-pεrpojtšε, po s bεra dot ģε«. Até herε i maδi mori inát nga ai eδé e zuri, e ṙahu. Ai briti eδé zuri è ϑoš, kε »ku t e dij djal i mbretit, tε vinej ne ki kroi, tε vij nga kεtá hitε nε si eδé tε lag sitε me nga kεtá ujε eδé tε šεronej; eδé ku tε dij tšobani, tε vinej tε miṙ nga kεtá ujtε eδé t u hiδ δεndet, tε ngriheš in«. Eδé aštú kεndoi kokoši, eδé iknε šejtánεtε. Si iknε atá, u-zdriģ djali nga lisi, eδé bεri tutje, nga dεģonej zεn e ature, è si u-afεrua áfεrε kroit, déģoi kruan, eδé aštú me noim vate ne kroi eδé kεrkoi me duar è ģeti hit. Mori hi è mbuši kafkalat e sivet eδé vate nε ujε è i lagu, è i u-bεnε sitε prapε, eδé pa duńá. Aštú pastáj ģeti atjé ńε palokungul, kε u kiš mbéturε šejtánεvet, eδé e mbuši me uj, eδé iku vate ne tšelεngai, kε kiš δεntε tε ģiϑa pεr tε ngorδur eδé duaj tε vrit vétεhen, eδé tšobanεt e mbańεn. Vate δe djali è u ϑotε, kε »tš keni, kε bεni kεštú?« I ϑon atá, kε »nuku še, se tš kemi? kε na mbenε ģiϑε δεntε mbε δe pεr ngorδεl, eδé zoti inε tšelεngai fštron tε vrasε vétεhen«. Aštú i ϑa djali tšelεngait, kε »tš mε jep mua, tε t i šεrój δεnt?« I ϑotε tšelεngai, kε »tš tε duatš ti; ngri δεntε, t i šo eδé ńε herε, eδé meṙ i tε ģiϑa, jo hot ģizmatε, t i jap me razlék tε maδ, eδé tjetrε ģε, tš tε duatš«. I ϑotε djali, kε »u s dua ģε, po dua tε mε bεtš ńε par ṙoba vlaχiká, po tε jenε šumε tε mira, eδé tε tε lε ṙobat e mia«. Eδé i lagu δεnt djali, eδé u-ngrenε; e mori tšelεngai djálεnε, è vanε nε stan è hεngrε, eδé i bεri ṙóbatε šumε tε mira eδé j a δa djalit eδé i bεri ridžá, kε t i ip δe tjetrε ģε, tš tε duaj; po djali i ϑa, kε »s dua ģε, se u ģε kam«, eδé aštú iku djali me ató ṙoba è vate ne babá i tij ne mbreti eδé e ģeti babanε e tij šum siloisur, se i kiš vrarε mε tε šúmεnε e askérit Aráp Uzenģia, eδé dot s mund t e miṙ. È i ϑotε djali

mbretit, kε »š ke, o mbret, kε r̄i kakε šumε sεkεldisur?« I θotε mbreti, kε »tš do kem, moré tšobán? nuku še, kε humba ģiθε askérinε, eδé ató grat, kε dua, s mund t i mar̄?« I θotε djali, kε »tš do mε japš mua, tε vete vetεm eδé t i zapój t i mar̄? I θotε mbreti, kε »tε jap ģizmεn e mbretlεkut, eδé tε mbretεrójm bašk«. I θotε djali, kε »mirε do mε japš ģizmεn e mbretlεkut, po do mε japš eδé mua ńérεnε nga ató gratε, è a-mε mε tε ligεn«. I θotε mbεreti: »Tε jap«; eδé aštú u-nis djali è vate pεr nε palát tε Aráp Uzenģis. Aráp Uzenģia kiš véšurε lεkurεn e zezε eδé prit, kε kuš t i vij siprε, t i haj tε ģiθε; è si vij djali mbi tε, i ra ajó djalit me garģi, eδé djali e priti me dor; i ra δe djali asáj, eδé ajó me dor e priti; è si u-afεrua mε áfεrε djali, i ra prap Aráp Uzenģia, eδé prapε djali e priti me dor. Atέ herε Aráp Uzenģia, po kε pa, kε i bij eδé ki e prit garģinε nε dor, atέ herε briti Aráp Uzenģia è u θa tε tjéravet, kε »tani jemi tε húmbura, se ki ištε i fortε si bur̄i inε eδé do na mar̄«. E vεštroi mirε vajz e mbretit džinεret eδé e ńohu, se ai kiš ńε δεmb pεrpara tε r̄al, eδé si keši, e ńohu ajó. Eδé i θotε Aráp Uzenģisε, kε »mos i bie, se ai ištε toiδjua bur̄ in«. Eδé aštú e ńóhεnε tε ģiθa eδé i hapn portεn, è vate mbεrnda; eδé i dεrgoi habér mbretit, kε »eja, se u palatin e mora«. U-nis δe mbreti me gεzim tε maδ eδé vate nε palát, è me tε váturε mbεrnda, zuri tšobanin è e puθi, se ai s e ńi, kε is djal i tij, eδé e mori tšobani, è van è ndεjn mε ńε konák. Pastáj dεrgoi è mori eδé gratε e djalit è i vuri r̄ótula vétεhes eδé gεzonej. I θotε tšobani, kε »mirε ģizmεnε e mbretlεkut, kε m a δe, po a-mε eδé ńε grua, atέ, kε s tε pεlkén tij«. I θotε mbreti, kε »tšilε tε tε jap, moré bir? tε tε jap kεtέ? e mirε; tε tε jap kεtέ? m e mirε; tε tε jap kεtέ? ajlá m e mir. Po le, pa tε jap ńε mbesεn time«. I θotε tšobani, kε »ńε nga kεtó kemi sifoni, tε mε japš«. Mbεretit s i bεn zémεra, kε t i ip nońέ nga ató, eδé i θotε tšobanit, kε »le atέ laf tani, pa e ģim neve atέ pun, po eja tε ģezdisim konakεt mbεrnda, tε šomi, se tšiš jan, m i mir ki palát a po imi, se mε ńε do r̄i u, eδé tjetrin do t a jap tij«. Eδé aštú u-ngrenε è ģezdisin konakεt kεtá. Aráp Uzenģia dεrgoi è δezi fur̄εn, è sa ģezdisnε kεtá konakεt e tjerε, u-doģ fur̄a mir, è si ģezdisnε ģiθε konákεtε, i θotε djali, kε »hajde tε vemi tε šomi δe maģerin«. Eδé van nε maģeri, kε kišnε fur̄εn, eδé me tε váturε atjé, kε tε šijnε, e mer̄ Aráp Uzenģia mbretin è e hoδi mbεrnda nε fur̄ è u-bε hi, eδé djali mbeti me grat e tij eδé mbεrét, eδé janε eδé sot è ģiθε ditεnε, kε r̄ojn è mbretεrojnε.

Anmerkungen. Das Motiv der Kinderlosigkeit, die durch ein künstliches Mittel geheilt wird, hat wie oft den Zweck, die enge Zusammengehörigkeit zweier Wesen (hier des Prinzen und seines Pferdes) auf die Geburt der beiden zurückzuführen. In einem von mir aufgezeichneten Märchen werden auf diese Weise die Tochter des Königs (Selimé) und der Sohn des Wesirs (Daχri) für einander prädestinirt und zugleich der Sohn einer Negerin als das Werkzeug zu ihrem Unglück mit ihnen in Verbindung gebracht. Noch in der Schule verlieben sich Selimé und Daχrí in einander und lassen sich nachher durch keine Verfolgung von dieser Liebe abbringen, welche mein Gewährsmann jedoch nur mit den Farben der albanesischen erotischen Dichtung zu schildern weiss: Selimé und Daχrí verbringen die Zeit mit Küssen, Liebesliedern und Guitarrenspiel und verlernen, was sie in der Schule gelernt hatten; später, während einer Trennung, irrt Daχrí, statt in in die Schule zu gehen, in den Vergnügungsorten (*kazina*) umher und vergeudet 5 Lire täglich; der Freund des Wesirs muss dem Vater schreiben, dass Daχrí ein Taugenichts geworden ist (*doli bandið*); der Vater nimmt ihn nach Hause zurück, und die Liebeslieder fangen wieder an. Der König zürnt, weil Daχrí seine Tochter zum Tagedieb gemacht habe (*mε bandiðepsí vajzεn*). Neue Trennung. Die Liebenden werden ohne eigene Energie immer wieder vom Schicksal zusammengeführt, bis schliesslich Daχrí vom König mit dem Tod bestraft wird. Selimé tödtet sich selbst. Der Neger folgt ihrem Beispiel. Auf dem Grab des Daχrí wächst eine Cypresse hervor, auf dem der Selimé eine Orange. Zwischen ihnen wächst in der Mitte auf dem Grab des Negers ein Dornbusch hervor und verhindert die Cypresse und die Orange, ihr Laub zu mischen. (Vgl. zu diesem letzten Zug Cam. App. S. 112, Rada Raps. S. 47 (VIII), Vigo Nr. 5 und die Uebersetzungen dazu von Grazia S. 102 und 260). — Zur Heilung der Kinderlosigkeit vgl. noch Mitkos S. 175 (V), Pitrè VI; Hahn Märchen 99, 100; Mitkos S. 176 (VI); Pitrè I. — Zum Stern in der Stirne, vgl. Dozon S. 22 (II); Mitkos S. 165 (I). — Sich krank zu stellen ist ein Mittel, das sonst gewöhnlich von der schlechten Person der Märchen verwendet wird (z. B. Dozon S. 57 XVI). — Sieben Brüder. Die Zahl 7 spielt bei den Albanesen eine grosse Rolle, vgl. Hahn Alb. St. Texte S. 134, 5 »Dein Auge mit sieben Sternen«, 135, 8 »mit sieben Strahlen auf der Schulter«, Mitkos S. 79, 33 »ich werde über sieben Berge steigen« (auch in meiner Samml.), S. 170 (IV) (sieben Scheidewege), S. 185 (X) (sieben Brüder; vgl. Dozon S. 29 IV, Hahn Märchen 96), S. 170 (IV) (Eine Kutšedrε mit 6 Jungen), S. 174 (IV) (Der Held tödtet 700 Feinde), Rada Raps. S. 40 »sette cento pertiche percorse«, Schirò Arch. trad. pop. VIII, 74 »hai nella persona tutti i sette beni« und dazu die Note; Hahn Alb. St. I S. 200, 66, Pitrè I (la Bedda di li sette citri). — Thurm ohne Thüre und Fenster, Dozon S. 30 (IV). — Zu den fünf Büffelfellen, vgl. die 40 Häute der Schlange und 40 Hemden der Braut Hahn 100. — Zur Rolle der alten Frau vgl. Mitkos IX 179 ff. — Zur Art und Weise, wie sie sich Audienz verschafft vgl. Jarník Přispěvky I. — Ueber die Hochzeitsgebräuche und über die Abholung der Braut, die während des Zuges mit einem Schleier bedeckt ist (hierauf beruht wohl die Möglichkeit der Vertauschung der Braut

in diesem Märchen), vgl. die bei MEYER, Kleine Grammatik X angeführte Literatur. — Die falsche Braut und die Schwestern des Bräutigams DOZON S. 52 XIV. — Transport eines Palastes, MITKOS S. 184 (IX) (der Schönen der Erde), JARNÍK, Zur alb. Spr. S. 17 f. und DOZON S. 45 (XI) (des »Aladdin«). — Wette um Augen, JARNÍK Příspěvky S. 5; daselbst auch die Versammlung der Teufel. — Der Prinz tauscht die Kleider mit einem Hirten, HAHN 101. — Zahn als Kennzeichen, HAHN 101.

V.

Soj t a ka.

Iš ńɛ mbret, ai mbreti u-martua, ė me tɛ martúarɛ bɛri ńɛ javɛ me grua; pasundáj i erδi luftɛ nga tjetrɛ mbret, eδé u-ngre ė vate vet nɛ luft. Tɛ šoken e la nɛ palát eδé kiš δjorisurɛ fur̃ɛdžinɛ, tɛ dɛrgón bnk nɛ palát, eδé kasapin, tɛ dɛrgón miš, eδé ģiϑ tɛ tjerɛt, kɛ tš i lipsej nɛ palát. Eδé iku ė vate, nekɛ bɛnej lufta. Me tɛ ikurɛ mbreti, eδé fur̃ɛdžiu špij búkɛnɛ nɛ palát eδé ģiϑɛ tɛ tjérɛtɛ pas fjálɛsɛ, kɛ u kiš lɛnɛ mbreti. Fur̃ɛdžiu kiš ńɛ djalɛ tɛ búkurɛ hizmekár nɛ fur̃, eδé dɛrgón djalɛn, ė špij búkɛnɛ nɛ palát tɛ mbretit. Ė si vate šumɛ herɛ djali, mbrétɛla e ši eδé i vuri sevdá djalit, sa i ϑa, kɛ »u tɛ dua, tɛ bimɛ punɛn«, eδé djali e bɛri. Mbrétɛla u-bɛ me bar̃ eδé bɛri djal. Erδi mbreti nga lufta, ģeti djálɛnɛ, eδé e dij mbreti, se iš djal i tij, po ai iš zɛnɛ me fur̃ɛdžinɛ. Si škúanɛ ń a di vjet, i erδi prapɛ luft mbretit, ė si u-ϑie askér i tij, vate prap vet, ė tɛ šoken e la nɛ palát eδé δjorisi tɛ ģiϑɛ, fur̃ɛdžinɛ, kasápinɛ eδé tɛ tjerɛt, kɛ t i špijnɛ, tš i lipsej nɛ štɛpi; eδé j a špijnɛ. Até herɛ kasapi kiš ńɛ djalɛ tɛ bukur eδé ai si djalɛn e fur̃ɛdžiut, eδé dɛrgonej djálɛnɛ, ė špij mišt nɛ palát; ė si vate šumɛ herɛ, mbrétɛla i vuri sevdá djalit; eδé aštú i ϑa djalit, eδé bɛn púnɛnɛ; eδé u-bɛ prapɛ me bar̃ɛ mbrétɛla me kasapin eδé bɛri djal. Erδi prapɛ mbreti nga lufta eδé ģeti djalɛn lerɛ; eδé u-gɛzua mbreti, kɛ kiš bɛrɛ djalɛ. Si škúanɛ di vjet tɛ tjera, mɛ luftɛ mbretit nuk i erδi nga nońé mbret, eδé iš nɛ palát tɛ tij rehát; eδé zuri prapɛ ńɛ djalɛ vet me mbretɛrešɛn, tɛ tijn, eδé iš rehát pa dalɛ luftɛ nga nońɛ anɛ ńɛ zet vjet. Nɛ ńɛ zet vjet ė siprɛ, i vate ńɛ mbret m i maδi ģiϑɛ mbrétɛret ė i kɛrkón vɛndin. Ki mbret véndinɛ s j a δa, eδé aštú zunɛ luft; si zunɛ lúftɛnɛ, lɛftuan tri vjet; pasandáj ki mbret e mundi mbretin e maδ sa zuri tɛ ģalɛ até mbretin e maδ eδé i mori vɛndin e tij, eδé mbretin e špuri nɛ palát tɛ tij eδé e kiš vɛnɛ nɛ ńɛ

konák tε mir nga tε palatit eδé i ip faineε tε mir, si mbret kε iš, eδé vij è łafosej vetε me tε kaϑe dit. Pasandáj i ϑotε mbreti djalit maδ, kε »ikε eδé ti è łafós-u sot me até mbrétinε, kε kemi zεnε sklav«. Eδé djal i maδ vate tε lafosej, è me tε váturε ne mbreti, kε kišnε zεnε, è i δa mirεditεnε, proto-fjalε, kε i ϑa, i ϑa, kε »tε ješε u si babai im, do δezúε fúřεnε mirε eδé tε tε heδε mbεrnda tε tε djegε«. I ϑot ai mbreti, kε »soj t a ka«. Eδé aštú u-łafosnε ńε tšikε, eδé iku djali è vate ne i jati ne mbreti; e pjeti mbreti è i ϑa, kε »tš i ϑe atit mbretit, kε kemi zεnε sklav?« I ϑa djali, kε »u i ϑatšε, kε ‚tε ješε si babá im, do δezúε fúřεnε tε tε djegε tε ģalε'«. I ϑa mbreti, kε »ai tš tε ϑa?« I ϑotε djali, kε »ai mε ϑa, kε ‚soj t a ka'«. Aštú nestret mbreti dεrgoi djalεn e mesm, eδé vate tε łafosej me mbretin, kε kišnε zεnε sklav, è me tε váturε mbεrnda nε konák, kε iš mbreti, pa δεnε mirεditεnε akomi i ϑa proto-fjalε, kε »u tε ješε si babá im, do tε pelekisńε me sεpatε, tε tε bεńε tsopa tsopa«. I ϑotε ai mbreti, kε »soj t a ka«. Eδé aštú iku djali è vate nek i jati. E pjeti i jati mbreti è i ϑotε, kε »tš ϑat me até mbretin?« I ϑa djali, kε »u, po kε vajta mbεrnda nε konák tε tij, as mirεditεnε nuk i δatš, po i ϑatšε, kε ‚tε ješε u si babá im, do tε pelekisńε me sεpatε è do tε bεńε tsopa tsopa'«. I ϑotε mbreti: »Po ai tš tε ϑa?« I ϑotε djali, kε »ai mε ϑa, kε ‚soj t a ka'«. Eδé aštú mbreti tε néstrεmen dεrgoi djalεn e vogεl, até, kε iš i tija tamám, eδé vate nε konák tε mbretit tjetrε eδé i δa mirεditεnε me evjenja tε maδe eδé i ϑotε atit mbretit, kε kišnε zεnε, kε »mos u-sεkεldis, se mbrétεritε aštú e kanε. Sot tε zuri babá im tij tε ģalε, eδé nestrε djali it mund tε mε zεrε mua; eδé aštú i kan kεtó púnεra. Po ti mos sεkεldisej, se u do i ϑom babait tim, tε tε lεšońε eδé tε tε lεrε mbretlékunε tεnd prap, eδé do tε jemi mik«. I ϑotε mbreti, kε »moré bir, soj t a ka«. Eδé aštú iku djal i vógεlε, kε iš tamám i tija i mbretit; è si vate ne i jati, e pjeti i jati è i ϑotε, kε »tš ϑe me mbrétinε, kε kemi zεnε?« I ϑa djali, kε »u i ϑatšε, tε mos tε sεkεldisetε, è ģedér mos tε vεrε, ‚se mbrétεrit aštú e kan, è sot tε zuri babá im tij sklav, è nestrε mund tε mε zεrε djali it mua, eδé u do i ϑom babait, tε tε lεšońε eδé mbretlékunε tεnd tε t a δurońε prapε, eδé tε jemi mik'«. I ϑa mbreti, kε »ai tš tε ϑa?« I ϑa djali, kε »ai mε ϑa, kε ‚soj t a ka'«. Si dεģoi mbreti, kε ńε fjalε u ϑa tε trevet djelmet, kε »soj t a ka«, eδé mbreti bεri adžaip tε maδ, u-mεrie, se tš do me ϑεnε kεjó fjalε, kε ńε fjalε s i ϑanε djelt, po ģiϑε-tšili fjalεn e tij, eδé tε trevet

u ða ńε dževáp. Eðé aštú u-ngre vetε mbreti nestrel eðé vate nε konák, kε kiš venε mbrétinε tjetrε, eðé i ða mirεditεnε, eðé u-pεršεndošnε, eðé ndεńi. Si ndεńi, é u-łafosnε, i ϑotε mbretit, kε kiš zεnε, kε »u nga łafi it nuku mund tε kupεtój«. I ϑotε mbreti, kε iš zεnε sklav, kε »tš łaf nuku mund tε kupεtótš?« I ϑotε mbreti, kε »u tε dεrgova tε tre djelt, eðé ģiϑε tšili tε ϑa łafin e tij, eðé ti kε tε trevet u ðe ńε dževáp; tani kεtε punε dua tε m e dεftótš, se ndriše sot tε pres kokεn tij eðé ģiϑ-sa ke tε tjer«. I ϑotε mbreti, kε iš zεnε sklav, kε »mos mε štrεngó akε šumε, se do t e dεftój«. I ϑotε mbreti, kε »u dua, tε mε dεftótš, se tš kupεtove nga kεjó pun, kε u ðe tε trevet djelmet mi ńε dževáp«. I ϑotε ai mbreti, kε iš zεnε sklav, kε »tani tšum kε mε štrεngón kakε šumε, do tε tε ϑom«. Ė i ϑa: »Djal i mað iti ištε zεnε nga farε fuřεdžiu eðé s ištε nga ti; eðé i diti ištε zεnε nga farε kasapi eðé s išt nga ti; i treti ištε tamám iti, eðé pas fjáłεvet ture u ðatš atε dževáp«. Eðé mbreti mbeti eðé mε nuku foli, po u-ngre é vate, e štrεngoi tε šókenε é i ϑa: »Tε mε dεftótš tε dréjtεnε, kε me kε i ke djelt«. I ϑot ajó, kε »me tij i kam«. I ϑotε mbreti, kε »ja mε dεftón, ja tani tε pres kókεnε«. Eðé aštú e štrεngoi šumε tε šókenε, eðé ajó i dεftoi, i ϑa, kε »kur vajte nε muharebé tε parε, djalεn e mað e kam zεnε me fuřεdžín, é kur vajte nε tε ditεn, djalεn e ditε e kam zεn me kasapin, eðé i treti ištε iti tamám; eðé tani, si tε duatš, bε m«. Me tε diģúarε mbεreti kεtó łafe, kε i doli fjała e mbretit tjetrε, kε kiš zεnε, eftis u-ngre é vate ne mbreti, é i ϑa, kε »ngro-u é ikε nε mbretlεk tεńd tε mbretεrótš, se u t a kam ðuruar, se ti je vεrtét mbret, eðé u s jam hitš ģε pεrpara tij«. Eðé aštú vate mbret i tjetrε nε punε tε tij, eðé u-bεnε mik. Si iku mbreti, u-kϑe ki eðé vate é vrau tε šókenε eðé tε di djeltε e mbεðí eðé mbajti djáłεnε e vógεlε, kε kiš tε tijnε, eðé i mori grua vájzεnε e mbretit, kε kiš zεnε sklav, eðé i mbeti mbretlεku djalit vógεlε ńera sot, é ģiϑε ditεnε řon e mbretεrón djal i vógεlε.

Anmerkungen. Die Verschiedenheit der Edelgeborenen und der Niedriggeborenen wird in einem anderen von mir aufgezeichneten Märchen ganz anders behandelt. Ein armer Bursche, der jedoch klug und beredt war (*ńε tšik i kupεtuar é dij tε łafosej*) findet eine Erbse (*ḱiḱεrε*) und phantasirt darüber, was alles aus dieser Erbse im Laufe der Jahre werden kann: bald werde er viele Tausende Pferdelasten Erbsen besitzen. Um diese reiche Ernte ins Haus bringen zu können, geht er sofort zum König und verlangt, dessen Pferde zu miethen. Der König hält ihn für einen sehr reichen Mann und will ihm seine Tochter geben. Um ihn aber auf die Probe zu stellen, lässt er ihm einen reichbesetzten Tisch vorsetzen. Das Glück hilft dem

Burschen (*kizmét i tij e ndihu*), so dass er zufällig die verschiedenen Gerichte in der richtigen Ordnung isst. Darauf befiehlt der König den Bedienten, den Burschen zu beobachten, ob er die ganze Nacht schlafe oder nicht. Das Bett wird ihm sehr schön gemacht; aber nachdem er sich gelegt hat, steht er wieder auf um zu sehen, ob er noch seine Erbse in der Tasche hat. Er findet sie nicht, und wühlt nun die ganze Nacht im Zimmer herum, bis er sie endlich gegen Morgen findet. Nach diesen Proben ist der König von seiner vornehmen Herkunft überzeugt (*dukej, sikúr iš soj mbreti*) und giebt ihm seine Tochter. Schweren Herzens führt der Bursche sie nach Hause, begegnet aber unterwegs einem Ungeheuer (*stiχi, ģarpɛr*), das ihm einen prächtigen Palast zeitweilig überlässt. Durch die Hülfe eines Bettlers, der die Räthsel des Ungeheuers löst, wird der Palast sein Eigenthum.

VI.

Katši.

Iš ńɛ katš eδé bɛnej jasiδe ė dil ė punón nɛ-pɛr fšátɛra. Vate eδé mɛ ńɛ fšat tjetrɛ ė punonej, i bɛri ńɛit ńɛ vilár šaják. Ai zot i štɛpisɛ i špuri katšit pɛr drekɛ, kɛ tɛ haj bukɛ, ńɛ vedrɛ kos; katši kiš punɛ eδé e la vedrɛn ńɛ saháţ zmbuluar; vanɛ mizatɛ eδé ranɛ nɛ kos eδé kolisn mbɛrnda. Kur vate katši ė mori kost, kɛ tɛ haj bukɛ, e ģeti plot me miza mbɛrndu; nek ató mizatɛ iš eδé ńɛ mizɛ m e maδe nga tɛ tjerat; ė si i pa katši mizat mbɛrnda nɛ kos, mori masurin eδé u ra. Mizat, si išnɛ ndésurɛ mbɛrndu, s iknɛ. Aštú i ndzoři katši nga kostɛ eδé i nɛmbɛroi; išnɛ nɛndɛδjetɛ ė nɛndɛ miza tɛ vógɛla eδé e maδja, ė u-bɛnɛ ńɛ kind. Ė si nɛmbɛroi mizatɛ katši, zuri eδé haj buk; atjé nekɛ haj, u-silois ė ϑa me mɛnde tɛ tij, kɛ »u tš ři ė bij katšlékunɛ, kɛ u jam kakɛ trim i kek, sa vrava nɛndɛδjetɛ ė nɛndɛ trima eδé ńɛ kapetán, ńɛ kind«. Eδé aštú j u-mbuš mɛndj e tij katšit, kɛ iš trim, eδé e la zanatin e katšlɛkut, kɛ kiš, eδé vate ne kulondžiu ė e porsiti, ė i bɛri ńɛ palɛ tɛ ergjɛndɛ eδé milin eδé dórɛnɛ e pálɛsɛ tɛ florimt, eδé e vuri kulundžinɛ ė e škroi me γramɛ nɛ tɛ dia ánɛtɛ e milit palɛs, eδé ϑošnɛ γrámɛtɛ, kɛ »u jam ai trimi, kɛ preva nɛndɛδjetɛ ė nɛndɛ trima eδé ńɛ kapetán, ńɛ kind«. Eδé aštú e pugoi kulundžinɛ katši eδé mori palɛn eδé iku, vate; bɛri δe ńɛ pur řoba tɛ mira, vari eδé palɛn nɛ kafɛ eδé iku, tɛ vij mɛ ńɛ kasabá, kɛ t e šinɛ duńuja, kɛ ai iš trimi. Ė n uδɛ, kɛ vij, e zuri vapa. Atjé ģeti ńɛ hje lisi eδé u-kumbis tɛ flij, sa tɛ škon vapa. Atjé nek ai vɛndi išnɛ di zet hajdút eδé atɛ vɛnd e kišnɛ zapuar, kɛ nuku škonej nońɛ ńeri andéj. Kur

dúalε hajdutε nga pili, šóḫεnε nε hje tε lisit ńε ńeri, eδé atá u-mεrien eδé ϑanε, ḱε »tšiš ńeri tε jetε ki, ḱε apofasisi eδé erδi nε kεtí vεnd eδé u-kumbis è flε?« Aštú u-nisnε hajdutε è i vanε áfεrε; kur i panε r̃óbatε, ḱε kiš véšurε, aḱε tε mira, eδé pálεnε tε florintε, ϑanε, ḱε »ki ńeri noḿí mbret do jetε«. Eδé i panε γrámεtε, ḱε kiš nε palε, è i ϑanε ńεit, ḱε dij γram, ḱε »ḱas-u ti, ḱε di γramε, eδé ši, se tš ϑon γrámεtε e atit, ḱε ka škruar nε pal«. U-ḱas ai è e pa, ḱε ϑošnε, ḱε »u jam ai trimi, ḱε preva nεndεδjetε è nεndε trima eδé ńε kapetán, ńε ḱind, me ńε tε helḱur tε palεs«. Si i pa hajduti γrámεtε, ḱε ϑošnε ató lafe, u-druaδ nga frika eδé u-kϑe špejt prapε nε šokε eδé u ϑa, ḱε »ikεni t ikim, se ki ištε aḱε trim, ḱε ka prerε ńε ḱind ńerεz me ńε tε helḱur tε palεs«. Eδé aštú iknε hajdutε. U-ngre eδé katši nga ǵumi eδé iku vate nε kasabá, è si e panε duńaja kátšinε me ǵiϑε atί saltanét, u-hap lafi, sa vate nε veš tε mbretit. Dεrgoi mbreti è i foli katšit è e pjeti è i ϑotε, ḱε »ti je ai trimi, ḱε ke prerε ńε ḱind špirt me ńε tε helḱur tε pálεsε?« I ϑotε katši, ḱε »u jam«. I ϑotε mbreti: »Po je ti, dua, tε vetš tε mε zεtš ńε lepur tε ǵal eδé tε m a sjeltš, è po e zure lépurinε tε ǵalε, do tε tε jap vajzεn è do tε tε bij δεndεr«. I ϑotε katši, ḱε »bε mε kalεn hazér, u-m eδé ńerεz tε tjerε, eδé tε vete t e zε«. Aštú i nisnε kalεn katšit eδé ńérεzitε, eδé u-nis tε vij tε zij lépurinε. Nε uδε, nekε vijnε nε mal, atjé ḱε išnε lépurat, kali, ḱε iš katši kaluar, duaj tε luau; katši, pa hipurε nε kalε kur̃ε, s mbahej dot, eδé aštú nekε lúanej kali, e hoδi katšin nga siprε, eδé ra katši mε ńε fer̃ε. Mbεrnda nε fer̃ε iš lépuri, eδé ra mbi tε katši eδé e zuri lépurinε. U foli ńérεzet, ḱε »eni, tε vemi ne mbreti, t i špiem lépurinε«; ǵiϑε tε tjérεtε, kur e panε, ḱε zuri lépurin tε ǵalε, u-mεrien. Eδé vate katši è j a špuri mbretit, eδé mbreti, kur e pa lépurin tε ǵalε, eδé ai u-mεrie; è i ϑa katšit mbreti, ḱε »me tš marifét e zure?« I ϑotε katši, ḱε »u e patš, ḱε iš lépuri nε fer̃ε, eδé kεtseva nga kali eδé e zura«. I ϑotε mbreti, ḱε »tε vetš tε mε zεtš eδé ńε zorkáδ, eδé aštú pasandáj tε tε jap vajzεn«. U-nis prap katši si δe rεpara, eδé van nε mal; atjé kali zuri lódrεnε prapε eδé e hoδi katšin nε fer̃ε. Mbεrnda nε fer̃ε, ḱε ra katši, iš zorkaδi; eδé e zuri; u foli eδé tε tjérεvet eδé e liδε eδé e muar̃ è j a špun eδé zorkaδin tε ǵal mbretit. Si j a špun, ϑa mbreti, ḱε »ki vεrtét do jetε aštú, si ka škruar nε pal«. Ai mbreti kiš ńε nisí, eδé ajó nisia kišnε ńε zet vjet, ḱε u-kišnε-ngriturε hasi, eδé s e ḳasjεn mbretin, išnε si Ǵiriti tani. U-silois mbreti eδé

ϑa, kε »ki mund kε tε bεńε zap atá ńerεz eδé tε maȓε nisin prap«. I foli katšit è i ϑotε, kε »eδé ńε pun dua nga ti akomi, tšumε kε ti je kakε i zoti, eδé ti mund t e bεtš«. I ϑotε katši: »Tš pun išt ajó? ϑuaj mε!« I ϑa mbreti: »Tε maȓtš askeȓε è tε vetš nε akε-tš nisi è tε e zapòtš eδé pastáj tε vitš, tε tε vε kurorε me vajz«. I ϑotε katši, kε »vete, po t u ϑuatš ǵiϑε askerit, kε si tε bij u, tε binε tε ǵiϑ«. I ϑotε mbreti, kε »ajó ištε pun kε bεnet«. Eδé aštú i mbloδi mbεreti askeȓε eδé i porsiti, u ϑa, kε »ju tε bεni tε ǵiϑε, si tε bεńε katši, se kuš mos tε bεńε aštú, e kam porsitur katšin, kε t i pres kókεnε«. È si u δa porsin mbreti askerit, u-nis katši me askér eδé tε vij nε nisi. Mirε, po nek ajó nisi s kiš me se tε vij, se ánεtε e detit i rúańεn vεndi. Po deti iš i ngušt; aštú eδé katši vate nε anε tε detit nga kεjò anε, eδé siloisej, se tš tε bεn; po tš tε bεn, nuku dij. Nek siloisej, doli ńε dit è bεnej sulatso. Nekε bεnej sulatso, pa kalmin, kε iš bεrε ánεsε detit plot vεndi. Si pa kelmet katši, j u-kujtua zanati, kε kiš, eδé ϑa me mεnde tε tij: »Ah! se tš kelme tε búkurε janε kεtá pεr masúr!« Eδé aštú nga zilia katši preu ńε krahε kalm eδé i mori è i špuri nε ják, kε ȓij, nε anε tε detit; è si panε askeri kátšinε, kε preu ńε krahε kalm eδé i špuri atjé, vanε ǵiϑ askeri è pren tε ǵiϑε nga ńε krahε eδé i špunε tε ǵiϑ atjé. È si vεštroi ń a di dit, i doli sevdaja katšit, eδé i mori kelmet è i hoδi nε det, pa vatur nońε ǵε nε mεnde katšit. Askeri, si panε kátšinε, kε hoδi kelmet nε det, i hoδε tε ǵiϑε, è me tε héδurε kélmetε ńεi pas ńεit, tε ǵiϑε mbenε mbi ujε eδé u-bεn si ur kεtéj è pεrtéj detin. Kur pa aštú katši, u-ngre è hipi mbi kelme eδé doli m-at-án. Aštú ǵiϑ askeri u-hoδε m-at-anε eδé e ǵenε vεndε boš; atjé, kε dúatε, s iš ńeri. Eδé aštú u-kasnε nońε sahát; áfεrε kasabasε iš kalaja; eδé ndεjnε atjé, stisnε tšadérεtε eδé ȓijεnε; po tε vijεnε tε lεftójεnε, trémbešin, eδé ȓijεn atjé, atá andéj, kεtá kεtéj; è ndεjnε ń a di muaj atjé, eδé di muaj u-lerosnε ńérεzitε eδé zunε moȓa. Katši u-ngre ńε mbrεma eδé mori ńε urε zjaȓ eδé doli mε ńε anε vétεmε eδé bεri zjaȓin eδé u-źveš, i ndzoȓi ȓóbatε è u-bε pilikuri eδé škundej moȓat nε zjaȓ. Askeri si e panε, kε e bεri zjaȓε mε ńε anε katši eδé ndzoȓi ȓobat è u-bε pilikuri eδé škundej, múaȓε eδé askeri ǵiϑε tšili vetš vetš zjaȓin eδé u-bεnε tε ǵiϑ pilikuri eδé škúndešin. Nekε škúndešin, katši kiš ndzeȓε sahatin eδé e kiš vεn mε ńε anε; vete ńε kokonε nga tε kasabás eδé i meȓ sahatin katšit eδé iku. Katši e pa kokonεn eδé mori palεn eδé e štrεngón kokonεn t e

zij t i miř sahatin; po nga vjasi katši nuku veši dot nońε řob, po mbeti pilikuri, si e kiš bεrε mεma. Asḱeri, si panε kátšinε, kε mori palεn eδé iku pilikuri, u-derδε ǵiϑ asḱeri aštú lakuriḱ, si išnε, eδé ven mbεrnda nε kasabá. Si i panε duńaja, kε hitinε kakε ńerεz lakuriḱ mbεrnda nε kasabá — ė si vanε mbεrnda nε kasabá, e hařiti katši kokonεn eδé e preu; si panε asḱeri, kε katši preu kokónεnε, zunε ė prisnε ńerεz eδė kεn eδé, tš tε ǵεńεn pεrpara, eδé u-δez lufta; katši vate, ǵeti ńε kapasε tε mbrázεtε mε ńε dukán eδé u-fut mbεrnda; eδė asḱeri lεftońεn; — vεndi si i panε kεtá tε ǵiϑε lakuriḱ, eδé prisnε ńerεz, brin eδė ϑanε, kε »kuš tε muńε, t ikεńε, se na hεngrε lakuriḱt«. Eδė aštú iknε vεndi eδé e lan kasabán eδé kalán eδė mal, se tš kišnε, eδé e zapuan lakurikεt. Si pušoi lufta, doli katši nga kapasa eδé ǵeti tε vrarε pεr jaštε nga atá, kε kišnε vrarε asḱeri, eδé e ljeu pálεnε eδé ǵiϑε kurmin e tij me ǵak eδė doli ė vate nε asḱér ė u ϑotε asḱerit, kε »ku ješt ju? kε u gřiva duńán kεtéj pošt, eδé nońε nga ju s patš«. I ϑon asḱeri, kε »δe neve u-pεrpojmε, sa mundmε, eδé ńerjatrin s e pam; tani, kε pušoi lufta, tani šomi ńerjatrin«. U ϑotε katši, kε »u i štrεngova atá, kε mbenε, sa i špura di sahát uδε, eδé akomi do i kešε štrεngúarε, sa t i vrasε tε ǵiϑε, po u-trεmbtšε nga juve, se mos u vrisu, ė nga ajó u-kϑetšε«. Ė si muař kasabán eδé kalán, i dεrguan sihariḱet mbretit, kε »e muarm kalán e nisis«. Erδi δe mbreti eδé e pa, kε e kišnε mař, eδé u-gεzua šumε eδė e mori kátšinε ė e špuri nε palát eδé la zabit tε tjerε atjé nε nisi eδé e zapoi. Si vate nε palát mbreti me katšin, j a δa vajzεn katšit eδé i vuri kurorε; ė si i vunε, kε tε flij katši me vajzεn e mbretit, vate katši eδé ra mε rεpara nε jaták; pasandáj vate eδė vajz e mbretit tε flij me kátšinε. Katši si e pa, kε i u-kas vajz e mbretit, nga frika u-δie katši. Prit vajz e mbretit, kε tε tundej katši pεr nońε punε; ė ku tε tundej, kε iš bεrε ńera nε brez? Aštú u-ngre vajza mε špejt eδė doli. Katši po bεn, sikúr flij akomi; škoi vakti, afεronej dreka; dεrgoi mbreti musikatε eδé vjolitε, kε t i bεńεnε diván δεndεrit, tε ngrihej, po katš i ziu ku tε ngrihej, kε iš aštú, si iš? Atε herε mbreti, si škoi šumε vakti, i foli vajzεs ė e pjeti; i ϑotε, kε »šumε fjeti δεndεri; tš išt kεjó pun?« I ϑotε vajza, kε »eδé u s e di; kε prεmε, kε vajta ė u-kumbitšε pranε, flij, eδé ǵiϑε natεn nuku u-tund hitš«. »A«, ϑotε mbreti, »ištε loδur nga lufta eδé nga uδa; po tε vete vetε eδé t e zǵoj«. Eδé aštú u-nis vetε mbreti eδé vate ne δεndεri, eδé musikit pεr jaštε bijnε. Vate mbreti, i vuri katšit dórεnε nε ǵoks

tɛ katšit, eδé e fɛrkonej mbreti katšin nɛ ǵoks. Pɛr ńɛ tšikɛ katši bɛri, sikúr ksafnisi nga ǵumi, eδé hapi sitɛ; e pa mbreti, kɛ u-zǵua; i foli mbreti katšit ė i ϑa: »U-zǵove?« I ϑotɛ katši, kɛ »tš do tɛ tɛ ϑom, o mbret? kɛ u kam kɛ prɛmɛ, kɛ mɛ zuri ǵumi, kɛ pɛrpikem me ńɛ ɛndɛr̄ɛ šumɛ tɛ frikɛsúatšime, kɛ kam par, eδé kam ǵiϑɛ natɛn me atɛ frik«. I ϑotɛ mbreti, kɛ »hair do tɛ jet ɛndɛr̄a jote; po ϑuaj mɛ, se tš ɛndɛr̄ ke par«. I ϑotɛ katši, kɛ »u patšɛ ńɛ ɛndɛr̄ɛ, sikúr ješɛ mɛ ńɛ kalm tɛ holɛ nɛ mes tɛ detit eδé keš hipurɛ malɛ kalmit, eδé ai kalmi, e túndɛnej era, ė herɛ pikešɛ nga kɛjó anɛ nɛ det ė herɛ nga ajó anɛ, ė ǵiϑɛ natɛn kɛtɛ frikɛ kam helkur«. I ϑotɛ mbreti, kɛ »hair tɛ jet ɛndɛr̄a jote, o bir; po tɛ ješ u, do ješɛ δier nga frika«. I ϑotɛ katši, kɛ »mos u-trɛmb, se eδé u e pɛsova atɛ pun«. Aštú u foli mbreti, eδé erδɛ hizmekárɛtɛ eδé e lájtinɛ kátšinɛ, eδé mbeti δɛndɛr mbreti me mariféi tɛ tij.

Anmerkungen. HAHN Alb. St. I 149 berichtet: »In früheren Zeiten waren Ljábowo und andere Dörfer der Riça der Sitz zahlreicher Weber und stand diese Kunst dort in hohen Ehren«. Er führt einen Poganik- (Geburtsfest-) Spruch an, worin dies Handwerk erwähnt wird: »Poganik und der Knabe werde Mann, damit wir ihn als Weber schicken (*t a dɛrgojmɛ pɛr masuri*), und er uns viel Geld bringe«. In dem Märchen bei G. MEYER Archiv f. Literaturgesch. Bd. XII S. 125 ff. (Nr. 10) gewinnt der eine von drei Brüdern durch seine Weberkunst die Tochter des Wesirs, wird aber mit dem Tode gestraft, weil er nicht der Prinzessin ein Kleid weben will. In anderen Gegenden scheint aber der Weber mit einer ähnlichen Geringschätzung betrachtet zu werden wie anderswo etwa der Schneider. Mir ist ein Lied dictirt worden, das so anfängt:

Kuš tɛ vrau, si tɛ vrau?
sos tɛ vrau ńɛ i mirɛ?
po tɛ vrau ńɛ i ndirɛ,
ńɛ katš ė ńɛ gunɛ-δirɛ.
Ńɛ brešk e ugárɛve
vrau drɛn e málevc.

Wer hat Dich getödtet, so wie er Dich getödtet hat?
Hat ein Edler Dich getödtet?
Nein, Dich hat ein Beschmutzter getödtet,
ein Weber, mit Ziegen-Mantel [1]).
Eine Schildkröte des Brachackers
hat den Hirsch der Berge getödtet.

Ausserdem habe ich ein Spottgedicht aufgezeichnet, das zum Theil unklar und aus auch anderswo vorkommenden Versen zusammengesetzt ist, dessen

1) Vornehmer ist Wolle.

Inhalt aber offenbar darin besteht, dass der Weber seine Frau im Treuebruch mit dem Müller ertappt. Darauf heisst es:

Tš e deše, Lele, belanε?
Se vrau katši miłonanε.
Miłonai na ngriti gur̄ε,
po katši Ḱεn-kiš mε bur̄ε,
e goditi me masur̄ε.
Tε ϑom trimεrin e katšit,
ḱε doli nga vεr e matšit.

Wesshalb wolltest Du das Unglück, Lele?
Denn der Weber tödtete den Müller.
Der Müller erhob einen Stein,
aber der Weber war tapferer,
er schlug ihn mit der Weberspule[1]).
Ich erzähle Dir den Heldenmuth des Webers,
er floh durch das Loch der Katze.

VII.

Kuš bεn tε mirε, ǵεn tε kek.

Iš ńε ńeri punεtuar, punonej me ḱe; ńε dit vate ė kεrkonej ḱet; atjé, ḱε vij, ǵeti ńε lis, ḱε i kišnε vεnε` zjar̄, ė diǵej. Mbi lis iš ńε ǵarpεr; ngaha škon ki, i ſoli ǵárpεri ńeriut ė i ϑolε, ḱε »amán, eja, špεtó mε, ė tε jap, tš tε duatš«. Vate ńeriu atjé ė i ϑolε, ḱε »ngaha do tε špεtój? ngaha tε tε mar̄? ḱε biϑ e lisit diǵet; ngaha tε ḱepem u?« I ϑolε ǵárpεri, ḱε »vεrε ńε dru kεtú nε degε, eδé u χisem pas druritε«. Eδé aštú i vuri drunε ńeriu, eδé u-χis ǵárpεri, ė me tε χisurε, ḱε vate nε krahε tε ńeriut, vate ǵárpεri eδé j u-tiliks ńeriut nε grikε eδé kϑeu kókεnε t i haj proto sinε eδé t e mbit. I ϑolε ńeriu, ḱε »amán, u tε špεtova nga zjar̄i, eδé ti tε mε hatš eδé tε mε mbitš mua!« I ϑolε ǵárpεri, ḱε »haka aštú išt; tšumε ḱε ti mε špεtove, u tε tε ha«. I ϑolε ńeriu, ḱε »vemi tε ǵikónemi, ė po ḱε ištε haka aštú, ha mε«. I ϑolε ǵárpεri, ḱε »ku do ǵikónemi?« I ϑolε ńeriu, ḱε »tšilε tε ǵimε rεpara«. Ė si van ύδεsε, ǵenε ńε kal tε lig pεr ngorδεl, e kiš lεšuar i zoti, se mε punε s i bεn dot, eδé atε ditε kiš váturε me lεkurεdžinε ė i dεſtoi kálεnε pεr lεkúr. Ė si van atá ne kali, i ϑolε ńeriu kalit, ḱε »ti, kalε, nere duam, tε na ǵikótš ńε tε drejt«. U ϑolε

1) »Kann man einen Mann damit tödten?« (Commentar meines Gewährsmannes.)

kali: »Θój-mε-ni«. I θolε ńeriu, kε »ki ǵárpεri, kε ištε mbi mua eδé mε ka zεnε nε grikε, tε mε mbińε, eδé vεštrón tε mε hańε sin, ki iš mbi ńε lis, eδé lisi diǵej, eδé u škońε ė veńε nε punε time; mε foli ǵárpεri ė mε θa, kε ,amán, eja, tε mε špεtótš nga zjar̄i, mos tε diǵem, ė tε tε jap, tš tε duatš', eδé u vajta δe e špεtova, eδé ǵε s i kεrkova; tani ki do tε mε hajε; θuaj δe ti, tšiš ištε e drejta?« I θolε kali, kε »e drejta ištε, tε tε haj ǵárpεri tij, se ju ńérεzitε jeni tε pa-razí, kε s bέneni razi kur̄. U ne i zoti im punova triδjetε vjet, sa u-bεtšε nε kεtέ hal, kε mε šini; eδé tani mε lεšoi kεtú, kε s ǵij hitš ǵε tε ha; le δe atέ, kε s ǵij tε há, po sot soli lεkurεdžinε, ė mε pa, ė bεri pazár lεkúrεnε tε m a šes, eδé nestrε vjen lεkurdžiu ė mε rjep lεkurεn; eδé andáj ištε haka, tε tε hajε ǵárpεri«. I θolε ǵárpεri ńeriut, kε »še tani, kε ištε haka, tε tε ha?« I θolε ńeriu, kε »ki ka inatin e tij, andáj θolε aštú; po tε vemi δe ǵekεt tε ǵikónemi«. É aštú vanε ǵekεt tε ǵikónešin; ngaha vijnε, ǵenε ńε ka tε vjetrε, po i šεndóš. É si e pa ńeriu kanε, kε iš i šεndóš eδé mbεrnda mε ńε tšair, kε iš bari ńera nε glu, eδé kulótεnej kau, i θol ńeriu ǵárpεrit, kε »vemi ne kau, tε ǵikónemi«, ė si vanε ne kau, i θolε ńeriu kaut, kε »tε na ǵikótš ńε tε drejt«. I θolε kau, kε »θój-mε-ni, tε ǵikój«. I θolε ńeriu, kε »ki ǵárpεri, kε e še kεtú, eδé vεštrón tε mε hańε, ki iš mbi ńε lis, eδé lisi diǵej, eδé ki iš hazέr, kε tε diǵej; mε foli mua, eδé vajta, e špεtova; tani ki fštron tε mε hajε«. I θolε kau, kε »e drejta ištε, kε tε tε haj; se ju ńérεzitε s keni sabrε me vétεhe; jeni θeria nε tε tjera kafš. U zotit tim i kam punúarε ńε zet vjet, kε helńε parméndεnε eδé tšańε δe me krahε, eδé tani, kε s mundem mε, mε lεšoi kεtú ne ki tšairi, tε mahem, ė tε mε šes; eδé dje soli kasápinε ė mε bεnej pazár, kε tε mε šes, ė tε mε θerin ė tε mε han, ė tε hajε eδé i zoti im miš nga u, kε i kam punuar ńε zet vjet, ė i kam ritur djelt me buk; tani išt e drejta, tε tε hajε ǵárpεri«. I θolε ǵarpεri ńeriut, kε »e še, kε aštú ištε haka, kε tε tε ha?« Eδé ndεjti kokεn ǵárpεri, t i ndzir̄ sin. I θolε ńeriu, kε »mos mε ha; tε ǵimε eδé ńε tjetrε akomi, ė tε ǵikónemi«. Aštú e la ǵárpεri, kε tε ǵεjnε eδé ńε tjetrε, kε t i ǵikón, po jo ńeri, ńε nga káfšεtε e tjera. Nekε vijnε, kε tε ǵεńεn tjetrε kafšε, ǵenε δérpεlεn. Θolε ńeriu δérpεlεs, kε »neve tij do tε tε vεmε plakε, tε na ǵikótš ńε tε drejt«. U θolε δérpεla, kε »θój-mε-ni, t u ǵikój«. I θolε ńeriu, kε »ki ǵárpεri iš mbi ńε lis, kε diǵej, eδé iš hazέr ǵárpεri, kε tε diǵej; eδé mε foli mua ė mε θa ,amán, špεtó mε, ė tε jap, tš tε

duatš', eδé u vajta, e špɛtova eδé ǵɛ s i kɛrkova, eδé ki, le ǵɛ, kɛ s mɛ δa, eδé s i dua, po tani fɛštrón tɛ mɛ haj«. Eδé i taksi δérpɛlɛsɛ ńeriu pesɛ pula. Ė si diǵoi δérpɛla láfetɛ, kɛ i ϑa ńeriu, eδé púlatɛ, ḱ i taksi, i ϑotɛ ǵárpɛrit eδé ńeriut δérpɛla, kɛ »u giϑɛ kóhɛnɛ time plekɛsira kam bɛrɛ eδé duńá kam ǵikuar, po kɛlé ǵikin tuaj, s e bij dot«. I ϑon atá, kɛ »pse s e bɛn dot?« Θotɛ δérpɛla, kɛ »u kɛlé, kɛ ϑoni, kɛ tɛ hipɛńɛ ǵárpɛri mbi lis, nuk e besój; tani vemi mɛ ńɛ lis, ė tɛ hipɛńɛ ǵárpɛri mbi lis, eδé pastáj t e zdriǵɛš ti, si e zdriǵe; eδé alé herɛ t u bij ǵikin«. Eδé aštú vanɛ mɛ ńɛ lis, ė u-zdriǵ ǵárpɛri nga ńeriu eδé u-ḱep mbi lis. Si u-ḱep ǵárpɛri mbi lis, ńeriu e prit, kɛ t e zdriǵ prapɛ nga lisi, kɛ tɛ ši δérpɛla ė t u bɛn ǵikin; i ϑotɛ δérpɛla ńeriut, kɛ »š pret, kɛ r̄i ati? a tɛ t a hipɛńɛ prapɛ ǵárpɛri nɛ dzerk ė tɛ tilikset, si iš tiliksur?« I ϑotɛ ńeriu: »Po tš tɛ bij?« I ϑotɛ δérpɛla, kɛ »lɛšó-u ė ik tɛ katra, ė ǵárpɛri s t a har̄in dot«. Alé herɛ u-kujtua ńeriu eδé iku, i vate eδé δérpɛla pas, t i ip púlatɛ. Ė si u-afɛrúanɛ áfɛrɛ fšatit, i ϑotɛ δérpɛla ńeriut, kɛ »ikɛ ė sjel mɛ pulat, eδé u kɛtú tɛ pres«. Vate ńeriu nɛ štɛpi tɛ tij, i ϑotɛ tɛ šoḱes, kɛ »zɛ mɛ pesɛ pula«. I ϑotɛ šoḱja, kɛ »tš i do pulat?« I ϑot ai, kɛ »j a kam táksurɛ δérpɛlɛs, se kɛštú kɛštú me ńɛ ǵarpɛr, eδé δérpɛla mɛ špɛtoi«. I ϑotɛ e šoḱja, kɛ »nuku mer̄ langórinɛ t i lɛšótš δérpɛlɛs, t e zɛrɛ, ė t i mar̄tš lɛkurɛn, se lɛkura e δérpɛlɛsɛ ka di zet groš«. Eδé aštú e kandisi bur̄ɛn, eδé andis tɛ mir̄ púlatɛ, t i špij δérpɛlɛsɛ, mori langorin, eδé e vuri nɛ ϑes ė e mori nɛ krahɛ ė e špuri ne δérpɛla. I ϑotɛ δérpɛlɛs, kɛ »eja t i mar̄tš pulat mbɛrnda nɛ ϑes, se po i lɛšova, s i zɛ dot«. Po δérpɛla e zǵúarɛ, si δérpɛlɛ kɛ iš, i ϑa ńeriut, kɛ »lɛšó i ti púlatɛ, tɛ dalnɛ, pa nuku mɛ špɛtójn mua«. Aštú zgliδi ϑesin ńeriu, eδé i hapi grikɛn ϑesit, tɛ dil pulat; δérpɛla iš bɛrɛ hazɛr, kɛ me tɛ dalɛ pulat, ė t i zij; po kur še, kɛ andis pɛr pula, kɛ prit tɛ dilɛ nga ϑesi, doli langori, eδé e štroi pɛrpara kapso-δérpɛlɛn ė ati ė kɛtú t e kiš; har̄iti δérpɛla ė u-fut mɛ ńɛ pil, kɛ iš i mbilurɛ šumɛ me fer̄ɛ, ė s hinej dot langori, eδé aštú špɛtoi. Pastáj vate δérpɛla mɛ ńɛ šeš nɛ mes tɛ pilit eδé púϑɛnej kémbɛtɛ e saj eδé ϑoš: »Tš mɛ lipsej mua, kɛmbɛzó, plekɛsia nɛ ńerɛz? Eδé aštú ištɛ, kɛ kuš bɛn tɛ mirɛ, ǵɛn tɛ keḱ«.

Anmerkungen. Vgl. REINHOLD Wortsamml. S. 37: *kuš bɛn tɛ mirɛ, tšon tɛ ligɛ*, HAHN Alb. St. Texte S. 152, 22: *kuš bɛn mirɛ, ǵɛn kejḰ*, MITKOS 26, 353: *i miri tɛ mirɛ s ka* »ὁ καλὸς καλὸ δὲν ἔχει«; 26, 354: *mos*

bεn tε mirε, tε mos hüš ndε kolás »thue nicht das Gute, damit Du nicht in die Hölle kommst«. — Die Schlange auf dem brennenden Baum begegnet uns auch bei Jarník, Zur alb. Spr. S. 15, ist aber dort eine von den in den albanesischen Märchen häufigen dankbaren Schlangen.

VIII.

Kartε pεr n airét.

Iš ńε ńeri fukará, po ai iš ǵatuar eδé r̄onej me ǵa. Erδi vakti, u-martua eδé bεri ńε djal; si bεri atέ djálinε, vdiḱ ǵatori, e la djálεnε tε vógεlε. E jem e djalit mbeti me atέ djal vétεmε, eδé ndεńi, e riti djalεn. U-bε, vate djali pesε-mbε-δjet vjetš eδé vij nε skolua. E šáńεnε djelt e tjerε, si fukará kε iš eδé i pa-ńeri, é i ϑošnε djeltε bašto. Ńε ditε e šájtinε šumε djelt e tjerε, eδé vate nε štεpi tε tij ne e jema duke klar djali. I ϑot e jεma, kε »tš ke, bir, kε klan?« I ϑotε djali, kε »tš do kem? mua mε šajεn tε ǵiϑε djeltε eδé mε ϑon bašto; tani dua tε mε ϑuatš, se kam babá, apo bašto jam«. I ϑot e jema, kε »tani babá nuku ke, se babá it ka vdekur eδé tij tε la tε vogεl«. I ϑotε djali, kε »babá im tš zanát bεnej?« I ϑotε plaka, kε »tš e do ti zanatin e babait? se ai zanát, kε kiš babá it, s bεn prokopi kur̄«. I ϑotε djali, kε »u dua, tε mε dεftótš, se š zanát bεnej, eδé ja mε ϑua, se tš zanát kiš babai im, ja se u do t ikij, se kεtú s mund tε r̄i nga fjalεt e šókεvet«. Si e pa plaka, kε u-štrεngua djali, i dεftoi, i ϑa, kε »babá it iš ǵatuar, po nońε hair nuku bεri«. I ϑotε djali, kε »dufékinε, kε vij pεr ǵa, ku e ka?« Aštú j a dεftoi plaka; iš skurjasur dufeki é iš bεrε si nońε palomašá, e mori δe djali é i kεr̄oi skúrεnε eδé e lau é e mori é vate pεr ǵa; eδé zuri zanatin e babait eδé u-mεsua ǵatuar m i mirε nga babai i tij, eδé ǵaja i dil mε mirε, eδé r̄onej mirε me ǵa. Ńε ditε si kiš váturε pεr ǵa, u-mεrgua šumε nga vεndi. Atjé vate mε ńε pil, kε tε ǵεnej ǵa; atjé mbεrndu nε pil, še mbi ńε lis katrε kεmbε miš vartur. Kur i pa, u-mεrie; ϑa me mεnde tε tij, kε »tš e ka sjetε kεtá miš eδé e ka vartur kεtú?» Eδé aštú hipi mbi lis eδé vate atjé, nek iš várturε mištε, eδé zuri mištε me dorε, kε t e mir̄. Me tε ngarε mištε me dorε, eδé u-ńǵal ńε grua. Kur e pa ki, u-trεmb, po grúaja i foli é i ϑa, kε »tš je ti?« I ϑot ai, kε »u ńeri jam, po ti tš je?« Θotε grúaja: »Šukur zotit, kε kam δjetε vjet pa parε ńeri me si, é patšε sot«. I ϑotε djali, kε »tšiš je ti?« I ϑoi ajó, kε »u jam e búkurε e δeut, eδé mε ka mar̄ε ńε džin aráp, eδé

vjen kɛtú kaϑe natɛ eδé mɛ nget, è ńǵalem, eδé mɛ mban tɛ ǵalɛ ǵiϑɛ nátɛnɛ, eδé nɛ sabá mɛ bɛn katrɛ tsopa, si e pe, eδé mɛ var kɛtú eδé ikɛu, eδé prap mbrémanet vjen; è kɛtá tɛ r̄úarɛ kam kɛtó δjetɛ vjet kɛ bij«. I ϑotɛ djali, kɛ »tš do, tɛ tɛ bij u, tani kɛ tɛ ǵeta?« I ϑot ajó, kɛ »t ikim è tɛ vemi nɛ štɛpi tɛnde, eδé u kam zanát, kɛ tɛ r̄ojm mir«. Aštú e mori djali, eδé iknɛ. Me tɛ zdriǵur djali nga lisi, nɛ biϑɛ tɛ lisit ǵeti di gurɛ dževair; i mori atá gúrɛtɛ djali eδé asáj s i ϑa, kɛ »u ǵeta kɛtá gurɛt«. Eδé djali nuk i ńij, se š gurɛ išn atá, po si i pa tɛ búkurɛ, è nga ajó i mori. Ė si mori, iknɛ è vanɛ nɛ štɛpi tɛ djalit ne plaka. Si vanɛ nɛ štɛpi, gúrɛtɛ djali i la mɛ ńɛ brimɛ tɛ štɛpisɛ pɛr jaštɛ štɛpis eδé špuri ǵan, kɛ kiš vrarɛ, eδé bɛn fai è hɛngɛr. Atɛ́ dit kiš vdékurɛ mbreti nek ajó kasabá eδé mbrémanet foli telali, kɛ »nga di sahát natɛ è tutje foli mos tɛ jet δezur nɛ tɛ ǵiϑɛ kasabá«; eδé kiš vɛnɛ djal i mbretit ńerɛz mɛ ńɛ vɛnd, kɛ dukej ǵiϑɛ kasabaja, è ku tɛ šijnɛ feks, t i ipnɛ habér djalit mbretit, eδé t e prit atɛ́, kɛ kiš feks. Ė si ndjeu djali telalin, kɛ foli, hɛngɛr buk, eδé i šoi fotit, eδé u-kumbisnɛ è flijnɛ. Po gúrɛtɛ s i dij djali, kɛ atá féksjɛnɛ. Atá kɛ rúajnɛ, vɛštrojnɛ andéj, kɛ išnɛ: ǵiϑɛ kasabaja pisɛ, eδé štɛpija e ǵatorit kiš feks. U foli mbreti ature, kɛ rúajnɛ, mɛ sabá è i pjeti, se panɛ feks ǵakuni apo jo; eδé atá i ϑanɛ, kɛ »ǵakuni nɛ tɛ ǵiϑɛ kasabá feks nuku pam, vetšɛm se nɛ štɛpi tɛ djalit ǵatorit«. Dɛrgoi djal i mbretit è i foli djalit ǵatorit è e pjeti, i ϑa, kɛ »ti s e ndjeve telalin prɛmɛ, kɛ kešɛ vɛnɛ u?« I ϑotɛ djal i ǵatorit, kɛ »e ndjeva«. I ϑotɛ djal i mbretit, kɛ »kur e ndjeve, tšiš dole nga fjala ime eδé mbańe feks ǵiϑɛ natɛn?« I ϑotɛ djal i ǵatorit, kɛ »u ndjeva, kɛ ϑoš telali, kɛ »tɛ šúhɛnɛ féksɛtɛ nɛ di sahát tɛ nátɛsɛ«, eδé u e šova kɛ nɛ ńɛ, se u e šuaj nga hera feksin, se jam fukará, è s mɛ jep dor, kɛ tɛ e mbaj ǵiϑɛ natɛn δezur; po tɛ mɛ japš rusát eδé sot, è prɛmɛ tɛ ruaj, se kɛjó punɛ do jetɛ, kɛ m a bɛri noúɛ tjetɛr ńerí pɛr inát, se u feks nuku keš«. Aštú i δa rusát mbreti pɛr tjétɛrɛnɛ mbrɛma, kɛ tɛ šij, se tšiš iš puna; eδé iku djali, vate nɛ štɛpi. E pjeti e bukur e δenl djálɛnɛ è i ϑotɛ: »Tš tɛ ϑa mbɛreti, kɛ tɛ kɛrkoi?« I ϑotɛ djali, kɛ »prɛmɛ dikuš erδi pɛr jaštɛ štɛpisɛ eδé kiš vɛnɛ feks pɛr inát, maksús kɛ tɛ mɛ prit mua mbreti«. I ϑot ajó, kɛ »mos ke lɛnɛ ǵɛ pɛr jaštɛ prɛmɛ?« I ϑotɛ djali, kɛ »u prɛmɛ latšɛ ń a di gurɛ, kɛ ǵeta nɛ biϑɛ tɛ lisit, kɛ tɛ ǵeta tij«. I ϑot ajó, kɛ »hajde sjel i, t i šomi, se š gur jan atá«. Vate djali, i mori è j a špuri. Ajó po k i pa, e

kupɛtoi, kɛ atá feksjɛn. I ϑolɛ djalit, kɛ »le t i vɛmɛ nɛ karselɛ kɛtá gúrɛtɛ eδé prɛmɛ rúajmɛ è tɛ šomi, se tšiš do jet ajó pun, kɛ feks«. Eδé aštú i vunɛ gúrɛtɛ nɛ karsél eδé dual è rúańɛn natɛn: s panɛ ǵɛ. Vɛštrojnɛ ńérɛzitɛ, kɛ kiš vɛnɛ mbreti: s pan feks as atá. Mɛ sabá u foli mbreti ature, kɛ kiš vɛnɛ, è rúańɛn, è i pjeti; i ϑanɛ, kɛ »s pamɛ feks ǵakuni, as te djal i ǵatorit as ǵekɛt«. Aštú dɛrgoi mbɛreti è i foli djalit ǵatorit è e pjeti. I ϑolɛ djali, kɛ »u sonde rova ǵiϑɛ natɛn eδé ǵɛ s patš«. I ϑolɛ mbreti, kɛ »ti ϑua r̃er, se prɛmɛ s e keše δézurɛ folinɛ eδé ńɛ natɛz e keše δezur«. I ϑolɛ djali, kɛ »as prɛmɛ as ńɛ natɛz e kešɛ δezur; po tɛ mɛ lɛtš eδé sonde akomi, tɛ šo, se tšiš ištɛ ajó pun«. Eδé mbreti e la eδé atɛ́ dit. Vate nɛ štɛpí djali è r̃ij sɛkɛldisur; i ϑolɛ e bukur e δeut, kɛ »tš ke, kɛ r̃i sɛkɛldisurɛ?« I ϑolɛ djali, kɛ »tš do kem? kɛ atɛ́ ńeri, kɛ na δezi feksin ńɛ natɛz, s e ǵimɛ dot, eδé mbreti e mer̃ pɛr tɛ r̃ejm atɛ́ laf, ϑolɛ, kɛ e kešɛm δezur vet feksin«. I ϑol ajó, kɛ »feksi iš nga gurɛt, kɛ keše lɛnɛ pɛr jaštɛ, po po j a dɛftove mbretit atá gurɛ, do pɛsótš šum púnɛra«. I ϑol ai, kɛ »u tɛ špɛtój nga kɛjó punɛ ńɛ herɛ, tɛ mos tɛ mɛ presɛ mbɛreti, è tɛ bɛnem eléfteros, eδé pastáj si tɛ bɛnet, le tɛ bɛnet«. I ϑol ajó: »Tšum kɛ do aštú, na è vɛr i prap nɛ vɛnd, kɛ i keše, gúrɛtɛ, eδe nestrɛ šper j a mbretit eδé ϑuaj, kɛ »kɛtá gurɛ mɛ kišnɛ vɛnɛ, eδé kɛtá féksjɛnɛ«, è mos i dɛftón, kɛ i ke ǵetur vet gúrɛtɛ«. Aštú djali i vuri prapɛ gúrɛtɛ nɛ vɛnd, kɛ i kiš pɛrpara, eδé féksjɛnɛ; e panɛ féksinɛ atá, kɛ rúańɛn, eδé ran nɛ sabá è i ϑanɛ mbretit, kɛ »djal i ǵatorit kiš prapɛ sonde feks«. Dɛrgoi mbreti è i foli prapɛ, vate djali, mori δe gúrɛtɛ, è t j a špij mbretit. Nɛ škalɛ, kɛ kepej, tɛ vij mbɛrnda ne mbreti, ǵeti vezirin, eδé veziri j a pa gúrɛtɛ djalit eδé i ńohu, se š vɛleńɛn, eδé i ϑa djalit, kɛ »atá gurɛ mos j a špie mbretit, se δe nɛ špɛtófš kɛtɛ́ herɛ, do pɛsótš púnɛra mɛ tɛ mbɛδá; po a-m i mua gúrɛtɛ, eδé tɛ tɛ špɛtój nga mbreti, mos tɛ tɛ presɛ, eδé tɛ tɛ jap eδé ńɛ milɛ lira«. I ϑolɛ djali, kɛ »u do j a jap mbretit, è si tɛ pɛsój, le tɛ pɛsój«. Eδé aštú djali vate è j a špuri mbretit. Po kɛ vate mbɛrnda, i ϑolɛ mbreti, kɛ »prapɛ δeze feks prɛmɛ?« I ϑolɛ djali, kɛ »nuku δeza, po mɛ kišnɛ vɛnɛ kɛtá gúrɛtɛ mɛ ńɛ brimɛ tɛ štɛpisɛ pɛr jaštɛ, eδé kɛtá féksńɛnɛ«. I foli mbreti vezirit eδé e pjeti è i ϑa, kɛ »i ńe ti kɛtá gurɛ, se š gurɛ jan?« I ϑolɛ veziri, kɛ »i ńo, eδé atá gurɛ s i kiš as babá it, as nońɛ mbret tjetrɛ i ka«. Aštú mbreti i δa djalit bakšišin eδé mbajti gúrɛtɛ, eδé iku djali, eδé bɛnej prap zanatin e tij djali, vij pɛr ǵa. Veziri nga

inati, kε s j a ða gúrεlε djali atit, po j a špuri mbretit, siloisej, se tš sebép t i ģεn djalit, kε t e humb. I ϑotε ńε ditε mbretit veziri, kε »ai djal i ģatorit, kε tε soli atá tε di gúrεlε, mund tε tε sjelε šumε gur nga kεtá, sa tε bεtš ńε palát; eðé t e mar̄tš eðé t e štrεngótš, eðé tε t i sjel, è po s t i soli, t i pretš kokεn«. Mbεreti, si djalε kε iš akomi, vij me nasihát tε vezirit, eðé aštú dεrgoi è i foli djalit ģatorit è i ϑotε, kε »nga ti dua, tε mε ģεtš nga kεtá gurε, sa tε bij ńε palát«. I ϑotε djali, kε »u ku do i ģij atá gurε, atá s jan koláj«. I ϑotε mbreti, kε »ti e di até punε, janε koláj a s janε; u i dua nga ti kεtá gurε, sa tε bij palatin, eðé tε jap mudét ńera nestrε, tε siloisetš è tε mε sjeltš dževáp; se ja do mε sjeltš gúrεlε, ja do tε tε pres kokεn, ńε nga tε dia do bεnet; tani silois eðé nestrε tε mε japtš dževáp«. Aštú iku djali eðé vate nε štεpí duke klarε. I ϑotε e bukur e ðeut, kε »tš ke, kε sεkεldisej eðé klan?« I ϑot ai, kε »tš do kem? mbreti kεrkón gurε si atá tε di, kε i špura, sa tε bεńε ńε palát; tani ģεnden atá gurε, kε t j a špie? nuku ģεnden, eðé do mos do do tε mε presε«. I ϑot ajó, kε »u tε ϑatš kε rεpara, kε atá gurε do na ndzér̄εnε punε, po tani mos u-sεkεldis, eðé nestrε .etsε è ϑuaj mbretit: ,Até punε do t e bij, eðé gúrεlε do vete t i ģij, po ti tε bεtš hazér ustalárεlε eðé muškat, kε t i mbajnε è t i sjelnε'«. Eðé aštú vate djali è i ϑa mbεretit fjálεlε, kε i ϑa ajó, eðé mbreti bεri hazér ustalárεlε eðé muškat, è tjétrεnε dit t i špij djali, nekε išnε gurε nga atá tε mir. È si vate djali nε štεpí tε tij, i ϑotε asáj, kε »i ϑatš mbretit, si mε ϑe, eðé mbreti u-bε hazér; tani u ku do i ģij atá gur è ku t i špie?« Aštú mori ajó ńε kusi, e vuri rεpara vétεhesε ðe i ϑa djalit, kε »bjer mε ńε batsε nε mes tε sivet, sa forε kε ke«. I ra djali, po i ra kadale; i ϑot ajó, kε »tε ϑatšε, tε bietš me sa for, kε tε ketš, mos mε kursé«. Eðé aštú i ra prapε djali, eðé j u-nisnε lotε asáj, sa e špuri kusinε ńera nε mes me lot, ðe i ϑa djalit, kε »mer̄ kεté kusinε me lot eðé ikε prapa malit è tε lugεtš gurε me kεtá lot e mi, po tε bεtš esáp, kε tε lakš barabár, sa tε bεnet palati«. Aštú vate djali eðé lagu gúrεlε me lot e tε búkurεs ðeut, eðé u-bεn tε ģiϑ gur dževair, sa kε lagu. E dεrgoi mbεreti eðé i mbajti, eðé bεri palátinε, eðé išnε barabár sa pεr palát, as tepεrúanε mε gurε as u-lipsεn. È si bεri mbεreti palatin me gur dževair, i ða djalit prap bakšišin, eðé r̄onej mirε eðé djali, eðé vij ģiϑεńé pεr ģa. Ńε ditε goditi è vrau ńε ris, è e ropi è i mori lεkúrεnε eðé vate nε štεpí eðé i ϑa tε búkurεsε ðeut, kε »kεté

lekuren do t j a špie mbretit, te fálete«. Se djali kiš zene mikesi me mbretin, hin è dil eléftera ne mbreti. È si i ϑa atė ʄjale te búkurese ðeut, i ϑot ajó, ke »mos j a špie keté lekúre mbretit, se do na ndzer̄tš pune prap«. Θot ai, ke »u do j a špie, è si te benet, le te benet«. I ϑot ajó: »Tšum ke do ti aštú, šper j a«. E mori djali lekuren è j a špij mbretit; ǵeti prap vezirin perpara. I ϑote veziri djalit: »Tš išt ajó lekure?« I ϑote djali, ke »lekúr išt, eðé do j a špie mbretit«. I ϑote veziri, ke »tš e do mbreti até lekúr?« I ϑote djali: »Te falet«. I ϑa veziri: »Nuku m a jep mua, è te te jap, sa te duatš«. I ϑote djali, ke »s t a jap, se do j a špie mbretit«. »E! hajde«, i ϑa veziri, »pa do e ǵetš até, ke kerkón«. È aštú iku djali è vate, j a špuri lekúrene mbretit eðé i ϑa: »Na keté lekúrene, se kejó ište e mire per te falur«. E mori ðe mbreti, i ða eðé bakšišin djalit, eðé iku. Si škuan tsa kohe, i ϑote veziri mbretit, ke »mire štepite i bere ǵiϑe te dževairta, ke me tjetre mbret nuk i ka, po te beńe eðé te štrúarite e ture ǵiϑe me nga ketó lekure, ke ke zoterote, ke falej«. I ϑote mbreti, ke »ku ǵenden kake lekure, sa te štronen te ǵiϑa hodat e palatit? Ketú me zi u-ǵend ńe lekúr sa per te falur«. I ϑote veziri, ke »štrengó djalen e ǵatorit, eðé ai i ǵen«. Aštú mbreti dergoi è i foli djalit ǵatorit è i ϑot, ke »dua te me sjeltš nga ketó lekúrete, sa te štroj ǵiϑe palatin«. I ϑote djali, ke »u kam kake vjet, ke vete dite per dit per ǵa, eðé nga ki soj špezer s kam ǵetur vetšm se até, ke te sola tij«. I ϑote mbreti, ke »ajó pune ište jotja; tšiš do betš ti, ben; u i dua do mos do ketó lekúr; ńera nestre ja me sjel dževáp, ke do m i sjeltš, ja se te pres koken«. Aštú vate djali prape ne štepi i sekeldisure; i ϑote e bukur e ðeut, ke »tš ke, ke r̄i sekeldisure?« I ϑot ai: »Tš do kem? ke mbreti me kerkón lekure nga te risit, sa te štrońe ǵiϑe hodat e palatit; tani u ató ku te ǵij? Kam kake kohe ǵatuar eðé ńe ǵeta«. I ϑot ajó, ke »u te ϑatše ke perpara, ke ‚mos j a špere mbretit atė', se do te dil pun; eðé kejó pune do bénete, po do te dalne púnera te tjera me te mbeðá; eðé te vetš nestre è t i ϑuatš mbretit, te beńe hazér ńe zet bar̄e vere nga tri vjetš, eðé ńe zet muška, ke t i ngarkońe, eðé t i mar̄tš è te vetš ne ake-tš krua è te mblitš krúane è te mbušeš máǵete e kroit me ver, eðé aštú do vine riserite te pine uje, eðé do pine vere è do dehen, eðé t i zetš è t i ϑertš te ǵiϑ«. Eðé aštú beri djali, si i ϑa ajó; vate, i ϑa mbretit: »Te me ngarkótš ńe zet bar̄e vere te vjetre, eðé nestre te vete è te t i sjel«. Aštú i beri hazér mbreti vérene, eðé

mùškatɛ i ngarkoi, vate ðe djali, i mori eðé i ϑa mbretit, kɛ »nestrɛ kɛ menati tɛ mɛ dɛrgótš ńɛ zet kasapɛ nɛ akɛ-tš vɛnd, eðé u vete è i ģij è t i mař, tɛ rjepɛn risɛrit, è tɛ tɛ sjelm lɛkúrɛtɛ«. Aštú i la fjalɛ mbretit djali, eðé iku, mori muškat ngarkuar me ver eðé i špuri ne kroi, i škarkoi eðé i holki muškat mɛrguar nga kroi eðé i la atjé; eðé ai vate nɛ krua eðé mbili kruan eðé mbuši majet e kroit me ver eðé vet u-fše. Vanɛ risɛrit eðé pitin verɛ eðé u-dɛjnɛ, eðé tsa ngorðɛ vetɛ nga tɛ dírɛtɛ, tsa i vrau ai. Nestret vate, mori kasapɛt, eðé i ropnɛ, j a špunɛ mbretit, barabár sa tɛ štron ģiϑ hodat; eðé prapɛ mbreti i ða bakšišin djalit, eðé vate nɛ štɛpi tɛ tij. Veziri si e pa, kɛ djálɛnɛ s mund t e húmbɛnej me nońɛ marifét, i ϑotɛ mbretit veziri, kɛ »ti i bɛre ģiϑɛ kɛtó púnɛra, kɛ s i ka bɛrɛ nońɛ mbret nɛ duńá, eðé palát tɛ dževairtɛ bɛre eðé me lɛkurɛ tɛ risɛret e štrove, po tani ńɛ punɛ tɛ lipsetɛ akomi, è po bɛre dot eðé atɛ punɛ, atɛ herɛ do jetš m i penésuri ģiϑɛ duńás eðé i ģiϑ mbretɛrivet«. I ϑotɛ mbreti, kɛ »ϑuaj mɛ eðé atɛ, se tšiš lipset akomi«. I ϑotɛ veziri, kɛ »mirɛ, ti i bɛre ģiϑɛ kɛtó ģɛra pa váturɛ di vjet akomi babait vdékurɛ, po t i dɛrgońe eðé babait ńɛ kartɛ, kɛ tɛ gɛzonej ðe ai nga púnɛrat, kɛ bɛre ti«. I ϑotɛ djal i mbretit, kɛ »ištɛ me mukím, kɛ tɛ vejɛ dot kartɛ nek ajó duńá?« I ϑotɛ veziri, kɛ »vete djal i ģatorit eðé e špie, si bɛri eðé kɛtó púnɛra tɛ tjera, se kɛtó púnɛra, palát i dževairtɛ eðé štrúarɛ me lɛkurɛ risi tej è pɛrtéj hódatɛ, iš me mukím kɛjó punɛ, kɛ tɛ bɛnej? Po ai si bɛri kɛtó púnɛra, aštú mund t e bɛńɛ eðé atɛ«. Djal i mbretit, si djalɛ kɛ iš, e besoi vɛrtét, kɛ vijnɛ kártɛra nek ajó duńá, eðé dɛrgoi è i foli djalit ģatorit è i ϑot, kɛ »do vetš tɛ mɛ špietš ńɛ kartɛ ne babai, tɛ gɛzonet eðé ai nga mua, kɛ bɛra palát tɛ dževairt eðé e štrova me lɛkúr risi«. I ϑotɛ djali ģatorit, kɛ »mund tɛ vejɛ kartɛ nek ajó duńá? ńeriu, po vate nek ajó duńá, mɛ kɛtú s vjen dot«. I ϑotɛ djal i mbretit, kɛ »ti e di atɛ pun; u dua tɛ špietš kartɛn ne babai, tɛ mɛsońɛ eðé babai púnɛrat, kɛ bɛra u, è tɛ gɛzonet eðé ai, pa ti do vitš mɛ a nuku vjen, s kam hadžét u; tani nestrɛ tɛ mɛ japš dževáp, kɛ do vetš a nuku vete«. Eðé aštú iku djali è vate nɛ štɛpi siloisurɛ. I ϑotɛ e bukur e ðeut, kɛ »tš ke, kɛ sɛkɛldisej?« I ϑotɛ djali, kɛ »tani erði me tɛ drejtɛ sósɛla, kɛ mɛ umiϑ nuku išt; se djal i mbretit kɛrkón, t i špie kartɛ mbretit, kɛ ištɛ vdekur«. I ϑot ajó, kɛ »mos u-sɛkɛldis, se eðé kɛtɛ punɛ do e bim, po tɛ vetš t i ϑuatš mbretit, tɛ tɛ japɛ pesɛmbɛdjetɛ dit ðjori, eðé tɛ vɛrɛ mbreti telál nɛ ģiϑɛ ulké tɛ tij, kɛ kuš ka kartɛ·

për n airét, të škrúańë è t e dërgońë, se do vej ńeriu«. Aštú ðe djali u-ngre nestret, vate ne mbreti, è e pjeti mbreti è i ϑa, kë »tšiš ϑua? do t e špietš kártënë ne babai, a po të të pres kokën?« I ϑotë djali, kë »do vete ðe do t e špie, eðé do të të sjel prapë dževáp; po të vetš telál në të ģiϑ ulkė tënde, kë kušdó kë ka për të škruar kartë për nek ajó duńá, të škrúańë, è në pesëmbëðjetë dit të mbliðen ģiϑë kártërat sa jan, eðé të vete«. Aštú bëri mbreti, eðé në pesëmbëðjetë dit erðë kártëra nga të ģiϑ ánëtë; i mblúaðë, è u-bënë ńë barë kártëra. Si erði dita, kë do ikën djali, të špij kártëratë, i ϑotë e bukur e ðeut, kë »tani kë të vetš ne mbreti eðé do nisetš, të vetš vetë në graždë të kúalet mbretit eðé të gleðtš ńë kalë, kë të jetë m i šëndošë nga të ģiϑ kualt, è t i ngarkótš kártëratë, eðé t j a hipetš eðé t iketš, è të vetš, sa të vetš, ditënë, eðé nátënë të kϑenetš nga tjetrë anë, eðé të vitš këtú, po të ruhetš, kë mos të šohë nońí, ngaha do vitš«. Aštú bëri djali; vate ne mbreti, i ϑotë mbretit, kë »jan hazër kártërat?« I ϑotë mbreti, kë »hazër jan; janë bërë barë hazër për të ngarkuar«. Eðé të tijtë mbreti kártëra eðé ģiϑë aturet mbëðivet, të vezirit me šokë, i kiš vën më ń an në hibé, kë të mos húmbešin. Aštú ðe djali vate, gloði më të mirin eðé më të šëndošin e kúalet, ngarkoi kártërat eðé j a hipi è iku. Si iku ģiϑë ditën, mbrëmanet natën u-kϑe eðé vate në štëpi të tij. Si vate atjé, e mori e bukur e ðeut eðé e mbili djalën më ńë konák eðé kalën më ńë tjetrë eðé i la tri dit pa ðënë hitš ģë, të hajn; eðé ajó zuri è hápënej kártërat eðé i ðjavás è šij, se š škrúajën, kë t u bën dževapin ģiϑë tšilit. È si i la tri dit atá, djalën eðé kalën, në tri dit u ip ńë zet è pesë dërhém elp ditënë kalit eðé ńë fik ditënë djalit; è aštú i mbajti me até ngrënëlë kë të di, djalën eðé kálënë, sa ðjavasi ajó ģiϑë kártërat eðé u škroi dževapin ģiϑë tšilit. Më në fund škroi eðé të mbretit, eðé i ϑoš mbreti djalit, kë »u kártënë e lara eðé u-gëzúatšë, kë bëre ģiϑë këtó púnëra me të mësúarë të vezirit. Po ńë ridžá të kam, të m a dërgótš eðé mua vezirinë tsa kohë, t e kem këtú; se u eðé këtú prapë mbret jam, ðe të m e dërgótš vezirin do mos do«. Aštú i škrúanej kart e babait djalit. È sa bitisi ģiϑë kártëratë ajó, škúanë di muaj, sa u-bën djali eðé kali, kë 'më miš në vétëhe nuku u mbeti. Aštú i ndzoři ńë mbrëma nátënë eðé ngarkoi kártëratë, vuri ðe djálënë kaluar mbi kalë, po eðé kalit i mirešinë këmbët, è vate, sa vate, nátënë. Nestret po kë feksi dita, u-kϑe è vij prej palatit mbretit; e muař veš duńaja, kë vinej djal i ģatorit nga aireti, eðé dúalë ģiϑë è e prinë, è

kur i pauë djálëuë eδé kálëuë, kë išnë katandisurë kë të di lëkurë eδé kókale, të ǵiϑë besuan, kë kiš vatur vërtét n airét. Si këndúanë δe kártëratë ǵiϑë tšili, eδé u kiš árδurë džerapi pas fjálërel, kë kišnë škrúarë, e besójtinë më šum akomi. È si δjarasi djal i mbretit kártëuë e babait, kë i škruau, t i dërgón vezirin, i ϑotë vezirit mbreti, kë »të vetš ne babai, se i bëu lazém atjé«. I ϑotë veziri, kë »këtó kártëra janë të r̄ejma, s ištë me mukim, kë të vejë úerin i ǵalë n airét è të vij prap«. I ϑotë djal i mbretit, kë »mua përpara ti më ϑe, kë vete; tani më ϑua: ‚S ištë me mukim', po do vetš do mos do, se po s vajte, do të të pres«. Θotë veziri, kë »këjó punë ištë e r̄ejme; è po ištë drejtë, të hiúë djal i ǵatorit në kazane, kë të zieúë me val në zjar̄, è të dalë prapë i saktë, atë her do t e besój, è këštú s e besój eδé nuku vete«. I ϑotë djal i mbretit djalit ǵatorit, kë »do hitš në val të vlúarë, è të daltš prapë i sakt, kë të besoúë veziri«. I ϑotë djali, kë »u tani, më še, se tš jam nga uδa, po të vete në štëpi, të r̄i ń a δjetë dit, të kseloδem, eδé pastáj vij è të ϑom«. Aštú vate djali prapë në štëpi të tij è ndëńi, po r̄ij sëkëldisur. I ϑotë prapë e bukur e δeut, kë »tš ke, kë r̄i sëkëldisurë, tani kë më noúë të keke nuku ke këtéj è tutje, po do ketš të mira?« I ϑotë djali, kë »tani ištë m e kekja, kë më ϑotë mbreti, kë të hij në kazane mbërnda në val të vlúarë«. I ϑot ajó, kë »bën rehát, se këjó s ištë hitš ǵë«. Si škúanë të δjetë dit, i ϑot ajó, kë »sot të vetš ne mbreti eδé t i ϑuatš, të bëúë zjar̄ të mir, të vërë δe kazaneu è t e mbušúë me val, eδé t e lën të vloúë valt, sa të duau atá; pasandáj« i ϑot ajó eδé i δa ńë bar è i ϑotë, kë »ua këté barin, è kur të këtsétš mbërnda në kazane, t e ketš në gol këté barin, eδé me këté s pësón hitš ǵë, se u këtë bar kešë, kur më prit arapi è më bënej katrë tsopa, eδé nga ki bar ngálešë prap«. Aštú e mori djali atë barin, e kiš me vétëhe eδé vate ne mbreti; i ϑotë mbreti, kë »do hitš në kazán me val të vlúarë sot, a po tš do bëtš?« I ϑotë djali, kë »vërë, t e binë hazér, eδé të hij«. Aštú vate vetë veziri eδé e bëri zjar̄in, vuri δe kazanen eδé e mbuši me val plot eδé e la, sa vëloi mir; pastáj i foli mbretit eδé djalit, è i ϑotë veziri mbretit, kë »të këtseúë djal i ǵatorit mbërnda këtú, è po doli prapë i ǵal, atë herë do besój, kë karta išt e vërtét, eδé do vete ne babá it«. È me të ϑënë veziri ató fjal, mbliδetë djali eδé këtseu mbërnda në kazán, eδé doli, ndzor̄i kokën nga valtë eδé kurmin mbërnda në val, eδé valtë vëlonej, eδé u ϑa, kë »doni, të r̄i šumë akomi mbërnda, a po të dal?« I ϑotë mbreti, kë »del«.

Aštü doli djali i suktε nga valt. I θotε mbreti vezirit, kε »e! tani e besore, kε īštε e vεrtetε puna?« I θotε veziri, kε »nuk e besój, se ki do jetε magjistros«. Atέ herε mbreti δjorisi, ė e mnar̄ vezirin ė e vεrvinε mbεrudu nε kazán, ė s i mbeti as kokal; edė́ djálεnε e ǵatorit e bεri vezir, mori edė́ tε búkurεn e δeut grua djal i ǵatorit, edė r̄úanε ė trašεgúanε.

Anmerkungen. Der Zug, dass das Kind von seinen Gespielen »Bastard« genannt wird, scheint hier fremd zu sein. Er kommt auch in einem anderen Märchen vor, wo er besser zu passen scheint. Ein König reist in seinem Reiche herum; eines Abends kommt er zu einem alten Mann, der ein schön und ordentlich gehaltenes Haus und eine schöne, aber lahme Tochter hat. »Du hast ein schönes Haus, aber der Schornstein ist schief«, spricht er zu ihm. Die Tochter versteht es und antwortet: *budžaku le tε jet i štrεmbεr, po timi t i vejε drek̄* »lass den Schornstein schief sein, wenn nur der Rauch drinnen grade geht« (auch bei MITKOS 19, 213, wo *odžák* für das hier fehlerhaft gebrauchte *budžák* steht, und bei KULURIOTIS *Ἀλβ. ἀλφ.* 162: *tümi tε tε dalε drejk̄, i jet i štrémbεrε tümaku*, MITKOS 12, 71: *r̄i štrεmbεr ė folε dεrejt* »*κάθου στραβά κι' ὁμίλα ἴσα*«). Ueber den Verstand des Mädchens erstaunt nimmt der König sie zur Frau; sie will aber ihren Vater nicht verlassen, weshalb der König im Hause bleibt, bis das Mädchen schwanger wird. Als das Kind gross wird, wird es von seinen Gespielen verhöhnt und erfährt dann von seiner Mutter, wer sein Vater ist, worauf das Märchen sich fast genau wie bei JARNÍK, Zur alb. Spr. S. 6 ff. entwickelt (vgl. auch DOZON XVI S. 56 ff., HAHN Märchen 96). — Der Hohn der Gespielen wird übrigens auch bei Dozon XV S. 53 ff. als Antrieb für den Helden verwendet. — Zum Gespräch über das Handwerk des Vaters, vgl. MITKOS 53, 30:

K̄e nε djalε edė nε plakε;
θa djali s émεsε:
babai tš mještεri na kiš?
Kiš zakón, vente pεr ǵah;
ja tek εšt edė düfeku
pa tšark edė pa kondák.
E mori djali düfekun,
donte tε vejε pεr ǵah.

»Es war ein Junger und eine Alte;
der Junge fragte seine Mutter:
Was für ein Handwerk hatte mein Vater?
Er pflegte auf die Jagd zu gehen;
da ist auch sein Gewehr
ohne Schloss und ohne Kolben.
Der Junge nahm das Gewehr
und wollte auf die Jagd gehen«.

Der Junge hat aber darauf einen äusserst zweifelhaften Jagderfolg. — Der Säbel des Vaters spielt bei MITKOS S. 168 ff. Märchen IV eine ähnliche Rolle,

wie hier das Gewehr (der Junge bittet die Mutter um eine Sache des Vaters, »denn sie hatte ihm erzählt, dass er einen Vater hatte«; er bekommt den verrosteten Säbel, zieht damit in die Welt hinaus und führt wunderbare Heldenthaten aus). — Die Schöne der Erde, vgl. oben in *Birbil Ǵizari* und *Aráp Uzenǵia* und auch unten in *Kósetɛ eδé bujku*. In einem hier nicht aufgenommenen Märchen giebt es drei Schöne der Erde. — Zu den wunderbaren Thränen der Schönen der Erde, vgl. G. Meyer, Kleine Gramm. S. 57 (Märchen I). — Das Verbot, kein Licht zu brennen auch bei Dozon S. 21 (II) und 29 (IV) als Zeichen der Landestrauer. — Ein Palast und Pflasterung mit Silberplatten bei Jarník, Zur alb. Spr. S. 16 als grosses Wunder erwähnt (in meiner Aufzeichnung dieses Aladdins-Märchens ganz ähnlich; bei Dozon S. 44—45 nur der Palast). — Wie hier die Luchse durch Wein berauscht und getödtet werden, so werden in genau derselben Weise in einem anderen Märchen drei wilde Pferde durch Wein besänftigt. So reiht sich dieser Zug an die oft wiederkehrende Fütterung wilder Thiere oder Ungeheuer durch den Helden an (Mitkos 177 (VI), Dozon S. 57 u. 58 (XVI), S. 73 (XXI) u. s. w.).

IX.

Hilét e gravet.

Iš ńɛ djalɛ, ai iš djalɛ zenǵini. Erδi nɛ vaχt, kɛ tɛ martonej, vate ńɛ zet é pesɛ vjetš; i θolɛ babai i tij, kɛ »tɛ martonetš«. I θolɛ djali, kɛ »n, babá, nukɛ martonem pa mɛsúarɛ hiletɛ e gravet«. I θolɛ babai, kɛ ti kakɛ kohɛ ke nɛ skolna, eδé γramɛt i mɛsove; tani ató š tɛ lipsen?« I θolɛ djali, kɛ »u pa mɛsúarɛ hilét e gravet nukɛ mar̄ grua, se do mɛ kešńɛ dita me dit«. Š t i bɛn δe j ati? I δa pará šumɛ, eδé iku, vate ǵezdisi duńanɛ ǵiθ, eδé kuló kɛ dɛǵonej nońé laf, kɛ grúaja kiš kéšurɛ bur̄ɛnɛ, i škrúanej, eδé kiš škruar šum. E vate, sa vate, eδé u-kθe, eδé akoma tš dɛǵonej, i škrúanej, po me mɛnde tɛ tij iš ngósurɛ eδé θoš, kɛ »i mɛsova tɛ ǵiθa hilét e gravet«. Atjé ngaha vinej, vate mɛ ńɛ kasabá; nek ajó kasabaja martonej mbɛreti djalɛn, eδé tšilidó i huaj kɛ tɛ ǵendej nɛ kasabá, dɛrgonej mbreti é i mir̄ tɛ ǵiθɛ nɛ zjafét, é si ndoδi eδé ai atjé, e muar̄ eδé até eδé e špun nɛ palát tɛ mbretit; eδé mbreti me ǵiθɛ mbrétɛlɛnɛ dil vetɛ nɛ der é i prit ńérɛzit e huaj, kɛ i vijn, eδé i vij nɛ konák, kɛ kiš ndar pɛr tɛ huaj; é si vate δe ki djali é i δa mirɛditɛnɛ mbretit, e pa mbreti, kɛ iš ńeri i mɛsúarɛ šum. É si e pa aštú, e vuri mɛ ńɛ tjetrɛ konák vetš, eδé vate mbreti nɛ konák, kɛ vuri até, eδé e pjeti, i θa, kɛ »nga tš vɛnd je ti, eδé nga tš soj je? se soj it ǵan, kɛ tɛ jetš nga soj i maδ«. I θolɛ djali, kɛ »u jam nga akɛ-tš vɛnd eδé nga akɛ-tš soj«. I θolɛ

mbreti: »Po pṛr se ke vatṛ nṛ kṛtó vṛnde kakṛ mṛrguar nga vṛnd it ti?« I ϑotṛ djali, kṛ »u kam dalṛ é mṛsova hiletṛ e gravet, se duaj babai tṛ mṛ martón, eδé u s deša tṛ martoneš pa mṛsuar hilét e gravet«. I ϑotṛ mbreti: »Po tani i mṛsove tṛ ǵiϑa hilét e gravet?« I ϑotṛ djali, kṛ »i mṛsova«. »E! mirṛ«, i ϑa mbreti eδé e besoi, kṛ i kiš mṛsuar vṛrtét. Doli mbreti pṛr jaštṛ eδé vate, i ϑotṛ mbrétṛlṛsṛ, kṛ »tani tṛ vetš tṛ lafosetš me atṛ djálṛnṛ, kṛ kemi vṛnṛ vetš nṛ konák, se ai u a ǵṛn anṛu juve gravet, se u ka mṛsuar tṛ ǵiϑa hiletṛ, sa hilé keni ju«. I ϑotṛ mbrétṛla: »E! do e šomi; ti ϑua, kṛ i ka mṛsúarṛ tṛ ǵiϑa, po u ϑom, kṛ s ka mṛsúarṛ as ńṛ«. Eδé aštú vunṛ bast mbrétṛla me mbretin, kṛ kujt t i dil fjala; eδé vate mbrétṛla ne djali. E miserδi, u-lafósṛ; e pjeti, ngaha iš; i ϑa eδé ai vṛndinṛ; e pjeti mbrétṛla, kṛ pse kiš váturṛ u atṛ vṛnd. I ϑa ai, kṛ kiš vatur é mṛsoi hilét e gravet. I ϑotṛ mbrétṛla, kṛ »i mṛsove tṛ ǵiϑa?« I ϑot ai, kṛ »tṛ ǵiϑa i mṛsova«. »Ši mirṛ«, i ϑa mbrétṛla, »se mos nukṛ ke mṛsúarṛ nońṛ akomi, jo tṛ ǵiϑa«. Eδé doli mbrétṛla eδé vate, nek kiš púnṛnṛ. Erδi sahati, kṛ do vijṛ bukṛ, tṛ hajnṛ. U vuri tṛ ljérṛvet bukṛ, dṛrgoi, i špuu eδé atit sufrán me buk, me fai, me ver, me tṛ ǵiϑa, eδé zuri é haj bukṛ. U ϑotṛ mbrétṛla hizmekárṛvet eδé hizmekárevet kṛ, »u atṛ konák, kṛ íštṛ ai djali vétṛmṛ, tṛ mos tṛ vij nońṛ nga ju, se do vete u eδé kam ńṛ tšikṛ laf me tṛ«. Eδé hizmekárṛtṛ, si u ϑa mbrétṛla, bṛnṛ, eδé s vate nońṛ atjé. Vate mbrétṛla eδé hiri mbṛrnda eδé mbili dérṛnṛ eδé i u-kas djalit pranṛ, nekṛ haj bukṛ. Andéj kṛtéj e soli nṛ esáp djálṛnṛ, kṛ la búkṛnṛ eδé u-kep t i bṛn punṛn mbrétṛlṛs; eδé ajó e la, sa u-bṛ hazír eδé j u-kas. Pasandáj briti mbrétṛla eδé u ϑot, kṛ »tš u-bṛtṛ? kṛtuni!« Me tṛ digúarṛ mbreti eδé ǵiϑṛ lavérṛtṛ e mbretit, u-lṛšuan eδé vau atjé nṛ konák. Si pa djali aštú, vdik nga frika, ǵizmṛ i vdekur iš, eδé mṛ s dij, se tš dževáp t ip. Si erδi mbreti, hiri mbṛrnda me forṛ tṛ maδe eδé i ϑotṛ mbrétṛlṛsṛ, kṛ »tš pate, kṛ brite?« I ϑot ajó, kṛ »ki djali fukaraja, nekṛ haj bukṛ, i ndesi ńṛ kokal nṛ grik, eδé hazír, kṛ tṛ vdis, é nga ajó brita, po, deši Perndia, e ndzoři kókalṛn nga grika; eδé šiń-e-ni, se tšiš íštṛ bṛr«. Vate mbreti, e zuri djálṛnṛ, e tundi nga vṛndi, é i ϑa, kṛ »tš íštṛ kṛjó, kṛ pṛsove? a mos keše u é haje me vjaš bukṛ, é tṛ ndesi kókalṛ?« I ϑotṛ djali, kṛ »s keš eδé u tṛ maδe, pa aštú mṛ ndesi«. I ϑotṛ mbreti, kṛ »ři eδé ha buk me rehát«. Eδé iku mbreti me tṛ ljérṛtṛ eδé e la prap me mbrétṛlṛn. Pastáj i ϑotṛ mbrétṛla djalit, kṛ »mirṛ, tṛ ǵiϑa i keše mṛsuar, po kṛtṛ

hilé tšiš nuk e keše mɛsuar?« Eδé i ϑa pastáj mbrétɛla, kɛ »hiletɛ e gravet nukɛ mɛsonen, po tɛ vetš nɛ štɛpi tɛnde eδé tɛ martonetš eδé ti si gjiϑɛ bota, se ilét e gravet s i ka mɛsuar dot as šejtani«. Aštú i foli δe mbretit mbrétɛla eδé i ϑa madenɛ, se tšiš iš puna, kɛ briti, eδé e kerδesi bastin mbrétɛla, eδé atɛ́ e dɛrguan nɛ štɛpi tɛ tij, eδé u-martua eδé ai si gjiϑɛ bota eδé i hoδi pоštɛ, gjiϑɛ-sa kiš tɛ škrúara pɛr hilét e gravet.

X.

Kósetɛ eδé bujku.

Išnɛ tre vɛlezɛr, kɛ tɛ tre spanóń; atá s kišnɛ tjetrɛ punɛ, po dilɛ ė zijn úδɛratɛ, kɛ kušdó kɛ tɛ škon, t e kešɛn; eδé aštú me atɛ́ punɛ kišnɛ kasandisurɛ šumɛ pará, sa kɛ kišnɛ zɛnɛ mik eδé nɛ Stamból eδé bɛúɛn eδé pramati. Ṅɛ ditɛ dɛrgoi ńɛ bujk (punɛtuar) tɛ šoken nɛ pazár tɛ šit ńɛ ka, kɛ e kiš tɛ tepɛr nga pɛnda. Si e mori e šokja kan eδé iku nońɛ́ sahát udɛ, atjé iš ńɛ ur, kɛ do škonej; nek ajó ura iš ńɛ nga atá koset, kɛ prit duńón t i gɛńén. Ė si vate grúaja atjé, e pjeti kosja: »Pɛr ku e ke atɛ́ ka?« I ϑotɛ grúaja, kɛ »do t e špie nɛ pazár t e šes«. I ϑotɛ kosja, kɛ »kau išt i mir, do šitet mir nɛ pazár, se kau puhá ket; po tɛ iš me mukim, kɛ t i prese bištin, do šitej šumɛ mɛ mir«. Eδé grúaja, si grua kɛ iš, pandehu vɛrtét eδé i preu bištin kaut eδé iku, vate mɛ tej; mɛ ńɛ tjetrɛ urɛ gjeti tjetrin kose tɛ vɛlán e atit. I ϑot ai gruas, kɛ »ku e špie kɛtɛ́ ka?« I ϑot ajó: »Nɛ pazár e špie pɛr tɛ šitur«. I ϑot ai, kɛ »mirɛ i ke bɛrɛ, k i ke prerɛ bištin, po t i ϑieńe δe britɛ, do šitej mɛ mir, nga tš do šitet«. Grúaja e mbajti veš eδé atɛ́ eδé i ϑjeu eδé brit kaut, eδé iku, vate mɛ tej; gjeti tjetrin kose nɛ tjetrɛ urɛ, kɛ rij. Ė e pjeti eδé ai gruan ė i ϑot, kɛ »pɛr ku e ke kɛtɛ́ ka?« I ϑot ajó, kɛ »do e špie nɛ pazár t e šes«. I ϑotɛ kasja, kɛ »mirɛ ke bɛrɛ, kɛ i ke prerɛ bištinɛ ė i ke ϑierɛ eδé britɛ, po t i prese eδé veštɛ, do dukej m i mir kau, eδé do e šese mɛ mir, nga tš do e šetš«. Aštú e mbajti veš eδé atɛ́ grúaja eδé i preu eδé veštɛ kaut, e bɛri, kɛ mɛ s iš pɛr tɛ par me si. Ė aštú iku grúaja ė vate nɛ pazár, kɛ t e šit; po kuš t e mir̄ aštú, si e kiš bɛrɛ ajó? Ė ndɛńi gjiϑɛ ditɛnɛ nɛ pazár: nońɛ́ nuk j a kɛrkoi kau, kɛ t e bleu, eδé ajó e mori prap ė e špuri nɛ štɛpi. Kur vate nɛ štɛpi, e pjeti i šoki ė i ϑotɛ: »E šite kau?« I ϑot ajó, kɛ »nuk e šita, se kɛštú kɛštú pɛsova; mɛ dual tre ńerɛz nɛ tri úratɛ, eδé ńeri mɛ ϑa, kɛ t i presɛ

bištin kaut, eδé aštú do šitej mɛ mir, eδé u j a preva. Vajta ne tjetra
urɛ, mɛ ϑa tjetri, kɛ t i ϑieú brit, eδé u j a ϑjera. Vajta ne tjetra
urɛ, mɛ ϑa tjetri, kɛ t i pres vešt, eδé u j a prera eδé vešt pɛr tɛ
šitur mɛ mir. Po si vajta nɛ pazár, vinešin duńaja é kešúɛn me mua,
eδé nońɛ pazár nukɛ mɛ δa, eδé u e sola prap kɛtú«. Kur vate bujku,
kɛ pa kau, eδé ai u-trɛmb nga kau i tij, eδé e mori kau, e ϑeri é tsa
e šiti é tsa e hɛngri vet. Pasandáj si škoi nońɛ jav, vete bujku é lɛ
kɛt rehém eδé mori δjetɛ lira eδé mori δe gomár eδé u-nis pɛr nɛ pazár.
Vate mɛ tej nga fšati, ndzeř pesɛ lira eδé j a vuri nɛ biϑɛ gomarit;
eδé vate ne ura, kɛ iš kosja, é i δa mirɛditɛn koses, é u-pɛršɛndošnɛ
eδé ndɛjn é lafósešin. E pit kosja, se ku vij, kɛ t i ϑoš nońɛ tɛ řejme;
po bujku dij mɛ šum nga kosja, é si ndɛjn aljé laf mɛ laf atá, bujku
me kósen, i erδi vaχti, tɛ bagɛlit gomari, eδé bagɛliti; é si bagɛliti
gomari, u-ngre bujku eδé hapi bágɛlat e gomarit eδé mori tɛ pesɛ lirat.
E pa kosja, kɛ mbliδ lira; i ϑotɛ bujkut, kɛ »tšiš ištɛ kɛjó punɛ, kɛ
mbleδ lira nɛ bágɛlɛ tɛ gomarit?« I ϑotɛ bujku, kɛ »ki gomár, kurdó
kɛ bagɛlit, ndzeř lira, herɛ pesɛ, herɛ tetɛ, herɛ δjetɛ, pas tɛ ngrɛnit,
kɛ tɛ bɛú; po hɛngri šumɛ tuji, ndzeř mɛ šum lira; po hɛngri pak,
ndzeř mɛ pak«. I ϑotɛ kosja: »Nukɛ m a šet mua kɛtɛ́ gomár?« I
ϑotɛ bujku, kɛ »t a šes, po ka štrejt«. I ϑotɛ kosja: »Θuaj m pazár,
sa do«. I ϑotɛ bujku: »Pesɛ kind lira dua«. I δa kosja di kind: s
ujdisn nɛ pazár. E mori bujku gomarin eδé iku. Si iku bujku, nga
tjetrɛ anɛ kosja, eδé vate i δa habér tɛ vɛlait é i ϑotɛ, kɛ »ši, mos
maře dot ńɛ gomár, kɛ škou akɛ-tš ńeri me tɛ, se ai gomár, kurdó kɛ
bagɛlit, ndzeř lira; eδé u i δatš di kind lira, tɛ m a ip, eδé ai kɛrkón
pesɛ kind, po ti jep i tre kind ńera nɛ tre kind é pesɛ δjet, mos j a
maře«. Eδé iku kosja i vogɛl eδé vate, zuri vɛndin e tij. Bujku, si
vij udɛs, i vuri prap pesɛ lira gomarit, é sa vate ne ura, e priti ai
kosja tjetrɛ, zunɛ lafin me tɛ. N atɛ́ siprɛ, bagɛlit prap gomari. Vate
bujku eδé mbloδi prap tɛ pes lirat; e pa kosja, i ϑotɛ bujkut: »Nuk e
šet atɛ́ gomár?« I ϑotɛ bujku, kɛ »e šes, po ku štrejt«. I ϑotɛ spanoi:
»Sa do?« I ϑot ai: »Pesɛ kind lira dua, se di kind m i δa ńɛ ne
ura tjetrɛ, eδé s j a datš«. I ϑotɛ kosja, kɛ »u tɛ jap tre kind«. I
ϑotɛ bujku: »Nukɛ t a jap«. I δa tre kind é pesɛ δjetɛ, eδé nuk j a
δa, po iku bujku me gomár. Nga tjetrɛ anɛ kosja, eδé vate rɛpara ne
vɛlá i maδ eδé i ϑa madén, kɛ »kɛštú ištɛ ńɛ gomár, kɛ kurdó kɛ
bagɛlit, ndzeř nga pesɛ lira, eδé neve i δam pazár kɛ tɛ di, eδé s na

e δa; vɛlá i vógɛlɛ i δa di kind lira, u i δatšɛ tre kind è pesɛ δjetɛ, eδé ai kɛrkón pesɛ kind eδé nuk u-ul nga tɛ pesɛ kinda, po ti t e martš pesɛ kind«. Eδé iku è vate nɛ vɛnd tɛ tij eδé ai. Bujku prapɛ adetin e tij, i vuri tɛ pes lirat gomarit, è si vate ne i maδi kosja[1]*), e priti ai me laf, eδé ndɛju, u-lafosnɛ ńɛ tsopɛ her. Atjé nɛ laf siprɛ bagɛliti gomari; vate bujku eδé i mbloδi prapɛ lirat; e pjeti kosja i maδ eδé bɛri, sikúr s dij gjɛ nga tɛ vɛlézɛrit, kɛ i kišnɛ δɛnɛ habér, è i ϑatɛ bujkut, kɛ »nuk e šet kɛtś gomár?« I ϑatɛ bujku, kɛ »e šes, po ka štrejt«. I ϑotɛ spanoi: »Sa do nɛ tɛ?« I ϑot ai: »Pesɛ kind lira, se tre kind è pesɛ δjetɛ m i δan, eδé s e δatš«. I ϑotɛ spanoi: »Tɛ tɛ jap katrɛ kind, tɛ m a japš mua«. I ϑotɛ bujku: »Nga tɛ pesɛ kinda ńɛ pará tɛ mɛ lipset, nuk e jap«. I ϑotɛ spanoi: »Pesɛ kind do, pesɛ kind tɛ tɛ jap, po tɛ mɛ dɛftótš, se tš marifét t i bij, kɛ tɛ bɛńɛ mɛ šum lira«. I ϑotɛ bujku, kɛ »a-mɛ tɛ pesɛ kind lira, eδé u tɛ dɛftój, se tš t i bɛtš, kɛ tɛ pesɛ kind lira tɛ t i bɛńɛ nɛ tri dit«. Ndzori δe spanoi eδé j a nɛmbɛroi lirat bujkut; si mori liratɛ bujku, i ϑotɛ spanoit, kɛ »tani t e martš gomarɛ è t e špietš nɛ štɛpi eδé t e vɛtš mbɛrnda nɛ magazi tɛ elbit, tɛ hajɛ, sa tɛ mund, eδé tri dit è tri net tɛ mos tɛ vej noné, t e šohɛ, se ujakset eδé s bɛn šum lira«. Eδé aštú mori lirat bujku eδé nga tjetrɛ uδɛ vate nɛ štɛpi eδé bɛnej punɛn e tij. U-mblúaδɛ spanojtɛ tɛ tre baškɛ eδé muar̄ gomár, e špunɛ nɛ štɛpi me gɛzim tɛ maδ, kɛ da u bɛnej lira šum. Si e špunɛ nɛ štɛpi, e muar̄ è e mbil nɛ magazi, kɛ kišnɛ elbin, eδé r̄inɛn kɛ tɛ tre nɛ štɛpi è prisnɛ, tɛ sósešin tɛ tri dit, kɛ u kiš ϑɛnɛ bujku, tɛ vijnɛ tɛ mbliδɛ lirat. Gomari, pa škúarɛ ńɛ zet è katrɛ sahát, ngarδi, se hangri hangri elb, eδé ujɛ s kiš tɛ pij, eδé plasi. Tɛ tretɛn dit vete spanoi i vógɛlɛ è vɛštrán nga brim e derɛs, kɛ tɛ šij, se tš kiš bɛr gomari. Gomari si kiš tɛ tjetrɛn dit ngórδurɛ, u-kiš-frirɛ è u-kiš-bɛrɛ si katšúp, eδé išnɛ ngritur kɛmbɛt pɛrpjetɛ, eδé i fekssjɛn pektońɛt. Si pa spanoi nga brim e dérɛsɛ, kɛ féksjɛnɛ pektóńɛtɛ, eδé dúkešinɛ akɛ tɛ mbɛδi, vate me tɛ katra ne vɛlézɛritɛ eδé u ϑotɛ, kɛ »ai ka bɛrɛ lira pa esáp eδé tani ka zɛnɛ eδé bɛn pará tɛ ergjɛnda šumɛ tɛ mbɛδá, bara me ńɛ pektua ńɛ«. È si dígjúanɛ atś laf vɛlézɛrit, u-gɛzuan eδé prisnɛ, kur tɛ vinej sahati, kɛ tɛ vijn tɛ mbliδɛ lirat; è si erδi sahati, vanɛ è hapnɛ magazin, hitinɛ mbɛrnda: šóhɛnɛ gomarɛ me kɛmb pɛrpjet. Vɛštrojnɛ pɛr lira:*

---

1) sic.

hitš ġɛ. Aštú e muař gomařɛ, e hodɛ pošlɛ, eðé u-nisnɛ lɛ vijn lɛ vrisnɛ bujkun, eðé u-nisn è vanɛ. Bujku atɛ́ punɛ e kupɛtoi, ḱɛ do vijn atá, eðé do e vrisnɛ. Ńɛ dit mɛ rɛpara bujku kiš zɛnɛ di lépura lɛ vóġil; atɛ́ ditɛ ńerin e la nɛ štɛpi eðé tjetrin e mori nɛ arɛ, ḱɛ punonej; eðé menati, ḱɛ u-nis bujku pɛr nɛ arɛ, porsili lɛ šoken è i ϑa, ḱɛ »tsa herɛ lɛ bɛtš pesɛ ġaštɛ loi faira; lɛ bɛtš akɛ-tš fai eðé akɛ-tš fai«, lɛ ġiϑa me ɛmbɛr porsili gruan. Eðé iku, vate nɛ arɛ; nekɛ punonej, erðɛ kosel dreḱ pɛr lɛ vrar bujkun; ai i priti me lofe lɛ mira, lɛ buta è u ϑolɛ, ḱɛ »tš keni, ḱɛ erðɛ me kokɛ inát?« I ϑonɛ kosel, ḱɛ »tš do kemi? ti na keše; na ðe gomarɛ, ḱɛ lɛ bɛn lira, eðé ai s bɛri as ńɛ lirɛ, po ngorði«. U ϑolɛ bujku, ḱɛ »tšiš e bɛri atɛ́ pun, ḱɛ nukɛ bɛri mɛ lira? se ai s kiš mbetur nońɛ́ her pa bɛrɛ lira«. Ė aštú u ϑolɛ: »Mos u-sɛkɛldisni, se u u a jap parát prap, è nɛ datši ḱɛ lɛ lɛni eðé mua nońɛ́ kind lira, lé-mɛ-ni; jo po s deštɛ. mos mɛ lɛni, miři lɛ ġiϑa ju; po rini sot, è prɛmɛ vemi nɛ štɛpi eðé dɛrkújm eðé flɛm, eðé nestrɛ menati u jap parát, eðé veni nɛ punɛ tuaj«. Aštú u-bɛnɛ razi kosel, eðé van è ndɛjn mbɛ ðe atjé, nekɛ kiš liður lépurin. Vete bujku, meř lépurin è i ϑol, ḱɛ »lɛ vetš nɛ štɛpi è t i ϑuatš zońɛs lɛnde, ḱɛ lɛ na bɛńɛ fai pɛr prɛmɛ, se kemi mustafir, eðé lɛ bɛńɛ akɛ-tš fai eðé akɛ-tš fai«, ató ḱɛ kiš ϑɛn gruas ḱɛ menati, ató i ϑa eðé lépurit; »eðé ti«, i ϑolɛ lépurit, »lɛ řitš atjé è lɛ tundɛtš djepin, lɛ mos lɛ klań djali, se s e lɛ t ɛmɛn, ḱɛ lɛ bɛńɛ fai«. Eðé aštú ńɛ lɛ lɛšuar i bɛri lépurit, eðé vate nɛ punɛ lɛ lij, s pa nońɛ́ (, se ngaha bɛri). Si pan aštú, u-mɛrien; ϑanɛ me ńer jatrin, ḱɛ »vɛrtét lɛ jet kɛjó punɛ, ḱɛ lɛ vej lépuri t i jap habér eðé lɛ rińɛ lɛ tundńɛ djalin?« Θolɛ tjetri, ḱɛ »prɛmɛ do e šomi atɛ́ pun; nɛ ištɛ lépuri vɛrtét nɛ štɛpi, eðé nɛ janɛ ató fai, ḱɛ porsili, e vɛrtét do jet«. Aštú si u-ver dita, lɛšoi ket bujku, eðé vanɛ ġiϑɛ bašk nɛ štɛpi, è me lɛ ritɛ bujku nɛ portɛ lɛ avlisɛ, i foli lɛ šokes, eðé ajó j u-pɛrġeġ; i ϑol ai, ḱɛ »erði lépuri?« I ϑol ajó: »Erði«. »Po ku ištɛ tani?« i ϑol ai. »Tund djalɛn«, i ϑa ajó. I ϑolɛ prap ai, ḱɛ »lɛ ϑa pɛr fai, ḱɛ keš porsiturɛ?« I ϑol ajó, ḱɛ »mɛ ϑa, eðé i bɛra hazɛ́r, po ndreḱ plaškat, eðé ėjani mbɛrnda, se fai hazɛ́r ištɛ«. Aštú vanɛ mbɛrnda bujku me ġiϑɛ kose; ndɛjnɛ ńɛ tšikɛ, u vate darka me ató fai, ḱɛ kiš porsiturɛ lépurinɛ. Kur šohɛnɛ spanejlɛ, ḱɛ išnɛ lɛ ġiϑa ató fai, ḱɛ kiš porsiturɛ, panɛ ðe lépurinɛ, ḱɛ iš liðurɛ nga djepi, eðé nekɛ bɛnej ḱɛ t ikɛnej lépuri, tundej djepi, e besuan spanejt, ḱɛ iš e vɛrtét ajó pun, ḱɛ lépuri ip habér. Ė

si hengrε bukε, ran e fjenε; u-ngrenε mε sabá kóseτε, e i θonε bujkut, kε »nukε na jep lépurin, e t e bim barabár me pará?» U θotε plaku, kε »lépurin s u a jap dot, se u lépurinε kam, kε mε bεn hizmét, se djelt i kam tε vogil akoma; eδé lépuri ka mε šum nga gomari«. U-vunε kosel, kε »tε na e japš, eδé po do akomi pará tε tjera, tε japεm«. E pošt e lart e ndrejnε pazarε, i δanε eδé tre kind lira akomi δe tε pesε kinda, kε i kišnε δεnε tε gomarit, u-bε tetε kind lépuri, eδé e muar koset lépurin eδé iku eδé van nε štεpi tε ture. Pεr tsa dit spanejtε kišnε ńε molojé pεr tε dεrguar nε Stamból e tε mirnε parát. Aštú škrojtin ńε kart ne miku, kε kišnε nε Stamból, vunε eδé molojén mbεrnda eδé j a varε lépurit nε kaf, eδé i θonε, kε »tε vetš eδé tε vitš špejt, tε na sjeltš kartε nga miku«; eδé lεšuan lépurin, eδé vate lépuri eδé akomi vjen. Si škuan pesε, ǵaštε dit, kε s erδi lépuri, u-nisnε prap e vanε ne bujku me apófas, kε t e vrisnε. Bujku atέ ditε e kupεtoi, kε do vijnε koset, t e vrisnε; mε sabá, kε u-nis pεr nε arε, vate bleu ńε zorε nε pazár eδé e mbuši plot me ǵak e vate nε štεpi, i θa tε šokes, kε »tsa herε tε bεtš pesε ǵaštε toi faira, eδé ǵizmatε t i bεtš bar pa kripε eδé ǵizmat t i bεtš šεtir, kε tε mos tε hahet nońέ fai; eδé kεtέ zórεnε me ǵak t e liδεtš nε grik; eδé kur tε mar inát u, kε do vij, sikúr tε tε θer, eδé do špoj zórεnε, tε dal ǵaku, ti tε tartalitš e tε bεtš, sikúr vdes«. Atέ fjalε i la gruas, eδé iku, vate nε ar. Atjé vanε kóseτε me inát, kε t e vrisn; po ki i priti prapε me fjalε tε buta, eδé u θotε, kε »tš keni?« I θon atá, kε »tij nukε tε sosi, kε na keše ńε herε me gomár, po na keše prapε me lepur«. »Pse?« u θa ai. I θon atá, kε »lépuri na iku; neve e dεrguam me ńε kart eδé me ńε molojé nε Stamból, e tε na sil habér, eδé ai iku e mε s u-kθe«. Θotε bujku, kε »kuš e di, se ku do iš vεnd i nguštε, e e priti nońέ ǵatuar e e vrau; po rini, eδé prεmε vemi nε štεpi, hamε buk eδé flεm, eδé nestrε u jap pará tuaj, eδé ikεni«. Aštú mbrέmanet vanε nε štεpi tε bujkut; u soli gruaja darkεn, kε tε hajεn; vuri faitε; marnε atá tε hanε, vunε nga ńera fai nε golε: bar; vunε nga tjetra: šεtir; nga tε ǵiθa faitε, kε múarε tε hajnε, nońέ s hahej. Bεri bujku, sikúr mori inát eδé e šau tε šoken eδé ndzori θikεn, e vuri mbε δe tε šoken, sikúr t e θer, δe aštú i preu zorεn, kε kiš vεnε nε kafε, eδé u-derδ ǵaku. Brinε koset e i θan: »Tε maδe hatá bεre, kε θere gruan pεr sebép tεn«. U θot ai, kε »u aštú e θer nga hera, kurdó kε mar inát, po e ngjal prap«. I θon atá, kε »tšiš do e ngjaltš? ngjáletε prapε i vdékuri?«

U ϑot ai, ḱə »išlə ϑika, ḱə e ngjal, po dóleni, tə mə škoń inati; pastáj e ngjal prap«. Ḱosetə si digjúanə atə́ laf, s kišnə mə sabrə, po duajn t e šijn atə́ pun, se tšiš mund ḱə t e ngjálənej; eδé i ϑon, ḱə »pər hatér tən tə ngrihetš tánia eδé t e ngjalətš; eδé po e ngjale, neve do t i δurojmə parát«. U-ngre eδé ai, mori ϑikən é vate é e vuri prap nə grik tə gruas eδé i ϑa: »Ti ϑikə, ḱə e ϑere, ngjal e« tri her, eδé me tə ϑənə tə tri hérətə atə́ laf, u-ngre grúaja eδé ϑa, ḱə »tšiš mə zuri ki ǵumə mua kaḱə špejt?« I ϑot i šoki, ḱ »i bukurə ǵumə tə kiš zənə, po t u a ketš pər berḱavre miḱet, pa u nga ajó, ḱə na bəre ti sot, nukə tə ngjalńə mə«. É si e panə ḱoset aštú punən, i ϑonə bujkut, ḱə »nukə na jep kətə́ ϑikən, é tə tə ləm parát, sa tə kemi δən, se nga noń her mar̄əm eδé neve inát, é t i ϑerim grat pər frik, é t i ngjaləm prap«. U ϑotə bujku, ḱə »mua ϑika mə lipset, se po s e ϑera grúanə nə kaϑe muaj, nukə və mənd, eδé nga ajó nuk e jap; po pər hatér tuaj u a jap, po do mə ipni eδé pesə ḱind lira akomi«. I ϑou atá, ḱə »janə šum«, é pošt é lart e ndrejnə, i lanə parát, ḱə kišnə δənə mə rəpara nga gomari é nga lépuri, i δan eδé di ḱind lira akomi eδé muar̄ ϑikən eδé iknə é van nə štəpi tə ture. Pər tsa dit mori inát ḱosja i maδ, e mori ϑikən eδé ϑeri tə šoḱen; ˈé si e ϑeri, e la ńə tšikə, sa i škoi inati, eδé vate é i ϑoš: »Ti ϑikə, ḱə e ϑere, ngjal e«, po t e ngjálənej! ai e kiš ϑérturə, si lipsej; δa, mori, s e ngjali dot. I ϑot i mesmi, ḱə »nukə di ti, po a-mə mua, tə ϑer gruan time, eδé tə šotš, ḱə e ngjal prap«. E ϑeri δe ai eδé zuri t e ngjal; δa, mori, s e ngjali dot. Θot i vógəli, ḱə »s dini ju, po já-mə-ni mua, tə šini, se tšiš e ngjal«. E mori δe ai, eδé e ϑeri eδé ai tə šoḱen eδé mə s e ngjali dot. Vanə ḱə tə tri gratə e ḱósevet, é i muar é i katə, eδé u-nisnə me apófas eδé vanə tə vrisnə bújkunə, é si vanə, e ǵen prapə nə arə eδé mə nuk e pjen, po dešnə t e vrisn. Θot i maδi, ḱə »mos t e vrasəm, po t e mar̄əm eδé t e mbitəm nə det«. Atjé bujku kiš ϑesin me farə, ḱə kiš mar̄ eδé mbil arən; si panə ϑesin ḱoset, e derδə farən eδé muar̄ bujkun, e vunə nə ϑes eδé e liδ griḱən e ϑesit mirə eδé e muar̄ nə krahə, tə vijnə t e štijnə nə det, tə mbitej; vanə ńer afər detit; atjé-e lan tə vijnə tə ǵəńən vənd, se ku t e štijn. Eδé aštú van ḱoset é kərkojn pər vənd; bujku atjé, ḱ e lan mbərnda nə ϑes, zuri é ϑoš, ḱə »s e dua u tə búkurən e δeut, se u jam plak, s j a kam takán«. Atjé škonej ńə tšobán me δən é e ndjeu bujkun, ḱə ϑoš ató láfe; vate δe tšobani atjé ne ϑesi é i foli, i ϑa, ḱə »tš je ti atjé

mbɛrnda nɛ ϑes?« I ϑot ai, kɛ »mua ka árδurɛ δjalaji nga mbreti, kɛ tɛ mɛ jápɛnɛ tɛ búkurɛn e δent, eδé u jam plak ė s kam takát pɛr tɛ tila pínɛra, tani nɛ plekɛri, se u kam δe djelm; ė si s dešo, mɛ múarɛ me pa-hir ė mɛ vunɛ kɛtú nɛ ϑes, tɛ mɛ špien ne e bukur e δent«. I ϑotɛ tšobani, kɛ »nukɛ del ti nga ϑesi, ė tɛ hij u? eδé vete u, e mar̃ tɛ búkurɛn e δent«. I ϑotɛ bujku, kɛ »zgliδ e sa špejt ϑésinɛ, eδé eja, tɛ hitš ti mbɛrndo, eδé tɛ vetš tɛ mar̃tš tɛ búkurɛn e δent«. Aštú e zgliδi tšobani ϑesin, eδé doli ai, ė hiri tšobani, eδé e liδi ϑesin prap, si iš, bujku, eδé mori δɛnt eδé iku. Ḱósetɛ si vanɛ ė gjenɛ vɛnd, ku t e hiδɛ, erδɛ pastáj, e muar̃ ϑésinɛ, kɛ e dijnɛ, se iš bujku mbɛrnda, eδé e špunɛ, e hoδɛ nɛ det; eδé u-mbit tšobani. Bujku, si i pa atá, kɛ vanɛ, e hoδɛ tšobanin nɛ det eδé u-kϑenɛ, mori δɛntɛ bujku eδé doli rɛpara ḱóseret me kopé δɛnd. Kur e panɛ ḱósete, u-mɛrien; i ϑonɛ, kɛ »nukɛ je ai, kɛ tɛ hoδmɛ nɛ det, ti?« U ϑot ai, kɛ »dora vet jam; po tš e do? mɛ hoδtɛ u an; tɛ mɛ kešt héϑurɛ ńɛ tšikɛ mɛ ϑelɛ akomi, do kešɛ ndzer̃ɛ mɛ šum δɛnd akomi eδé mɛ tɛ mira, se mɛ mbɛrnda išnɛ gjiϑɛ δɛn koleša, ė aljé u anɛ išnɛ kɛtó si-kukel«. I ϑon atá, kɛ »ka, tɛ vemi tɛ ndzér̃ɛmɛ eδé nere?« U ϑot ai, kɛ »sa mɛ ϑelɛ tɛ kɛtseni, eδé mɛ šumɛ eδé mɛ tɛ mira do i ndzir̃i«. I ϑon atá, kɛ »eja δe ti, tɛ na dɛftótš, se ku tɛ kɛtsejmɛ«. Vate δe bujku ė i špuri mɛ ńɛ buzɛ, kɛ iš e lart, eδé aljé u ϑa, kɛ »mir̃i hovɛ, kɛ tɛ kɛtseni ϑelɛ, sa tɛ mundi«. Aštú kɛtseu pɛrpara i maδi eδé vate nɛ fund tɛ detit eδé doli prapɛ siprɛ; ė si nakatosej me duar ė me kɛmbɛ, kɛ tɛ mbitej, i ϑon atá tɛ tjérɛtɛ, kɛ »tš ϑotɛ rɛló inɛ, tani kɛ doli siprɛ?« U ϑot ai, kɛ »sa špejt tɛ kɛtseni eδé ju, se s mund t i mbáń«. Eδé aštú kɛtsienɛ eδé tɛ di tɛ tjérɛtɛ kose, eδé u-mbinɛ kɛ tɛ tre. Eδé bujku mori eδé δɛntɛ eδé paratɛ eδé i kerδesi. Pɛr vešɛ tɛ kaut, kɛ i prenɛ, eδé pɛr bri eδé pɛr bišt i humbi ḱósetɛ gjise nga duńaja. Eδé bujku ištɛ mirɛ sot ė gjiϑɛ ditɛnɛ.

Anmerkungen. Die Bartlosen dieses Märchens haben offenbar das albanesische Sprichwort vergessen: *Ndɛ mɛ gɛńéfš tɛ parɛn herɛ, Ḱofš i malɛkúarɛ, ė ndɛ mɛ gɛńéfš tɛ dútɛn, tɛ ješ i urúarɛ* »ἂν μὲν μὲ ἀπατήσῃς πρώτην φορὰν, νὰ εἶσαι ἀφωρισμένος, ἂν δὲ καὶ δευτέραν, νὰ εἶσαι εὐλογημένος« (MITKOS 28, 393). — Ein *Ḱose* als böse Person des Märchens auch bei JARNÍK Zur alb. Spr. S. 6 ff. — Die Frau des Bauers hat richtig gewusst, was sie nach dem Erwachen aus dem Tode zu sagen hat, vgl. MITKOS 172 (IV): *Oji, tš pasɛ-kam fjéturɛ šumɛ!* und 176 (V): *Oji, sa šumɛ fjetur-kam!* — Ein Sprichwort lautet: *ńɛ her u-fut prifti ndɛ ϑes*

»μιὰ φορὰ ἐγελάσθη ὁ παππᾶς« KULURIOTIS *Ἀλβ. ἀλφ.* S. 164, »μίαν φορὰν ἐμβῆκεν ὁ παππᾶς εἰς τὸ σακκί« MITKOS 24, 303. Ist das eine Anspielung auf den Schluss unseres Märchens?

XI.

Glúhεlε e káfšεrel edé lε špézεret edé lε zoǵet.

Iš ńε djal, ai kiš ǵε, po jo de šum; kiš ńε pεndε ke, kiš edé kopé me dεn. Kiš edé ńε bakšé, de nek ajo bakšeja kiš nga lε ǵiϑa pemεt, kε janε nε duńá; aljé vij edé bostán; edé ai kurdó kε lε vij nε bakšé lε lij, sa ńerεz kε lε šij, kε lε škojεn udεs, u flit è kϑénešin nε bakšé edé nε bostán, edé ǵiϑε tšili, tšdo pem kε t i pεlkenej, lε miȓ lε haj. Ṅε dit škonej ńε kalojér, edé djali iš nε bakšé; si škonej kalojeri údεsε, i foli djali è i ϑa: »Kϑe-u, lε hatš pem«. Edé kalojeri u-kϑe edé hangri, si pεlken. Si u-ngre kalojeri, kε t ikεn, i ϑolε djali, kε »meȓ noḿε pem, t e ketš pεr údεsε«. I ϑolε kalojeri, kε »u u-ngotš edé mε nukε dua, po dua, lε mε ϑuatš, se tšiš do li, lε lε jap u«. I ϑolε djali, kε »tš do mε japš li mua?« I ϑolε kalojeri, kε »tš lε duatš; do, lε lε bij zenǵin lε mad, a do, lε lε bij mbret, a do, ngaha lε škotš, lε lε flásεnε gur edé drurε edé lε lε binε nder, apo do, lε mεsótš glúhεlε e káfšεvet edé lε špézεret edé lε zoǵet? Tš do nga kεtó? ϑuaj m, lε lε jap«. I ϑolε djali, kε »u dua, lε mε japš, lε mεsój gluhεt e lε ǵiϑa káfšεvet edé špézεret edé zoǵet«. I ϑolε kalojeri, kε »vεrtét do t i mεsótš glúhεlε, po ńeriut lε mos t i ϑuatš, se tš di, se po i ϑe noḿε ńeriut, até herε do vdetš« I ϑolε djali, kε »u s ϑom, po mεsó m i«. I ϑolε kalojeri, kε »lε klofšin lε mεsúara«. Edé aštú me até fjalε, kε ϑa kalojeri, u-ǵεnd djali i mεsúarε edé kupεlonej, se tš ϑošnε ǵiϑε káfšεlε. Aštú u-ngre è vate nε šlεpi, edé se tš ϑošnε káfšεlε edé zojlε, i kupεlonej. Ṅε mbrεma kiš dalε pεr sulatso baškε me lε šoken; edé aljé bεńεnε sulatso pεr jaštε kalivesε, kε kiš káfšεlε mbεrnda; aljé kiš kelε, pelεn, gomarin edé lε ǵiϑa. È aljé ngaha škonej, dεǵoi, kε lafosej kau me gomarin, è i ϑoš kau gomarit, kε »tš dert ke li? ha bara me mua edé ȓi rehát; edé u, mε vε i zoti, è helk de ǵiϑε ditεn, edé taǵi mua s mε vε, edé lij, kε ȓi rehat, lε vε edé taǵi«. I ϑolε gomari kaut, kε »mirε ϑonε duńaja, kε ju kelε jeni budaleń; edé andáj u ka dεnε Perndia edé bri nga mεndja, kε s keni«. I ϑolε kau, kε »ja, u lε pjes lij, kε di mε mir, ϑuaj mε, tšiš lε bij,

kε tε špεtój nga puna«. I ϑolε gomari, kε »nestrε menati, kε tε vijε bujku, tε tε mar̄ε tε tε šperε nε arε, ti tε bεnetš sεmúr, eδé tε ndzer̄tš járγεra nga gola, eδé bar sonde mos tε hatš, kε tε pandeńε bujku, se je sεmurε vεrtét; eδé aštù do tε lεrε tε r̄itš rehát«. Ató fjalε i ϑa gomari; i zoti diǵonej nga pas kalives eδé r̄inej è mbanej veš. I ϑot e šokja, kε »tš mban veš ati?« I ϑot ai, kε »vεštrój ket, se tš bin«. Eδé aštú iknε è vanε mbεrnda nε štεpí. Mε sabá vete bujku, tε mir̄ ketε, tε vij nε arε, è e ǵεn kan sεmurε. Me tε katra bujku vate, i ϑa tε zotit. I ϑot ai, kε »le tε jetε sεmurε kau, le tε r̄ijε, è sot mer̄ gomar̄ε è zeps e me tjétrinε ka tε punońε«. Aštú vate δe bujku, e mori gomariu, e zepsi, è punoi até ditε ńera mbrέmanet. Gomari u-kεpút nga puna, kε s mund tε mir̄ kεmbεt, kε tε vij. È si vate, kε e špunε nε kalive, kε iš kau, i zoti vate prapε pas kalives è mbanej veš, se tš do i ϑoš gomari kaut. Me tε ritε mbεrnda nε kalive gomari, i ϑolε kaut, kε »akoma mbε δe je?« I ϑolε kau, kε »si mε ϑe ti, aštú bεra«. I ϑolε gomari, kε »tε ngrihetš sa špejt, eδé tε zεtš è tε hatš barin me kejf, kε tε vińε bujku, tε tε šohε, kε je mirε; se sot zoti inε bεri pazár me ńε kasáp, eδé po ndεńe eδé sonde sεmurε, nestrε menati tε ϑérinε«. Eδé po kε dεǵoi kau até laf, u-ngre eδé zuri è haj barin me kejf, si kiš eδé u ǵiϑε ditεnε; mε ńε dakiké è hangri, sa bar kε kiš rεpara. I zoti nga pεr jaštε si diǵoi ató lafe tε gomarit, eδé kε zuri kau è hangri barin, kẹšì i zoti; e šokja e pa, kε keši; i ϑolε, kε »tš ke, kε keš vétεmε si i mar̄ε?« I ϑot ai, kε »ditš siloisa«. I ϑot ajó, kε »ti nukε siloise ǵε, po ditš kupεtón nga káfšεtε«. È i ϑot ai, kε »jo, s kupεtój ǵε, po aštù mε erδi gaz vet«, eδé van prap mbεrnda nε štεpi. Pεr tsa dit do kεpuńεn δεnt, eδé u-nisnε tε vijn nε δεu, si e kan adét, kε kur kεputin δεnt, bin zjafét. Aštú u-nis eδé ai me tε šoken eδé me ńε djal tε vogεl, kε kišnε; eδé e šokja iš prap me bar̄, è si u-nisnε, i vari plaškat pelεs eδé j a hipi i zoti, mori eδé djalεn pεrpara vétεhes; è si vanε mε tej nga fšati, i ϑot e šokja, kε »do hipij eδé u kaluar, se u-loδtš«. Eδé aštú hipi eδé ajó kaluar ne pela, eδé pela iš mbarsε. Si vanε akomi tsa uδε, u-loδ mεz i pelεs, kε kiš pas, eδé i foli mεzi pélεsε è i ϑa, kε »pri-mε, se u-loδtš«. I ϑolε pela, kε »ti je vetεm eδé u-loδe; po u, kε kam katrε ńerεz kaluar eδé plaška tε tjera eδé mézinε nε bark, eδé nukε u-loδtš; eδé ti ϑua, kε u-loδe. U nukε tε pres, eδé ti, nε datš, eja, nε mos datš, kur̄ mos artš«. E kupεtoi i zoti, se tš ϑanε pela me mεzin, eδé i ϑot tε šokes,

kε »zdriģ-u nga pela«. I ϑol ajó, kε »pse do zdriģem u? mirε jam kaluar, se mε kεmb loδem«. Aštú e zdriģi me pa-hir tε šoken, eδé u-zεmεrua e šokja. Aštú vanε nε stan; zunε tšobánεtε, po kε panε tε zotin, ńε kinģ, kε t e ϑerńεn è t e hajεn; blegεriti kinģi è i ϑotε t ėmεsε, kε »mε zunε, tε mε ϑerin«. I ϑotε ajó delja, kε »u, bir, su kam bεrε, s kam as ńε, se tsa m i ka ngrεnε tšákali, eδé tsa i zoti; eδé tij tε kešε akoma, eδé prapε tij tε tε haúε i zoti! Po le tε bεúε, si tε det, se neve nε dorε tε tij jemi«. Aštú u ϑotε tšobánεret, kε »lεšóń-e-ni até kinģ è zεni ńε tjetrε«. Aštú δe tšobanεt e lεšuan kinģin eδé zunε ńε tjetrε: eδé me tε zεn blegεriti eδé ai, è i ϑa t εmεs, kε »mε zun, tε mε ϑerin«. I ϑotε delja, kε »nekε tij i mbeti zilija tε zotit! kε u, sa kam bεrε, tε ģiϑε mε kanε ngorδur, è tij tε patšε eδé u me si si δεnt e tjera; po u s kam, se tš bij, è i zoti le tε bεúε, tš tε det«. E diģoi i zoti, u ϑol tšobánεvet, kε »lεšóń-e-ni eδé até kinģ«. E lεšuan eδé zunε ńε tjetrε; blegεriti eδé ai, è i ϑol t εmεs, kε »mε zunε, tε mε ϑerin«. I ϑol ajó, kε »u pesε tε tjerε, kε kam bεrε, tε ģiϑε i kam; eδé nga mua i zoti kinģ s ka ngrεnε akomi, eδé ti t i bεnetš kurbán tε zotit«. Até herε u ϑol ai tšobánεvet, kε »até kinģ ϑerni«. Eδé e ϑeřε tšobánεtε eδé e pojnε, hangrε eδé ndajtin eδé δεnt nga štjerat eδé i mbual, eδé i zoti me tε šoken mbenε até mbrεma è fjen nε stan. Nátεnε erδε tšekéltε eδé úlkεritε è bεrtisnε řótula δεndet è u ϑošnε kεnet, kε »bε-na-ni vεnd, tε vimε tε mářεmε neve mišεra è t u lεmε eδé juve tε mbitura hazέr«. Ai kiš di kuliš, kε i kišnε tšobánεtε me sevdá tε maδe eδé i uškeńεn, kε, sa tε múndεńεn, tε hajεn; kiš eδé ńε palo-kεn tε vjetrε, kε i kišnε ratε δεmbεt, kiš akoma eδé di δεmb; atit tε várfεrit her i štijnε nga nońε tsop bukε, her e liju ésεtε; è si fúalε úlkεritε eδé tšekéltε kεnet, kε t u bεúεn vεnd, u ϑonε tε di kulištε úlkεret eδé tšekélet, kε »neve le tε lehim, po ju eni pa frikε eδé miři, se neve s u ngasεm, po tε na lεmi eδé neve ńε kεtú afεr, tε ham nestrε«. U ϑotε palo-kεn i vjetrε úlkεret eδé tšekelet, kε »tε ikεni mεrguar, se eδé di δεmbε, kε kam akomi, nε lεkurε tuaj do t i lε; se sonde kam tε zótinε tim kεtú, eδé u nukε turpεronem, se kam kakε kohε, kε i ha bukεn«. I zoti i kupεtoi, se tš ϑanε kulišt, eδé se tš ϑa palo-kεni. Nestret menati u-ngre i zoti, t ikεn, tε vij nε štεpi; è si u-nis pεr t ikurε, u foli tšobánεvet è u ϑol: »Ndilni kεntε, tε vin kεtú«. I nduat δe tšobanεt kεnt, eδé van atjé; u ϑol ai tšobánεvet, kε »kεtá tε di kulištε t i vrini: eδé kεté palo-kέninε t e uškeni me miš

eðé me klumɛšt«. I ϑonɛ tšobanɛt, kɛ »tšiš do vrásɛmɛ kulištɛ, é tɛ mbajm kɛtɛ́ palo-kɛnin?« U ϑolɛ ai, kɛ »kɛštú, si u ϑom u, tɛ bɛni, eðé t i vrini tani, kɛ jam u kɛtú«. È tšobanɛt, dešnɛ mos dešnɛ, i vranɛ kulišt eðé lan palo-kɛuinɛ vetɛm. Eðé iku i zoti é vate nɛ štɛpi: si vanɛ nɛ štɛpi, zuri e šokja tɛ klarɛt eðé tɛ pismósurit, eðé pɛr tšdo punɛ kɛ i ϑoš i šoki, ajó r̃ij é klan eðé s duaj tɛ bɛn punɛ. I ϑolɛ i šoki, kɛ »tš ke, moj grua, kɛ r̃i aštú?« I ϑol ajó, kɛ »tš do kem u? e šo, kɛ ti s mɛ do mua si gjiϑɛ búr̃atɛ e duúasɛ, kɛ dúanɛ grat«. I ϑol ai, kɛ »tš tɛ dášurɛ do tɛ bij? ja, eðé u tɛ dua; baškɛ hamɛ, baškɛ pimɛ, baškɛ flɛmɛ; tjetrɛ tš tɛ dášurɛ tɛ tɛ bij?« I ϑolɛ ajó, kɛ »nɛ-mɛ to, tɛ mɛ dɛftótš eðé mua ató, kɛ di ti«. I ϑol ai, kɛ »u s di gjɛ: tš do di?« I ϑol ajó, kɛ »ti ató di net, kɛ dúalmɛ sulatso, mbańe veš prapa kalives eðé kɛšńe; pastáj si u-nismɛ pɛr nɛ stan, mɛ vure kaluar, eðé me tɛ hɛngɛliturɛ pelu eðé mɛzi, mɛ zdrigje nga pela; é si vamɛ nɛ stan, zunɛ di štjera tšobánɛtɛ, i lɛšove eðé tɛ tretin ϑere; nestret u-ngrere é vrave kulištɛ, kɛ išnɛ tɛ r̃i, é le palo-kɛuin; tani ti ditš di, kɛ i bɛn kɛtó, eðé mua s do tɛ mɛ dɛftótš«. I ϑol ai, kɛ »tšumɛ kɛ u-sɛkɛldise kakɛ pɛr kɛtɛ́ punɛ, u do tɛ dɛftój; po u do vdes«. I ϑol ajó, kɛ »dɛftó mɛ mua, pa le tɛ vdetš ti«. È i ϑol ai: »Bɛu búkɛtɛ eðé grúrɛtɛ hazér, se u me tɛ dɛftuar ató lafe, kɛ di, eðé do vdes«. È si i ϑa bur̃i atɛ́ laf gruasɛ, eftis ajó u-kep nga hizmeti, eðé zuri tɛ bɛu búkɛtɛ eðé vuri eðé grúrɛtɛ t e zieu eðé i bɛri hazér eðé prit, kɛ t i ϑoš ɫafet i šoki, eðé le tɛ vdis. Kišnɛ ńɛ kɛu nɛ štɛpi, eðé kɛni e kupɛtoi, se tš bɛnej, eðé zuri é ulɛrit é klanej pɛr tɛ zotin. Ai kiš eðé pula šum, é nɛ pula kiš ńɛ kókoš; é atjé, kɛ ulɛrinej kɛni, kókoši mblið púlatɛ me kejf tɛ mað eðé u tundej kráhunɛ púlavet: eðé ató bijnɛ mbɛ ðe nga frik e kókošit, eðé kókoši u a kɛtsenej é i mbársɛnej. I ϑolɛ kɛni kókošit, kɛ »moré kokóš, nukɛ tɛ vjen ńɛ tšikɛ turp, a nukɛ tɛ vjen keḱ pɛr tɛ zotin tɛnɛ, kɛ ištɛ hazér, tani mɛ ńɛ tšikɛ vdes; po ti s ke ńɛ tšikɛ turp, po kɛndón eðé u a kɛtsén púlavet?« I ϑolɛ kókoši, kɛ »i tili, kɛ ištɛ zoti inɛ, le tɛ vejɛ prapa dielit, se u atɛ́ dua, tɛ ngopem grur me gra tɛ mia; se u kam di zet gra, eðé ńɛ herɛ po u tunda kráhunɛ, tɛ gjiϑa driðma i zɛ; é ai kɛratá ńɛ grua ka, eðé e vuri gruaja, kɛ t i mɛsońɛ asáj fjálɛtɛ e fšéhura, kɛ di ai, eðé tɛ vdes; po i tili, kɛ išt, i preps, kɛ ' i bɛhet«. I ϑolɛ kɛni: »Po tšiš tɛ bɛńɛ, ϑua ti?« Θolɛ kókoši: »Tɛ iš, kɛ tɛ mɛ mbau veš mua i zoti, t e mir̃ é t e mbil mɛ ńɛ konák vétɛmɛ, eðé tɛ mir̃ ńɛ dru nga škozɛ tɛ ńomɛ

è t i ip, sa t i ndan (vetšón) mištε nga kókalet; eδé aštú preps, tε bεnε«. È me tε θεnε kókoši ató lafe, e diǵoi i zoti, se tš θa, eδé aštú bεri; e zuri tε šókenε, andis ḱε t i dεftón fjalεt e fšéhura, i zbuloi kúrminε è j a bεri si bárkunε, eδé e ǵoi è mori grua tjetrε, è kókoši e špεtoi.

Anmerkungen. Dass der Mann selbst reitet und seine schwangere Frau zu Fuss zu gehen nöthigt, ist für den Erzähler offenbar etwas Selbstverständliches gewesen. Vgl. dazu den Anfang eines erotischen Liedes:

Barjaku, ḱε bεn fanua,
me mua, mori, me mua,
u pεrpara, ti pas mua,
t ikimε θua mbε θua
posi mušku me pektua.

»Leuchtende Fahne,
mit mir, Mädchen, mit mir!
Ich voran, du nach mir,
damit wir Fuss an Fuss ausziehen,
so nahe wie der Maulesel und sein Hufeisen«.

Ueber den gekochten Weizen beim Begräbniss, s. Hahn, Alb. St. I 151.

XII.

Maro Pεrhitura.

Iš ńε ńerí mε ńε fšat eδé iš vetεm, s kiš as vεlá as motrε as babá as memε, po ǵε kiš tsa pak, è tundej δe ai si ǵiθε šokεt. È si iš pa ńerí, u-martua, mori ńε grua tε mir, sojléš eδé urt, eδé škońεn šumε mirε me atė gruan, e štuan ǵεn è e bεn di isé, nga tš kiš rεpara bur̄i. Pεr tsa kohε bεn δe ńε vajzε; è si bεri atė vajzεn grúaja, pas ńε vit i vdiḱ grúaja. Mbeti bur̄i me vajzεn tε vógεlε eδé s dij, se tšiš tε bεn, se kiš eδé hal e punεs, ḱε i prišej, eδé hal e vajzεs, ḱε kuš j a mban vajzεn, se iš e vogεl è duaj ńerinε, t e kiš me vétεhe ǵεθεńė. Eδé aštú ai s dij, se tš tε bεn; u-mblúaδε mijt e tij, ḱε kiš, è i θanε, ḱε »ti s j a del dot kεštú duńás, se ti u-priše, po tε martonetš eδé tε mar̄tš ńε grua tjetrε«. Po ai s duaj tε martonej eδé u θa mikεt, ḱε »mirε, tε martonem, po pon e di, se nε š ńerí piḱem?« Aštú j u-vunε mijt eδé e martúanε, è mori ńε grua tjetrε, eδé e la nε štεpi è mbanej vajzεn eδé bεnej púnεrat e štεpis. Po ajó grúaja vajzεn nuk e duaj, po e mbanej me pa-hir nga frik e bur̄it. Pas tsa kohε poli δe ajó, bεri ńε vajzε tjetrε. Pas asáj bεri δe ńε tjetrε vajzε, i bεri di;

eδé ńε, kε iš ajó me gruan e par, i bεri tri vašaz. Asáj tε maδes j a kišnε vεnε émbεrin Maro, tε maδes tjetrεs (tε mesmes) j a kišnε vεnε Lilo, eδé tε vógεlεs Lenε. È si u-rinε vášastε, kε u-bεn nga δjetε vjetše, ńera pas tjetrεs, i flisnε vajzεs maδe Maro Pεrhitura, eδé ajó ńerka atέ s e duaj t e šij me si, se ajó u-bε šum e bukur, eδé vašast e saj s išnε tε búkura, eδé aštú i kiš inát ńerka vajzεs maδe, po s kiš, se tš bεn nga frik e buřit. Si škuan tsa kohε, vdik buři; mbeti ńerka e zoń e štεpis; ajó e kiš nε dor punεn tε ǵiϑε, δénεlε eδé mářεlε: è si i mbeti puna asáj nε dorε, zuri è u bεnej vášazet saj řoba tε mira; eδé vájzεsε maδe, e lij me palo-řoba tε vjetra; eδé vašast e saj i lij, è řijnε rehát; atέ e dεrgonej, ku t iš puna m e rεnd, e dεrgonej pεr dru, pεr ujε, nε tε larε; tε ǵiϑa púnεrat e rεnda i bεnej ajó; eδé kur vinej nε štεpí, i ipnε ńε tsopε bukε tε muχlásurε eδé e haj ϑat; ató bεńεn fai tε mirε pεr vétεhe tε ture, eδé hajεn mεma me ǵiϑε vašast e saj; eδé vašast e saj ǵiϑεńέ po ndrékešin è stolísešin me řoba tε mira eδé dilε è bεńεn sulatso, atέ punε kišnε; eδé kiš inát, kε pse iš ajó m e búkurε nga ató. Ajó vajz e maδe, Maro Pεrhitura, k i ϑošnε ató, kiš ńε teton e saj, motrεn e mεmεs, eδé diku vij nek ajó, è i ip nga ńε tšik fai, è haj; se nε štεpi nuk e šij as me si fain, jo tε haj; po eδé kur vij ne tétua e saj, do vij fšéhura, se po t e šij ńerka eδé motrat e tjera, kε vij atjé, e šańεn eδé e řihεn. È si škoi tsa vaχt, kε u-bεnε vašast tε tria pεr tε martúarε, ńerka pεr vašaz tε saj kiš vεnε kruškarε eδé duaj t i martón; pεr Maro Pεrhiturεn s tšanej kokεn pεr tε martúarε, po kudó kε vij, e pεrkéšεnej eδé ϑoš, kε »kεštú íštε Márua, e krípurε me hi; eδé u i ϑom, kε tε vešńε eδé ajó řoba tε mira eδé tε láhetε, po ajó íštε e šaktisurε, as láhetε as kréhetε kuřε, as řoba do tε vešńε«. Eδé ató lafe ϑoš nε ǵiϑε duńá, po duńaja i šijnε vašast e asáj, se tš ǵε išnε, eδé nońέ s duaj t i miř, po i kεrkońεn tε ǵiϑε atá djelm, kε kεrkonej ajó pεr vašaz tε saj, atá i kεrkóńεn Maro Pεrhiturεn; δe asáj i vinej inát šum, eδé s kiš, se tš marifét t i ǵεn, kε t e humb. Pastáj u-silois, kε t e dεrgonej mε ńε muli, kε mblíδešin džínεrit, eδé atjé tε humbej. Eδé aštú ńε dilε i ϑa, kε »tε ngarkótš driϑεlε nε kurm eδé tε vetš nε muli tε bluatš«. Po dita kiš škuar, iš barabár, kε sa tε vij nε muli vajza, eδé e zij nata; è i ϑa vajza, kε »ku tε vete tani, kε u-veř? se sa tε vete u nε muli, do vejε ńε sahát nat: po le tε vete nestrε menati«. I ϑotε ńerka, kε »tani do vetš, eδé menati tε ǵendetš kεtú; eδé nga se do trεmbetš ti? e tila, kε

je ti, mos u-trεmb, se s tε ha as kukuδi tij«. Eδé r̄ahu vajzεn eδé e ngarkoi me pa-hir eδé e dεrgoi nε muli. Vajza, si u-nis, i ϑolε ńerkεs, kε »a-mε fúrkεnε eδé tri štulungε li, t i tjer̄ natεn, atjé kε tε r̄i, sa tε bluhet driϑεt è tε bεnet miel«. Eδé aštú j a δa ńerka furkεn eδé tri štulúng li, eδé iku vajza è vate nε muli; sa tε vij atjé, kiš vatur ńε sahát nat. Kur vate nε muli, ģeti derεn e mulirit hapεt, po ńeri mbεrnda s ģeti, se ńérεzit milonejtε natεn atjé nukε r̄ińεn nga frika, se atjé mbliδešin džinεrit natεn, eδé tε blúarε, kε tε kiš milonai, atjé i lij, eδé derεn e mulirit e lij hapεt, se ńeri nukε vij atjé, kε tε viδ, nga frik e džinεret. È si vate vajza è ģeti derεn hápεtε, hiri mbεrnda, škarkoi drtϑεtε eδé kεrkoi, ģeti ńε foli nga tε milonait eδé e δezi eδé lεšoi mulin eδé šturi driϑεt eδé e blúanej, eδé ajó r̄ij eδé tir̄ litε. Mbi até vanε džinεritε, u-mbluaδ è e vunε nε mes eδé zunε è bεrtisnε è kεndońεn, po vajzεn me dor s e ngajtin; pasandáj pušúan tε briturit è tε kεndúarit eδé zun, e pisnε vajzεn è i ϑanε, kε »tš išt atá, kε tjer̄?« U ϑa vajza, kε »kεtá ištε ģε, kε ka šumε mundim«. I ϑon atá, kε »tε na ϑuatš, se tš mundim ka«, se atá džinεritε dúajnε t i ģεńεn nońε sebép vajzεs, kε t e štrεmbońεn. Po ajó zuri è u ϑa, kε »kεtá, neve e punojmε δen, pa e kϑejmε, pa e mbjelεm, pa e tεhar̄im, pa e škulim, pa e ndεjm nε diel è ϑahet, pa e mbleδim, pa e liδim, pa e štipim, i mar̄εm farεn, pa e ngarkojm, pa e špiem nε lum, pa e vulisim, pa e lεm δjetε dit, pa e ndzer̄im, pa e ndεjm, pa e ϑajm, pa e liδim, pa e ngarkojm, pa e špiem nε štεpi, pa e manganisεm, pa e helkim me lanár, pa e bim štulúng, pa e vεm nε furk, pa e tjer̄im, sa mbušim boštin, pa e mbleδεm è e bim lεmpš, pa e εndim è e bim r̄ob, pa e mar̄εm, pa e lajm, pa e presim, pa e kepim, pa e vešim«. Kεtó fjalε ϑoš Maro Pεrhitura eδé džinεritε mbenε sukút eδé mbajnε veš, se tš ϑoš ajó, eδé tε giϑε vijnε è i vijnε nga ńε platškε tε florimtε mbi vétεhe vajzεs, è e bεnε kε nε kokε ńera nε ϑońε tε florimt vajzεn, eδé aštú sa sosi lafet e lirit vajza, kεndoi kókoši eδé iknε džinεrit, eδé mbeti vajza vétεmε; u-blua eδé driϑεt, eδé ra mielt, e mbloδi vajza, mbajti δe mulin eδé ngarkoi mielt eδé iku. Bara me sabá vate nε štεpi; ńerka me motrat e vajzεs tε tjerat flijn akoma, s išnε ngritur, kur vate Maro Pεrhitura; kεni iš nε škalε, kε r̄ij, è po kε pa, kε vij vajza nga muliri eδé bεrε e tεrε flori kε nε kokε ńera nε ϑoń, lehu kεni eδé ϑa, kε »vjen Maro Pεrhitura vešur nε flori«. E diģoi ńerka nga jataku, kε flijnε akoma, eδé i foli kεnit è i ϑa: »Kutš, tε hángrεtε

tеrеbora, se Maro Pеrhiturеn tani e kanе mbiturе džinеrit, eδé ti ϑua, kе vjen Maro Pеrhitura e florimtе«. È sa t i ϑoš ató fjalе kеnit ńerka, i foli vajza nе der è i ϑa, kе »hap e derеn, se erδa«. Aštú u-ngre ńerka, hapi dérеnе. Kur e še Maro Pеrhiturеn mbiturе nе flori, i erδi, kе tе pеltsit; eδé aštú e mori ģoja me tе mirе eδé e pjeti è i ϑa, kе »tšiš iš sebepi, kе u-bеre kеštú me kеtó r̄oba tе florimta ti?« I ϑotе ajó vajza, kе »atjé nek ai muli mbliδen džinеrit, eδé kušdó kе tе vej, i japеn flori eδé e bin tе florimt si eδé mua«. Θot ajó, kе »prеmе tе dеrgój Lilonе«. Eδé aštú e nisi Lilon mbrémanet me pak driϑ, se s e špij dot šumе Lilua, se s iš mеsuar, kе tе ngarkonej; aštú i δa δe asáj tri štulungе li eδé e nisi, è vate nе muli eδé ajó eδé e ģeti mulinе vétеmе eδé derеn hápеtе; vate δe ajó, škarkoi eδé kеrkoi, si e kiš mеsuar Maro Pеrhitura, eδé ģeti fotin e milonait eδé e δezi è tеšoi mulin eδé šturi driϑеt, e blúanej. Vanе džinеrit prap è ģen até atjé; zunе džinеrit tе briturit è tе kеndúarit, si adetin, kе kišnе; pastáj pušuan eδé zun, e pisnе Lilon, i ϑanе, kе »tš ištе atá, kе tjer̄?« U ϑotе Lilua, kе »li išt; nuk e šini? pon u plasnе sit?« Eδé atá me até fjal i štrеmbuan ńе dor; e pjenе prap pеr furk; toiδjo Lilua; i štrеmbuan δe tjétrеnе dor; e pjen eδé pеr miel, eδé toiδjo u ϑa; i štrеmbuan eδé kеmbеt, sa i štrеmbuan eδé kókеnе, j a špunе suratin pas kurmit; eδé aštú erδi vaχti, kеndoi kókoši, iknе atá, mbeti Lilua nе muli štrеmbúarе duar è kеmbе è kokе è tе ģiϑa. Mе sabá, kur van milonéjt, e ģenе štrеmbúarе, e pjen, se ngaha iš. U ϑa vеndin, se ngaha iš; aštú e vunе mе ńе kal milonejt eδé e dеrguan nе štеpi. E jema u-kiš-ngritur eδé prit Lilon, t i vij e florimt. Ḱеni e pa, kе vij Lilua štrеmbuar; e pa kе mеrguar kеni eδé lehu è ϑa, kе »vjen Lilua me kokе è me duar è me kеmbе štrеmbеr eδé kaluar mе kalе tе milonait«. I ϑotе e jema e Lilos: »Kutš, tе héngrеtе tеrеbora, se Lilua do vijе mbiturе nе flori, se erδi Maro Pеrhitura e florimt, jo Lilua ime, kе ištе m e búkurе eδé di mе mirе tе lafósetе nga Maro Pеrhitura«. È sa tе sos láfetе me kеn, e pa, kе vinej Lilua štrеmbúarе; até her briti eδé doli, e mori Lilon eδé e špuri nе štеpi eδé mori jatróńеtе eδé priftеr me tе kеndúarе è δespotеr è tе ģiϑе è me zi e soli ńе tšikе nе vеnd prapе kokеn e Lilosе, kе vеštronej prapa kurmit. È si u-šеrua Lilua, prapе zuri ajó eδé kеrkonej δеndúrе, kе tе martón vašast. Até herе ńе prinzipa nga ńе tjetrе vеnd s duaj eδé ai tе martonej, se sadó vašaz prinzipeša kе kiš parе, s i kiš pеlḱier nońé. Ńе mbrеma nekе flij, i bénetе nе éndеr̄е Maro Pеrhitura,

po ɛmbɛr, se tšila iš, nuk i dɛftoi prinzipait, eδé atit akɛ pɛlkeu, kɛ pa esáp, eδé j u-duk nɛ ǵumɛ, sikúr e pjeli, se ngaha iš, eδé ajó sikúr i dɛftoi fšatin, se ngaha iš. Eδé aštú ai prinzipai i mori mas nɛ kurm eδé nɛ kɛmb, nɛ kurm pɛr tɛ bɛrɛ r̄obat eδé nɛ kɛmb pɛr tɛ bɛr kɛpustɛ. È aštú me até ɛndɛr̄ ǵiϑɛ natɛn prinzipai, eδé mɛ sabá, kɛ u-ngre, i ǵeti masɛt toiδjo, si i kiš matur, eδé ai u-mɛrie eδé ϑa, kɛ »ja, tɛ bij ńɛ par kɛputs me kɛté mas, eδé tɛ vete tɛ kɛrkój eδé tɛ šo, se tšiš do mɛ dal kɛjó ɛndɛr̄«. Eδé aštú bɛri kɛpust prinzipai eδé u-nis è vate mɛ ńɛ kasabá, kɛ iš afɛr fšatit, nońɛ ǵizm sahati, eδé atjé zuri ńɛ han eδé vuri ńɛ telál, kɛ »u jam kɛtú pesɛmbɛδjetɛ dit, eδé kaϑe mbrɛma kam trapéz, è tɛ mbliδen, kušdó kɛ tɛ doj, eδé kušdó kɛ tɛ ket vajz tɛ pa-martuar, t e sjel; se u, tšila tɛ mɛ pɛlkéń, do t e mar̄ grua«. Eδé aštú zuri è bɛnej faira prinzipai, tɛ mbliδešin duńaja; kiš eδé tɛ pira toi toi, nga tš jan nɛ duńá. Aštú mbliδešin duńaja kaϑe mbrɛma ne prinzipai eδé hajɛn è pijɛn eδé glendisjɛn, eδé kušdó kɛ tɛ kiš vajz tɛ pa-martuar, e špij, eδé tafosej me prinzipan. Aštú muar̄ haberin eδé fšati, kɛ iš Maro Pɛrhitura, eδé u-mbluaδ tɛ vijnɛ ne prinzipai è tɛ špijn eδé vašast, kušdó kɛ kiš vajz tɛ pa-martuar. È aštú u-nisnɛ ǵiϑɛ vašast e fšatit eδé vanɛ; u-nisnɛ eδé tɛ di motrat e Maro Pɛrhiturɛs eδé mɛm e ture; è ndrékešin ǵiϑɛ ditɛn è ujdisjɛn r̄obat, kɛ t i pɛlkenej prinzipai. Atjé nekɛ stolisešin ató tɛ dia, iš eδé Maro Pɛrhitura è i bɛnej sehir; è i ϑošnɛ ató, kɛ »doje, tɛ ješe eδé ti, tɛ vešńe ńɛ par r̄oba nga tonat è tɛ veje eδé ti ne prinzipai«. Eδé pɛrkešńɛn me tɛ; eδé ajó u ϑa, kɛ »u s jam pɛr atjé, po tɛ veni ju, kɛ jeni tɛ mira«. Eδé aštú u-nisnɛ vašast tɛ dia me ǵiϑɛ mɛmɛn e ture eδé vanɛ. È si iknɛ ató, mbeti Maro Pɛrhitura vetɛm nɛ štɛpi, eδé u-nis eδé ajó è vate ne tétua e saj; eδé si vate atjé, r̄ij siloisurɛ eδé mbušur sitɛ me lot. È si e pa tétua e saj aštú, i ϑa, kɛ »pse r̄i aštú sɛkɛldisurɛ eδé mbušur?« I ϑa ajó, Maro Pɛrhitura, kɛ »nga tɛ mirat kɛ kam«. I ϑotɛ tétua e saj, kɛ »mos do tɛ vetš eδé ti ne prinzipai, tɛ bɛtš sehir?« I ϑa ajó, kɛ »me se tɛ vete u?« I ϑotɛ tétua e saj, kɛ »tɛ jap u r̄oba, po do tɛ vetš?« I ϑotɛ Maro Pɛrhitura, kɛ »dua tɛ vete eδé u pɛr sehir, pa jo kɛ tɛ mɛ pɛlkeńɛ mua prinzipai«. I ϑotɛ tétua e saj, kɛ »mir; tɛ dɛrgój u«. Ajó tétua e Maro Pɛrhiturɛsɛ iš maǵistrɛl; eδé aštú u-ngre è zuri di mi, zuri eδé katrɛ karkaléts, mori eδé ńɛ kungul tɛ maδ nga atá, kɛ hajɛn; eδé mitɛ i bɛri kual, karkalétsɛtɛ i bɛri kar̄otsér eδé kúngulin e bɛri kar̄ots, eδé vájzɛsɛ i bɛri ńɛ par r̄oba tɛ χrisafta,

eδé kar̄otsǝn tǝ χrisáſt, eδé kar̄otsérǝtǝ toiδjo vešur, eδé šalat ė ǵemat e kúalet eδé ató tǝ χrisafta, eδé i bėri hazėr pǝr jaštǝ pórtǝsǝ eδé i ϑa Maro Pǝrhiturǝsǝ, kǝ »ngro-u tani ė hip j a kar̄otsǝs eδé ikǝ, po tǝ ketš mǝnden, kǝ po kǝ tǝ vejǝ sahati dimbǝδjetǝ nǝ mes tǝ nátǝsǝ, tǝ ikǝtš ǵizmǝ sahati mǝ rǝpara, se po mbete atjé, ė ra sahati dimbǝδjetǝ, kúaltǝ do bǝnen mi, eδé kar̄otsa do bǝnet kungul, eδé kar̄otserǝ do bǝnen karkaléts, eδé ti do mbetetš prapǝ me kǝtó palo-r̄obat; po me tǝ rat ńǝmbǝδjetǝ sahati, tǝ nisetš andėj eδé t ikǝtš«. Eδé aštú j a hipi Maro Pǝrhitura kar̄otsǝs eδé vate ne prinzipai. Po k e panǝ ńėrǝzit, kǝ kiš prinzipai, ńǝ zońǝ me kakǝ saltanét, kǝ vij, i fual prinzipait ė i ϑon, kǝ »vjen ńǝ zońǝ e maδe, eδé do tǝ jet bilǝ mbreti pas saltanetit, kǝ ka«. Aštú doli vetǝ prinzipai pǝr jaštǝ eδé e priti eδé e mori nga kar̄otsa ė e špuri mbǝrnda nǝ konák eδé e mori pranǝ vétǝhes eδé łafosej me tǝ ė e pjeti, i ϑa: »Nga tš vǝnd je?« I dǝftoi eδé ajó ńǝ tjetrǝ vǝnd. Eδé ndǝjn, eδé i pǝlkeu šumǝ prinzipait vajza, eδé aštú ndzor̄i prinzipai kǝpustǝ, kǝ kiš bǝrǝ, eδé u a δa tǝ ǵiϑavet, sa vašaz tǝ pa-martúara kǝ išnǝ mbǝrnda, ė i vunǝ nǝ kǝmb, kǝ tǝ šij, se tšil do zijn nǝ kǝmb kǝpustǝ. Aštú i škuan tǝ ǵiϑa vašast eδé noń nukǝ zunǝ kǝpustǝ nǝ kǝmb; tǝ dia motrat e Maro Pǝrhiturǝs išnǝ pran asáj eδé e ńerka; ajó i ńohu, po ató nuk e ńohǝn; eδé i vun nǝ kǝmb kǝpustǝ eδé motrat e asáj, eδé nuk i zuu; pasandáj i mori δe Maro Pǝrhitura ė i vuri nǝ kǝmbǝ, ė e zunǝ tamám, si išnǝ prerǝ pǝr atė. Kur e pa prinzipai, kǝ e zunǝ kǝpustǝ tamám, u-gǝzua šumǝ, se i pǝlkeu vajza. Eδé aštú bǝnǝ kejf, u-glendisnǝ ńera nǝ ńǝmbǝδjetǝ sahati; eδé ip prinzipai Maro Pǝrhiturǝsǝ t ėmbǝla łoi łoi eδé j a ip me dor tǝ tij, eδé ajó u ip tǝ mótravet, ė hajǝn eδé ató, po łafin prinzipai ǵiϑǝ me Maro Pǝrhiturǝnǝ duaj tǝ łafosej. Ė si ra ńǝmbǝδjetǝ sahati, u-ngre ajó tǝ ikǝn; deši prinzipai t e mban akomi, tǝ łafosej me tǝ, eδé ajó nukǝ ndǝńi, po iku eδé vate ne tétua e saj, sa erδi sahati dimbǝδjetǝ, eδé u-bǝnǝ kúalt mi, eδé tǝ tjerat si išnǝ, eδé Maro Pǝrhitura mbeti prap nǝ r̄oba, kǝ kiš, eδé aštú e pjeti tétua e saj ė i ϑa, kǝ »tšiš škove?« I ϑa ajó, kǝ »šum mirǝ škova; prinzipai me mua duaj tǝ łafosej mǝ šum nga ǵiϑ vašast e tjera«, eδé i ϑa eδé pǝr kǝpúts, kǝ kiš prinzipai, eδé i vunǝ ǵiϑǝ vašast e tjera nǝ kǝmb, eδé as ńǝ nukǝ zunǝ, po atė zunǝ vetǝm. Ė aštú iku Maro Pǝrhitura eδé vate nǝ štǝpi tǝ saj mǝ pǝrpara nga motrat e saj eδé u-kumbis ė fjeti. Kur van ató, e ǵenǝ nǝ štǝpi, si e kišnǝ lǝnǝ; i fual; u hapi derǝn, vanǝ mbǝrnda; i priti

ðe ajó, i pjeti è u ϑa, kε »tšiš škuat nga prinzipai?« I ϑonε ató, kε »škuam šumε mir, po ku tε ješe eðé ti, tε šohe, le prinzipan, po tε šohe ńε vajzε mbreti, kε erði atjé, kε iš vešur e tεrε nε flori, eðé e kiš mar̃ prinzipai pranε vétεhes, eðé pran asáj ješεm neve tε dia, eðé i ip prinzipai asáj tε tjera loi t émbεla me dorε tε tij, eðé ajó na ða eðé neve, è hangrεm, eðé u-łafosmε me tε vétεmε neve; me neve deši muhabét eðé me as ńε vajzε tjetrε«. È u ϑa Maro Pεrhitura, kε »mir iš, tε ješ eðé u, tε bεńε sehir, po u s jam pεr nε tε tila vεnde, se as r̃obat kam, as vetε e mir jam«. È aštú u-nisnε prap mbrémanet motrat e saj eðé ńerka eðé van ne prinzipai. Vate ðe ajö ne tétua e saj, eðé i ða prap ató, kε i kiš ðεnε tjetrεn mbrεma, eðé vate prap eðé ajó; doli prinzipai, e priti eðé e mbajti pranε vétεhes, eðé glendisnε eðé até mbrεma si eðé tjetrεn. Erði vaχti, vate sahati ńεmbεðjetε. U-ngre Maro Pεrhitura t ikεn; i ϑa prinzipai, kε »amán r̃i eðé ńε tšik«. Eðé doli pεr jaštε prinzipai è u ϑa trimavet tij, kε kiš, kε »ndrejni kualt, è kini hazér, eðé kur tε hipεńε kεjó zońε nε kar̃otsε eðé t ikεńε, ju u a hipεni kúalet eðé t e mir̃i pas è t e šini, se ku do vej tε r̃ij«. Eðé aštú vate mbεrnda prapε prinzipai; eðé ndεńi ńε ģizmε sahati akomi. Até herε u-ngre ajó t ikεn, eðé e nisi prinzipai, eðé iku. Doli ajó, j a hipi kar̃otsεs eðé iku. Trimat e prinzipait i kišnε kúaltε hazér, eðé me tε ikurε ajö me kar̃otsε, u a hipnε kúalet kεtá eðé e muar̃ pas. Ajó vate drek̃ è nε štεpí tε tetos saj, eðé u-zdriģ nga kar̃otsa eðé vate, hiri mbεrnda. Trimatε vanε, kε tε šijnε kar̃otsεn, po sa tε vijnε trimat ne kar̃otsa, ra sahati dimbεðjetε, eðé u-humb kar̃otsa me ģiϑε kual è me ģiϑε ńerεz. Aštú ndεjn atá pεr jaštε štεpis è rúańεn, tε šijn, se tš do bεnej. È si škoi nońé sahát, u-łafós ajó, sa u-łafós, me teton e saj, eðé u-nis è doli, tε vij nε štεpi tε saj. È si doli pεr jaštε, e pan trimat e prinzipait, eðé ajó s i pa. Aštú iku è vate nε štεpi tε saj; trimat e muar̃ prap pas è e pan, se nε š štεpi hiri, eðé van, e šεnuan štεpin mε ńε anε, kε nukε dukej nišani, eðé iknε è van prap ne prinzipai. Si van atjé, u foli prinzipai è i pjeti è u ϑa, kε »tš pat? ńera ku e šput?« I ϑanε atá, kε »e špumε me kar̃otsε ńera nε ukε-tš fšat, eðé atjé u-zdriģ nga kar̃otsa è hiri mε ńε štεpi, è sa tε káseším neve afεr kar̃otsεs, kε t e šohεm, na humbi kar̃otsa nga rεpara sivet, eðé mε s e pam, se ngaha na bεri, po na u-duk, sikúr e piu ðeu nε vεnd, eðé neve si pam aštú, ndεjmε atjé è rúańεm tε šohεm, se tš do bεnej; è si ndεjmε nońé sahát, pamε ńε vajzε nga surati toiðjo

si ajó, po nga robat, s kiš ató roba, po kiš ńɛ par palo-roba, eδé doli nga ajó štɛpia eδé iku; eδé neve e muarm pas, sa vate, hiri mɛ ńɛ tjetrɛ štɛpi, eδé si e pam, se nɛ š štɛpi hiri, asáj štɛpis i kemi bɛrɛ δe nišán«. U ϑotɛ prinzipai, kɛ »e mbani mɛnd štɛpinɛ, kɛ tɛ vemi tjetrɛ herɛ?« I ϑon atá, kɛ »e mbajm mɛnd eδé pa nišán, jo k i kemi bɛrɛ nišán«. Eδé aštú u-pɛrhapnɛ ńɛrɛzitɛ, kɛ išnɛ mbléδurɛ ne prinzipai, eδé vanɛ giϑɛ tšili nɛ punɛ tɛ tij. Eδé prinzipai u-ngre nestret eδé iku eδé vate nɛ štɛpi tɛ tij, eδé e priši zjafetin, kɛ bɛnej kaϑe ditɛ ne hani. È si vate nɛ štɛpi tɛ tij, ndɛńi ń a di muaj, sa u-bɛ hazɛr; eδé mbi di muaj nisi dazmɛn, kɛ tɛ martonej, po ku e kiš nusen, ńeri s e dij. È aštú u-nis me krušk, me musika, me púnɛra tɛ mbɛδá, eδé van prap ne kasabaja, kɛ kiš vatur, eδé kiš mar eδé robat eδé kɛpustɛ, kɛ kiš bɛrɛ, kur pa ɛndɛrɛn. Eδé aštú si vate nek ajó kasabaja eδé me dazmɛ eδé me krušk, kɛ tɛ mirɛ nusen, u-mɛrien duńaja eδé ϑošnɛ, kɛ »ku e ka kɛtɛ nuse ki kɛtú? kɛ kɛtú sa kohɛ ndɛńi, nońɛ vajzɛ s i pɛlkeu vetšm se ajó vajz e mbretit, kɛ kiš arδur me karotsɛ, po ajó kɛtú nɛ kɛtɛ vɛnd nukɛ išt; eδé ki, si duket, kɛrkón erɛn«. Ató ϑošnɛ duńaja, è kur e pan, kɛ u-nis pɛr ne fšat i Maro Pɛrhiturɛsɛ, dual giϑ kasabaja è bɛńɛn sehir, se ku do vij. Eδé ai u-nis drek è nɛ fšat, eδé trimat rɛpara, kɛ dijnɛ vɛndin, eδé van drek è nɛ štɛpi tɛ Maro Pɛrhiturɛsɛ; e ńóhɛnɛ štɛpin eδé pan eδé nišán, kɛ kišnɛ bɛrɛ, trimat. Eδé aštú porsiti prinzipai eδé e reϑosnɛ štɛpin nga tɛ giϑ anɛt, se mos u dil nga nońɛ an Maro Pɛrhitura eδé ikɛn; eδé aštú vate mbɛrnda nɛ štɛpi prinzipai eδé me trimat e tij eδé me tɛ tjerɛ, eδé atjé i gen tɛ tri vašast eδé mɛmɛn e ture, ńerkɛn e Maro Pɛrhiturɛsɛ, è si i genɛ mbɛrnda, ndzori kɛpustɛ prinzipai è u a δa vášazet tjera pɛrpara, è i vunɛ nɛ kɛmb, po kɛpustɛ s i zunɛ ató; pastáj j a δan δe Maros, è i vuri nɛ kɛmbɛ, è i erδɛ tamám, si išnɛ prerɛ me porsi pɛr kɛmb tɛ asáj. Aštú ndzori δe robat prinzipai eδé j a δa, è i veši; è si veši eδé róbatɛ, è i erδɛ tamám eδé ató, aštú si išnɛ prerɛ me porsi, è kur e pa aštú prinzipai, kɛ iš ajó toiδjo, kɛ kiš parɛ nɛ gumɛ ɛndɛrɛ, eδé kɛ kiš váturɛ ne hani, kur bɛnej zjafétetɛ, u-gɛzua šumɛ prinzipai eδé i ϑa Maro Pɛrhiturɛsɛ, kɛ »me sadó kɛ bɛra, po tɛ geta tij, kɛ kɛrkońɛ«; eδé aštú i ϑa, kɛ »ško, se do vemi nɛ palát tim, eδé ti je grúaja ime, eδé u jam bur it«. Kur digúanɛ motrat e tjera eδé ńerka atɛ łaf, u-ndzi duńaja, eδé ϑanɛ me ńerjatrɛn, kɛ »tšiš ištɛ kɛjó punɛ, kɛ Maro Pɛrhiturɛn, kɛ s e kešɛm mɛ nońɛ esáp neve, u-bɛ prinzipešɛ?« Eδé

aštú zunε tε klárεtε tε tria baškε è klajεn eδé ϑošnε, ģoja sikúr u erδi keḱ nga Maro Pεrhitura, ḱε u iku; eδé aštú u-puϑnε me Maro Perhiturεnε eδé iku Maro Pεrhitura eδé u ϑa mótravet eδé ńérkεsε, ḱε »ju mos u-sεkεldisni, se u pεr pak kohε do dεrgój, tε u mar̄ eδé juve atjé, è tε jemi afεr tε ģiϑa bašk«. Eδé aštú iku; e mori prínzipai eδé e špuri nε palát tε tij, eδé vunε kurorε, eδé dúhešin šum. Si škuan ń a di muaj, i ϑotε Márua, prinzipeša, prinzipait, ḱε »mε mori mali pεr motra eδé pεr ńerkεn, è nε išt me mukím, ḱε t i sjelmε eδé ató kεtú è t i vεmε mε ńε štεpi nga tonat, ḱε i kemi tε tepra, eδé tε r̄in eδé ató kεtú, ḱε t i kem eδé u áfεrε«. É me tε ϑεn até laf prinzipait, prínzipai nuk j a priši fjalεn, se e duaj šum, po i ϑa, ḱε »tε dεrgójm e t i sjelεm«. Eδé aštú dεrguan eδé i múar̄ε eδé ató è i vunε mε ńε štεpi tε turen, eδé e mir štεpia, eδé u ipn, è hajεn mirε eδé pijεn, eδé r̄oba tε mira. Pεr pak kohε martuan eδé Lilon, sidó e štrεmbεr ḱε iš, eδé j a δan ńεit zabitit; è aštú mbeti ńerka me Lenεn ne štεpia, eδé vεštrójn ģiϑεńé prinzipai me prinzipešεn, ḱε t i ģεúεn eδé asáj nońé bur̄ tε mir è t e martońεn, se ajó iš ńε tšik m e mir nga Lilua; è aštú u a kεrkońεn šum, po s mund tε bεńεn karár, t e ipnε ģakuni, eδé iš akomi Lena pa martuar. Mbi até prinzipeša u-bε me bar̄ε, é si erδi vaχti, bεri djal. Ńerk e saj, ḱε kur u-bε me bar̄ε Maro Pεrhitura, prinzipeša, vate ńerka è ģezdisεnej maģistrεlat, se tš marifét t i ģεnej, ḱε t e humb até eδé tε i ip vajzεn e saj prinzipait. Aštú atjé iš ńε maģistrεlε e maδe, ḱε dij šum maģi: è vate è u-poḱ ńerka me maģistrεlεn è i ϑa, ḱε »kεté eδé kεté hal kam; tani nε muntš, ḱε tε mε bεtš, tε humb prinzipeša, è t i jap vajzεn time ne prinzipai, tij do tε jap, sa tε duatš«. I ϑotε ajó, ḱε »u kam marifét, ḱε t e humbεtš, eδé mos t e kupεtóń as prínzipai as nońé, po tε vetš è tε mε sjeltš ńε ḱind lira, ḱε mε lipsen tε ndreḱ maģit, eδé pastáj tε mεsój u, se tšiš tε bεtš«. Aštú vate ńerka è i ϑa prinzipešεs, ḱε »mε lipsen ńε ḱind lira, se dua t j a jap ńεit kruškarit, ḱε tε mε bεńε kruškinε, tε japεm Lenεn mε ńε pašá«. Aštú ndzor̄i prinzipeša è i δa tε ńε ḱind lirat. I mori ajó eδé j a špuri maģistrεlεs pas lafit, ḱε kišnε; è si j a špuri, i mbajti maģistrεla liratε eδé i ϑa, ḱε »ikε tani, è pεr δjetε dit tε vitš, tε tε jap maģit, eδé po nukε u-zunε, tε tε jap tε ńε ḱind lirat e tua eδé ńε ḱind tε tjera nga tε miat«. Eδé aštú iku ńerka eδé vate prap nε štεpi tε saj; è si iku ajó, i bεri maģistrεla maģitε mε ńε ģεlpεrε, è si erδε tε δjetε dit, vate ńerka prap ne maģistrεla è i ϑa, ḱε »i bεre hazέr

maǵit?« I ϑot ajó, ḱɛ »hazér i kam«. I ϑolɛ ńerka, ḱɛ »ja sjel i, t i šomi eðé tɛ mɛ mɛsótš, se tšiš do t i bij«. Até herɛ ndzoři maǵistrɛla ǵɛlpérɛnɛ è i ϑa, ḱɛ »na kɛté ǵɛlpérɛnɛ, eðé kɛjó i ka tɛ ǵiϑa maǵit, po t e lɛtš, è kur tɛ bjerɛ prinzipeša lehonɛ, ḱɛ tɛ poktisńɛ djalɛ a vajzɛ, até herɛ t e bɛtš ńɛ łafin me maminɛ, eðé me tɛ rat djali, eðé ti t i futš kɛté ǵɛlpɛrɛn nɛ kokɛ prinzipéšɛsɛ, eðé ajó eftis do bɛnet zog eðé do t ikɛńɛ, eðé ti nɛ vɛnd tɛ asáj tɛ vɛtš vajzɛn tɛnde pɛr lehón, eðé kur tɛ vińɛ vaχti, ḱɛ do e šohɛ prinzipai vájzɛnɛ, è nɛ i ϑɛftɛ, ḱɛ »pse u-ndrove è u-bɛre ndriše, nga tš ješe?« t i ϑolɛ vajza, ḱɛ »gratɛ lehonia aštú i ndron«, eðé prinzipai do e besońɛ até łaf, eðé mɛ s ka pɛr tɛ ϑɛn ǵɛ, eðé do mbetet vajza jote prinzipešɛ». Eðé aštú mori ńerka ǵɛlpérɛnɛ me maǵi eðé vate nɛ štɛpi. Pɛr pak kohɛ i erði vaχti prinzipéšɛsɛ, ḱɛ tɛ pil; è me tɛ kupɛtuar ńerka, ḱɛ kupɛtoi, ḱɛ erði vaχti, ḱɛ do pil prinzipeša, mori maminɛ ńerka eðé e kuvɛndoi eðé i ϑa, ḱɛ »u tani, ḱɛ tɛ pjelɛ prinzipeša, do bij ńɛ punɛ, ḱɛ tɛ vɛ vajzɛn time nɛ kɛmbɛ tɛ asáj, eðé até do t e bij zog, è t ikɛń; po ti sidó ḱɛ tɛ šotš, mos tɛ dɛftótš, eðé u tij do tɛ tɛ bij mir, do tɛ jap, sa tɛ duatš ti«. Eðé mamia j a bɛri mirɛ até fjal, i ϑa, ḱɛ »bɛn, š tɛ ditš, eðé u nukɛ do tɛ dɛftój«. Eðé aštú erði sahati, ḱɛ do lehej fošńa, eðé vate mamia eðé ńerka tɛ dia, e mbańɛn prinzipešɛn, ḱɛ do pil; eðé prinzipai e mori veš, ḱɛ i erði sahati tɛ šokes, ḱɛ do pil, kiš vatur è řij nɛ tjetrɛ konák è pril tɛ miř habér, se tš do lehej, djal a vajz. Eðé aštú tɛ di ató kišnɛ mařɛ eðé vajzɛn fšéhura mbɛrnda; eðé me tɛ ler djali, i vuri ńerka ǵɛlpérɛn nɛ kokɛ prinzipešɛs, eðé u-bɛ zog eðé iku nga pendžerja; mori ńerka vajzɛn e saj eðé e vuri nɛ jaták pɛr lehonɛ. Eðé van è i ðan siharikin prinzipait, ḱɛ u-le djalɛ; vuri prinzipai è bɛri zjafét, ḱɛ i špɛtoi prinzipeša eðé bɛri djalɛ. È mirɛ; po vajza, ḱɛ vuri mɛm e saj nɛ jaták pɛr lehonɛ, klúmɛštɛ nukɛ kiš, ḱɛ t i ip djalit; djali duaj tɛ pij eðé klanej ǵiϑɛńɛ; e vij nɛ sisɛ Lena, po klúmɛštɛ nukɛ kiš; e nga tɛ klárɛtɛ e šumɛ djali, e diǵoi prinzipai eðé ϑa ḱɛ »š ka, ḱɛ klan ai djal aštú ǵiϑɛńɛ?« I ϑolɛ e jem e vájzɛsɛ, ḱɛ »prinzipešaištɛ protare, ḱɛ tani proto-poli, eðé s ka klúmɛštɛ; eðé nga ajó, ḱɛ s ka tɛ pijɛ djali, è klan«. Eftis ðjorisi prinzipai eðé mori ńɛ vajɛ, eðé méndɛnej djálɛnɛ; eðé prinzipai e dij, se kiš prinzipešɛn e tij. Po djali, me ǵiϑ até, ḱɛ súalɛ vajɛ, è e méndɛnej, po ai ǵiϑɛńɛ klanej. Prinzipeša, ḱɛ iš bɛrɛ zog, vinej kaϑe ditɛ nɛ pendžere, è nɛ pendžere ḱɛ vinej, ϑoš: »Tsiu, tsiu, djal i mɛmɛs«. Ńɛ ditɛ ndoði

prinzipai mbɛrnda, eδé vate zogu nɛ pendźere eδé foli ė θa: »Tsiu̯ tsiu̯, djal i mɛmɛs«. E diǵoi prinzipai eδé u-mɛrie, eδé ai s mund tɛ miř veś, se tś zog iś ai; ńɛ ditɛ i θotɛ e ńerka e prinzipéśɛsɛ, si klanej djali ǵiθɛńɛ, i θa prinzipait, kɛ »kɛtú na vjen ńɛ zog kaθe ditɛ nɛ pendźere eδé flet ė θotɛ »tsiu̯ tsiu̯, djal i mɛmɛs«, eδé, si dúketɛ, ai zogu do jetɛ hje, eδé nga ajó klau djali ǵɛθɛńɛ. Po vɛrɛ ǵatorɛ, ė t e ruajn, kur vjen, ė t e vrasɛn, se pa vrarɛ atɛ zog nukɛ ka pɛr tɛ puśuar djali, se ai iśtɛ hje«. Eδé aśtú ndɛńi mbreti vet me dufék nɛ dor ė rúanej nɛ pendźere, vuri δe ǵatorɛ tɛ tjer, ė rúańɛn pɛr jaśtɛ, kɛ tɛ vinej zogu, eδé t e vrisnɛ. Aśtú erδi prapɛ zogu, eδé i ran eδé s e vrau dot. Atɛ herɛ si pa aśtú zogu, u-mɛrgua eδé iku ė vate nɛ eřɛmi ė ndɛńi tsa kohɛ. Si śkuan di zet dit u-ngre Lena nga lehonia eδé vate mori uratɛ, eδé erδi vaχti, kɛ do flij me prinzipanɛ. Kur e pa prinzipai, e ńohu, kɛ s iś prinzipéś e par, kɛ kiś, eδé i θa asáj, kɛ »tśiś u-bɛre kɛśtú ti?« I θotɛ ajó, kɛ »nuk e di ti, kɛ gratɛ po kɛ tɛ pjélɛnɛ, ndroneu nga siklét i lehonisɛ?« Eδé prinzipai besoi nga lafet, se nɛ zɛ ujdisńɛn, si motra kɛ iśnɛ, eδé nuk e vuri akɛ re prinzipai atɛ pun, po θa, kɛ »vɛrtét aśtú do jet, kɛ grat ndronen nga tśeχreja nga siklét i lehonis«; eδé aśtú kiś Lénɛnɛ pɛr prinzipeśɛ. Si śkuan tsa kohɛ akomi, u-kas zogu ė vij nɛ bakśé tɛ prinzipait kaθe dit. Ńɛ dit kiś dal prinzipai eδé bɛnej sułatso nɛ bakśé, δe dufekin nuk e kiś me vétɛhe. Si e pa zogu, kɛ s kiś dufék prinzipai, u-kep zogu ė ndɛńi mbi ńɛ pem lart. Si e pa prinzipai zogun, kɛ řij mbi pem, u-kas ė vate nɛnɛ pem eδé e bɛn sehir, se ajó iś bɛrɛ zog śum i bukur, m i bukur eδé nga θɛlɛndza. E̍ si e pa mbreti akɛ tɛ búkurɛ eδé akɛ tɛ butɛ, mbeti nɛnɛ pem me kokɛ pɛrpjet eδé bɛnej sehir zogun; zogu si e pa, kɛ e bɛnej sehir śum, u-zdriǵ mɛ ńɛ degɛ mɛ pɛrpóś e j u-afɛrua mɛ afɛr; ė si j u-afɛrua mɛ áfɛrɛ prinzipait, i hiri mɛ śum sevdá ne zogu ė θoś me mɛnde tɛ tij, kɛ »sikúr tɛ mɛ kasej akomi mɛ afɛr ki zogu, ė t e zɛr tɛ ǵalɛ, gɛzim tɛ maδ do keś«. Si kupɛtoi zogu mɛnden e tij, kɛ s kiś mɛnde tɛ ligɛ pɛr zogun, po dnaj t e zij tɛ ǵalɛ, fluturoi nga dega eδé i vate ė i ndɛńi prinzipait nɛ duar, eδé ai e zuri zogun eδé e puθi eδé zuri, e fɛrkón eδé i gɛzonej zogut, kɛ e zuri tɛ ǵalɛ; eδé iś zog, kɛ mɛ akɛ tɛ bukur s kiś parɛ. È si e fɛrkonej, e fɛrkoi nɛ kokɛ; atjé nek e fɛrkoi, e śpoi ǵɛlpɛra, kɛ kiś zogu nɛ kok. Si e śpoi, vɛśtroi nɛ kokɛ tɛ zogut, se tś kiś zogu nɛ kok, kɛ i śpoi dorɛn, ė kur vɛśtrón, śe, kɛ kiś ǵɛlpɛrɛ, eδé aśtú e zuri ǵɛlpɛrɛu prinzipai eδé

j a holki zogut nga koka, ędė me tε helkur ģεlpεrεn, u-bε eftis e šokja, kε kiš pεrpara, nε duar. Kur e pa prinzipai, u-mεrie eδė u-trεmb, kε nga zogu j u-bε ńerí, eδė i ϑa, kε »tš je ti, kε ješe zog ė u-bεre ńeri?« I ϑolε ajó, kε »u jam grúaja jote, prinzipeša, kε bεra djálεnε, eδė mε vuri ńerka até ģεlpérεnε, kε mε holke ti, nε kok, eδė u-bεtš zog, eδė nε kεmbε time vuri vajzεn e saj pεr lehonε«. È si i ϑa ató fjal prinzipait, u-r̄εmbien eδė u-puϑn, eδė ikn nga bakšeja eδė van nε palát tε di bašk. Kur i pa ńerka, kε vijnε tε di baškε, i ra pika; ė si vanε mbεrnda, dεrgoi prinzipai ė i foli ńérkεsε me vajzεn e saj eδė i mori nε konák tε tij eδė e pjeti ńérkεnε ė i ϑa, kε »e ńe ti kεté grua?« I ϑol ajó, kε »e ńo«. I ϑolε prinzipai: »Po tšum k̇ e ńe, pse e bεre até pun, kε bεre? š tε lig tε kiš bεrε kεjó?« I ϑol ajó, kε »u-gεńietš, eδė m a bεri filán maģistrεl«. Aštú dεrgoi prinzipai ė i foli δe maģistrεlεs ė e mori; atjé u-dεftua eδė pun e mamis; mori δe mamin eδė i mori kε tε katra ató, ńérkεnε eδė vajzεn e saj eδė maģistrεlεn eδė mamín, ė i vuri nε δe tε ģala eδė u la kokεn vetεm jašt, ńera sa ngorδε me mutšubrét; eδė ai mbeti me prinzipešεn, kε mori, me sevdá eδė me djalε, eδė janε sot e ģiϑε ditεnε.

Anmerkungen. Es sind in diesem Märchen drei Motive vereinigt; das erste, allbekannte, hat die Bezeichnung *Lafet e lirit* »Die Erzählung vom Flachs«. Die verschiedene Wirkung derselben Handlung, die Maro und Lilo erfahren, ist ein oft wiederkehrender Zug, vgl. JARNÍK Příspěvky I (die Versammlung der Teufel; vgl. oben in den Anmerkungen zu *Aráp Uzenģia*), DOZON VIII (der Hahn, der Eier legt). — Das zweite Motiv, die glänzende Erscheinung des verachteten Aschenputtels, ist ebenso bekannt, aber wie das erste bis jetzt in den albanesischen Märchen nicht belegt. Die Art und Weise, wie der Prinz die Geliebte seines Traumes entdeckt, erinnert zum Theil an das bekannte Gasthaus-Motiv, das in den Anmerkungen zu *Djali k̇ i bij tamburait* erwähnt ist. — Eine gute Zauberin, HAHN Märchen 97. Die Schuhe, vgl. DOZON VII S. 35. — Das dritte Motiv, die Zaubernadel, findet sich bei PITRÈ I: Eine Nadel verwandelt la Bedda di li setti citri in einen Vogel (Zurückverwandlung, nachdem der Prinz die Nadel herausgezogen hat); der Prinz fragt die Negerin, die sich für seine Braut ausgiebt, wie sie schwarz geworden sei; sie antwortet, die Sonne habe es bewirkt. — Weiterhin sind zu vergleichen die zahlreichen Vertauschungsmotive (HAHN Märchen 96 und die in der letzten Anmerkung zu *Birbil Ǵizari* aufgezählten Stellen). — Ein anderes Stiefmuttermärchen ist HAHN 103 (das ohne die Stiefmutter bei DOZON I wiederkehrt).

B. Räthsel.

1. *Tš ištε ńε, kε i ǵali helḱ tε vdékurin, eδé i vdékuri bεrtét?* (*Ḱipra.*)

2. *I ǵali bεn tε vdékurin eδé i vdékuri bεn tε ǵalin.* (*Pula eδé veja.*)

3. *Ńε i vdékurε, kε i túndenε zóřεtε, hinε è dalnε nga barku tε ǵalu.* (*Šťεpia.* Vgl. Hahn Texte 161, 43, Mitkos 38, 59.)

4. *Tš ištε ńε, kε ikεn eδé prapa s vεštrón kuřε.* (*Plumb i dufeḱit.* Vgl. Hahn Texte 160, 17, Mitkos 37, 50.)

5. *Kúrminε si laǵén, kokεn si ǵεlpεrε eδé bištin si gεršεrε.* (*Karakatša* M, *laratska* L.)

6. *Tš ištε ńε, kε škon si hέnεzε nε δe.* (*Plori, γυννί.*)

7. *Tsepε tsep si buréḱ, řutularε si tšuréḱ, mε ńε kεmbε si lelék.* (*Kεpurδa.*)

8. *Di ḱupe plot me mjalt; nat è ditε me grikε poštε řinε, eδé mjáltεtε s derδet.* (*Sisεtε e δivet a délevet.* Vgl. Hahn Texte 162, 59, Mitkos 35, 21.)

9. *Tš ištε ńε, kε ha tε zi è vjel tε kuḱ?* (*Dufeḱi.* Vgl. *ha brešεn, δjet borε* (die Mühle) bei Hahn Texte 159, 2.)

10. (*Po*) *ńε kuti plot me súmbula tε kuḱe?* (*Šega.* Auch: *Ńε katua plot me kual tε kuḱ.*)

11. *Ǵalpεt e katiut eδé mjaltεt e muftiut mε ńε kusi zihenε è baškε s pεrzihen.* (*Veja.* Vgl. Mitkos 38, 61.)

12. *Milε milε motra, pin uj ńerjetra.* (*Ḱeramiδet.* Vgl. Hahn Texte 162, 55.)

13. *Di šelege biϑ-pεrpúϑura.* (*Hunda.*)

14. *Ńε fušε plot me lule tε kuḱe.* (*Ḱieli.* Vgl. Hahn Texte 162, 64 und 65.)

15. *Ńε aráp me tri kεmb.* (*Pirostija.*)

16. *Tš ištε ńε, kε natε è ditε ikεn eδé nukε loδet kuřε?* (*Lumi.*)

17. *Ńε, kε várεtε nga zóřεtε e tij.* (*Kramastalisa.* Vgl. Hahn Texte 163, 73.)

18. *Ńε, kε ditεnε mε ńε brimε è nátεnε nε di brima.* (*Mándali.*)

C. Volksglaube.

1. *Besojnε, kε kur tε jetε ģárpεrε ndε ndońε štεpi ė tε ketε ńε bri, θonε, kε štεpia ka kizmét tε mirε. Ai ģárpεri θonε kε ištε i škutrε eδé i zi, ė ndε koftε, kε t a šohε i zot i štεpisε ė t i heδε ńε rrobε, vete ai ģárpεri ė krúhetε nd até rróbεnε eδé e lε brinε; ė ndε marrt até brinε, ahjere ištε mε mirε pεr tε zotin e štεpis.*

Hahn Alb. St. I S. 162 (vgl. auch S. 158 und 201).

2. *Ndε koftε, kε tε hijε zogu i nátεsε ndε ndońε štεpi nga pendžeria i nga dera, nd até štεpi do tε desε ndońε pa tjetrε.*

3. *Kur zε ndońε derr tε lozε, θonε, kε do bjerε ši.*

4. *Kur lahet matšja nga del dieli, θonε, kε do bεj diel, ė kur lahet nga perεndón, θonε kε do bεjε ši.*

Vgl. Hahn Alb. St. I S. 158.

5. *Ndε koftε, kε tε nisetε ndońε ńeri nga štεpia, kε tε vejε ģakundi, ė nd uδε t i dalε pεrpara ė t i presε úδεnε ndońε lépurε, θonε, kε s ištε mirε, se tšotš do t i ģaj ndε uδε, eδé ištε e mira, tε kθenet ai ńeri prap.*

Hahn Alb. St. I S. 157 oben.

Prapε, kur tε dal ndońε ńeri pεr ndε kurbét, θonε, kε ištε e mira, tε vεrε ńε ńeri nga tε štεpisε pεrpara, ńera sa tε piketε me tjátεrε ńeri, se ai ńeriu i huaj mos ištε ńeri i lig, ė nuk i vete kurbeti mbarε.

Jarník Zur alb. Spr. S. 6.

6. *Tεrfili, kε ka katrε fletε, ka kakε forε, kε kur pengójn kuajt me zidžir eδé atá zidžírεtε i mbεlijnε me kitš, nd u-pjéktšinε ató hékuratε nd até tεrfilinε, hapen vet.*

Kuš tε ģεjε trεfil me katrε fletε, t a marrε ė t a špjerε ndε kišε, t a lεrε di zet ditε; pastáj si t a marrε, ndε koftε, kε t i pεlkejε ndońε vajzε, ė nuk e do, tε ve ė t j a kumbisε até trεfilinε siprε, ė aštú do tε kθenet mεndja.

7. *Ǵoni kiš ńε vεlá, ai vεlau ke tšobán eδé ki ke bujk. U-nis ńε herε nátεnε tε vij ndε stan tε ģεn vεlán, mori δe ármεtε tε ģuan; po ndε mes tε úδεsε u-pok me vεlanε, kε ģuan δe ai. Ki nuk e ńohu, kε ke vεlau i tij, eδé aštú e vrau. Kur vate atjé, e pa, kε ke vεlau i tij; briti eδé j n-lut Perεndisε, kε t a bεn zog ė t a dεrgón nd*

eřimira, kε tε kaj vεlán e tij ģiϑε jetεn. Eδé aštú bεrtét ģiϑεńέ Ǵon (flet Ǵonit).

Hahn Alb. St. I 165. — Die Erzählung ist ungenau; der Hirt (nicht der Bauer) müsste Ǵon heissen.

8. *Kur vete bujku protoparε, kε tε punojε árεnε, ϑonε, kε parméndεnε t a špjerε nátεnε nd arε, kε tε mos t a šohε ńeri, tε mařε eδé ńε tsopε buk è t a lεrε nd arε baškε me parmεndε; è ndε koft nesεr, kε tε ve è tε ģεjε búkεnε, ajó ara do bεjε šumε berkét, jo ndε mos e ģetε, nukε do bεjε berkét.*

9. *Ditεn e parε, kε hin marsi, eδé tε ditεnε eδé tε trétεnε ditε nukε lajnε grat as řóbatε, as kokεn e lagεn, se ϑonε, kε řobat prišen eδé léšεrat pεriten. Aštú mbanε è s lajnε as ndε katrεmbεδjetε tε marsit as ndε pesεmbεδjetε as ndε ģaštεmbεδjetε; mbanε δe ndε ńε zet è nεndε tε marsit eδé ndε triδjetε eδé ndε triδjetε è ńε. Ató ditε mbanε eδé ndε gušt. Eδé ató dit i ϑonε δrim apo δrum. Ndε δrim nukε pεrésεnε as vréštatε, as stáninε e ngrεnε t a špienε ģetεk. As keresté pεr štεpi pεresεn ató dit, se hin krimbi è i ha, eδé kalben špejt.*

Hahn Alb. St. I S. 155.

10. *Ńε herε ndε ńε kohε kenε tri plaka tšobane, è kišnε δεntε ndε vεři, è atέ vit kiš bεrε dimεri šumε è keḱ. Mbε tε dal tε marsit, i muař δεntε è i špunε ndε majε tε malit. Atjé ńera plaka mori fúrkεnε è tir; eδé si ke dit e mirε, u ϑa tε tjérave: »Dola, moj, dola ndε majε tε malit, δjeva buzε marsit«. I ϑotε tjátεra: »Pse ϑe kεštú? se marsi íštε nga atá, kε ģizmεn e ditεsε e bεn kálεnε, è ngorδ, è ģizmεnε e bεn, è krimbet«. Si diģoi marsi kεtέ fjalε, i mbeti kejfi, eδé me ńε herε u-vrε koha eδé zuri bora; è aštú ńera mbε drekε plaka, kε ϑa atέ fjalε, ngriu, è pas dreke bεri kakε dielε, sa u-krimb. Ató tε tjératε po kε panε, kε u-vrε, i múařε δεntε è i špunε ndε ńε špelε, è aštú špεtúanε me ģiϑε δεnt. È kε nd ahjere ϑonε, kε e triδjét e marsit, e triδjét è ńεa eδé e par e prilit janε plaka, è ndońέ nga ató tri dit do bεj dimεr.*

Hahn Alb. St. I S. 155. Vgl. unten im Glossar.

11. *Ditεn e šεn-Mεrtirit kuš ka δεn eδé δi, s bεn, kε tε zεrε gεršεrε me dor, se po tε hapen gεršérεtε, nukε venε mbarε δεnt eδé δit.*

12. *Ditεn e šεn-Ǵinit (ndε ńε zet è katrε tε kořikut) kanε zakón, kε mbleδεn bar a kaštε, eδé ndaj mbrεma tε ditεs e parε i vεnε zjařin, è bέnetε flakε. Pastáj zεnε è kaptójn atέ zjařin djeltε è ϑonε:*

[*I šen-Ǵin è i šε-Pjetrε,*
ndi na tε hiδemi pεrpjetε.
Pléštatε è mórat̄ε
na i martšin Tšórajtε.]

Aštú bεjn eδé vašast.

Vgl. HAHN Alb. St. I 156, MITKOS 58, 12. — Mein Gewährsmann wusste von dem Verse nur die erste Zeile (*i šen-Ǵin è iš pεrpjetε*). Seine Frau und seine Schwägerin haben mir nachher den Vers vollständig mitgetheilt (*i šen-Ǵin è hiδ pεrpjetε, dimε tε kεtséjm rεpjetε* u. s. w.). Die richtige Form von Z. 1—2 rührt von einem Manne aus Lεkúrεsi her.

13. *Djeltε, kur hiδenε nga ndoń́ε vεnd i lartε, θonε:*
Ndε rafša, mos u-vrafša,
po u-vraftε Ǵokε Δima
me ńε zet è pesε trima.

Vgl. MITKOS 16, 155; HAHN Alb. St. Wortsamml. unter *alá.* Zu 12 und 13 vgl. meine Wortsamml. *keǩ.*

14. *Θonε, kε kur ndézetε kusia pεr jaštε, kε ka štiaz, na zεn fili i pεr tε mirε i pεr tε lig.*

15. *Kur pεrél ndoń́ε ńeri θóúεlε, u frin è i heδ pas; è θonε, kε baškε me θońε heδεn δe tε ligat pas.*

16. *Grúaja kur tε haj bukε, nukε bεn, kε tε kεr̄ejε šamin, se ndε hεngrtε bukε me kokε jaštε, do t i desε bur̄i. Po kur tε hajε bukε me kokε jaštε, e mira ištε, tε vεrε ńε θεr̄ime bukε mbi kok.*

17. *Ńε herε kiš arδur ńε karván ndε ńε kasabá, kε tε mir̄ε platškε è t a špijnε ǵetεk t a šisnε. Aštú si blen platškεn è e bεnε hazér, ran è flen è θanε, kε »tε ngrihemi, kur tε dalε il i ditεsε«. Atá flenε ńera nε mes tε nátεsε; ahjere u-ngre ńε, è si pa ńε il, kε del nε mes tε nátεsε è ištε δe ai si il i ditεsε, u foli šókεve tε ngrihišnε, se u-di. Aštú u-ngrenε è e ngarkúanε atέ plátškεnε ndε kuaj eδé u-nisnε, se θanε, se u-di. Si u-nisnε, vanε ndε ńε er̄imi; atjé u dúalε hajdutε pεrpara* [*eδé i zunε è i ropnε; eδé tani i ka mbetur έmbεri il i karavanit*].

Vgl. HAHN Wortsamml. unter *iľ*, MITKOS 82, 52. — Die letzten Worte sind von meinem Gewährsmann aus M dictirt.

18. *Ńε herε ndε ńε kohε frijti ńε erε kaǩε e fortε, sa tundi détinε nga fundi, eδé deti kεr̄eu ńε ǵárpεrε kaǩε tε maδ, kε kiš sitε baráj me ńε sini, eδé kaǩε tε trašε, sa me zi t a pεrtsielnε δjetε špirt* (*ńerεz*).

Até ģárpεrinε ra ńε re eδé e ngrijti è e hoδi ndε ńε mal pεrmbi Delvinε, kε kúhetε Sopót. Si ra atjé, zuri è haj káfšεtε è ńérεzitε, kε ģεu, tε ģiθε. Aštú kεtá ńérεzitε nukε mund tε r̄ojnε, se i hεngri frik e tij. Pastáj u-mbloδε ģiθε kazája è θanε, kε »kiš t j u bεjmε kεsáj lubis?« (ahjere j a vunε émεrin lubí) »kε s na lε tε r̄ojmε, kε na ha káfšεtε eδé tε mbjélatε na i priš, po s na lε δe me tε vεršεlierε tε tij, kε kur vεršεlén, na kεlét frikεnε ndε ašt«. Aštú ģiθε tsili θa fjalεn e tij; pastajε u-ngre ńε plak è θot: »Djelmó, u našti u-mblaktš, è do θúani, kε »tš do ki paloplaku?« Po u do t u θom ńε fjalε, è ndε u pεlkeftε, mirε, jo jo, hiδni e poštε. U θom, kε tε ngarkojmε ńε gomár me di θasε eškε, eδé tε ve ńeri me tε, è si tε afεronet mbanε lubisε, t u vεrε zjar̄ atire θásεve, è aštú me tε parε lubia gomar̄ε eδé ńerinε, do t u hiδetε, t i r̄ufis, è si t i r̄ufisε, do t i ndézetε ešku ndε bark; ajó do tε mos ketε ujε tε pijε eδé aštú do ngorδε«. I θon atá, kε »mir ištε mεndja jote, po s ka, se kuš tε ve«. Θot ai, kε »vete u, se u sot pεr nesεr jam«. Eδé aštú i δanε karár. U-ngrenε tsa nga atá è vanε ndε pil è kεrkúanε ģiθε dzgεrbúńatε, sa ģen eškε è mbušnε di θas. Si prunε θasεt me eškε atjé, kε kenε mbléδurε, vanε è prunε δe ńε gomár. E si e prunε, e ngarkúanε até éškεnε, eδé u-nis plaku, kε tε vij te lubia. Si vate nε mes tε úδεsε, kεr̄eu plaku hurorin eδé éškεnε, kε kiš ndε silá, eδé zuri zjar̄, eδé aštú i vuri zjar̄in éškεsε, kε kiš ngarkuar ndε gomár. Si u-afεrua lubisε, e pa, kε ajó kiš rarε è flij, po flij me si hápεtε. Si e pa kεštú plaku, u-trεmb eδé vate, e liδi gomar̄ε ndε ńε lofatε, eδé ploku u-plakós (u-fše) tε ši, se tš do tε bεn lubia. Lubia si u-ngre, hoδi sitε te gomari, eδé ńε pεr ńε e r̄ufiti ndε bark me ģiθε eškε tε ndezur, è aštú i ndezej ndε bark è pεr ńε tšikε i u-ndez ńε luvrε kakε, sa briti eδé vuri tε vεršεlieritε, kε u-droδ ģiθε vεndi, eδé u-nis mbε tε poštε me vrap, è erδi ńera ndε Mesopotám, eδé atjé s mund tε durón mε, eδé briti è θa: »Ku je ti, det, tata im, eδé ti, lumε, vεlau im? Ndε u kam, pεr sot u kam«. Eδé u-štri póštazi pεr dékijε. Si ra mbε δe, u-nis deti nga Vivari (kεštú θóletε δe sot), eδé lumi nga Sópoti, è sa erδi lumi ndε Mesopotám, ajó ngorδi, è s e proktasi dot. Aštú škoi è vate ndε fund tε Tšupεs è atjé u-pok me det, kε vin mbε pεrpjetε. E si e psoi deti, kε dik lubia, kεndroi atjé eδé u-bε lim, kε ištε δe sot, eδé lúmεnε e θon Bistrits, è nga ki lumi ka šumε ujε tε mirε, eδé potis ģiθε vúrketε e Delvinεs. Nd até vεnd, kε išt limi, kenε arε, eδé punojnε pesε kind pεndε. Po si erδi

deti eδé lumi, i ngaloi újεlε, eδé u-mbinε lε ģiϑε. Eδé aštú ki limi ϑólelε gεrkišt Βουϑρωτός nga puna, kε atjé u-mbinε kakε ke. Eδé até fšat, kε u-mbεloδε ģiϑε kazaja, e ϑonε Palavli (Παλαιὰ αὐλή). Ė me ató briñεlε e lubisε bεnε ñε manastir eδé e mbulúanε me ató briñεlε, do me ϑεnε, k i vunε ató briñεlε kolona eδé gεršεraz ndε manastir.

Die Lubi tritt in den albanesischen Märchen sehr häufig auf. HAHN erklärt: »weiblicher Luftgeist, Sturm, Orkan«; *s ištε erε, ištε lubi* »das ist kein Wind, sondern ein Geisterorkan« (Wortsammlung); »Die Lubia liebt besonders das Fleisch kleiner Kinder« (I 162). Er leitet den Namen von *lup* »verschlinge« ab (I 201), wogegen sowohl *l* als *p* spricht. In seinem Märchen 98 lässt sie alle Wasser versiegen, bis sie die Tochter des Königs gefressen hat. Nach DOZON ist sie ein »monstre fabuleux à sept têtes, espèce de dragon«. Sie tritt auf in seinem XVI. Märchen als Hüterin gewisser heilbringender Kräuter und des Weges, der zur Schönen der Erde führt (wie die Kutšedrε bei MITKOS S. 170); sie wird vom Helden durch eine Fütterung mit Milch und Honig besänftigt. In meiner Aufzeichnung desselben Märchens muss der Held einen Apfel aus dem Garten der Lubi holen; er führt dies aus, während das Ungeheuer seinen immer nur eine Stunde währenden Schlaf schläft und dabei so stark schnarcht, dass man es eine Stunde weit hören kann.

D. Lieder.

1.

Se tš l artšε nga porta,
dola nga divani;
po lε divet baškε
na ka marε mali,
na ka plasur dźani.

Jelime pa mεmε,
mbéturε pa burε,
kεjó sevdaja jote
mbulon hale šumε.

Tε puϑa ndε fake,
m u-duk posi molε;
i lutem Perndisε,
lε me viš ndε dorε.

Tε puϑa ndε buzε,
m u-duk posi mjaltε;
i lutem Perndisε,
lε flεmε ñε natε.

Z. 6. REINHOLD Anth. S. 3, 2.
Z. 9. DOZON 98, 41.

2.

Se tš erδi behari,
lεšoi trandafili,
hapen bubúkelε;
vili, kε lε viñε,
kókal mos lε ģelε.

Trandafil i barδε
zuri, hapi fletε;

viti, kε tε viñε,
kokal mos tε ǵetε.

Ja, šikó mε mirε,
se jam dora vetε.
Viti, kε tε viñε,
kokal mos tε ǵetε.

Bandiδin, kε more,
se tš e gloδe vetε;
viti, kε tε viñε,
kokal mos tε ǵetε.

Z. 4, 5. Reinhold Wortsamml. *mot*. Vgl. meine Wortsamml. *kiǩe*.

3.

Nε sokák tε nguštε
se tš tε zu bandiδi,
tε puϑi nε gušε,
tε mori šaminε.
Hajde, Maruš o, hajde,
vétula-bεršime.

Kur tε pjet tétua,
bεñe, si s e diñe.
»Platš, o moj Maruš o,
e mbéturε jetime.
U tε diñε isane,
ė ti m u-bεre džine«.
Hajde, Maruš o, hajde,
vétula-bεršime.

Fol na, Maruš o, fol na,
mos na meř nε ǩafε;
se vjen mulazimi
me ñε zet džandarε;
ka δiatainε,
erδi tε mε mařε,
nε Margεlítš tε vete,
tε mε vεnε nε brank.

4.

Kur mε škon sokakut,
fluturón si era;
gεrkišten e diñe,
s mε δe kalimera.

Nε sokák tε nguštε
kε na mbloδi hera,
s mε δe kalimera,
moj, t u-mbiltε dera.

5.

Nε malε tε ulirit
tε kεndón birbili.
Tš na kεpute mesnε,
moj e motr e Ḱamilit.

Mε lañe řóbatε
nε tšep tε burimit.
Tš na kεpute mesnε,
moj e motr e Ḱamilit.

Mε tjeře pambúkεnε
nεnε hje tε viδit.
Tš na kεpute mesnε,
moj e motr e Ḱamilit.

Se tš t u-doǵ jeleku
nga zjařεt e ǵirit.
Tš na kεpute mesnε,
moj e motr e Ḱamilit.

6.

Tš u-nis djali ė plaku baškε,
u-nisnε, vanε pεr punε;
u-pojn me tšuprε nε udε.
Θoš plaku: »T a mar̄ unε«;
ϑoš djali: »E dua unε«;
ϑoš vajza: »S e dua plakun,
se s ka δεmb ė δεmbalε«.
»Sos i kam nga plekεria?
po i kam nga sεkεldia.
Vajta ńε ditε me pela,
mε škelmoi pel e barδε,
mε ϑjeu δεmb ė δεmbalε«.

Tš u-nis djali ė plaku baškε,
u-nisnε, vanε pεr punε;
u-pojnε me vajzε nε udε.
Θoš plaku: »T a mar̄ unε«;
ϑoš djali: »E dua unε«;
ϑoš vajza: »S e dua plakun,
se ka kur̄isin tε dalε«.
»Sos e kam nga plekεria?
po e kam nga sεkεldia.
Vajta ńε ditε me δi,
kaftova ńε trizε,
ra špela, mε zu kur̄isε«.

Tš u-nis djali ė plaku baškε,
u-nisnε, vanε pεr punε;
u-pojnε me vajzε nε udε.
Θoš plaku: »T a mar̄ unε«;
ϑoš djali: »E dua unε«;
ϑoš vajza: »S e dua plakun?
se ka mjékrεtε tε barδa«.
»Sos i kam nga plekεria?
po i kam nga sεkεldia.
Vajta ńε ditε nε muli;
friti er e drékεsε,
mε ra miel mjékrεsε«.

Z. 1—5. Mitkos, Zs. f. Volkskunde II S. 190.

7.

Dola, moré šokε, dola,
mora barjakun ė škova,
tej nε kafε kapεtova.
Kϑeva kokεn ė vεštrova,
sitε plot lot tš i mbulova.
Tε latšε, moj nikokire,
tε latšε prapa vekile,
vekile nε punε time,
dérεnε time s m a mbile.

8.

Nε rεzε tε kalamesε
škojnε trimat e Moresε;
dola, korba, tε pεjesε
pεr atš kεn e pa-besε.

Nε mos art ńera nε vještε,
mar̄ gεršεrεn ė keϑ leštε.
Nε mos artε kεtš muaj,
mar̄ šoket ė dal ė luaj.
Ė nε mos art δe naštinε,
mar̄ urεn ė djeg štεpinε.

Z. 3, 4. Mitkos 87, 75.
Z. 9, 10. Mitkos 87, 73.

9.

Se tš m u-nis bur̄i
pεr nε kurbét;
moj, korba nεnε,
pse s i flet?

Vuri r̄óbatε
nε hibét;
do štijε lumε
ė do mar̄ε det;
po škruaj ńε kartε,
tε vijε špejt.

Skruaj ńε kartε,
t i vεmε vulεn,
se ka di tri vjet,
kε mε ϑau buzεn.

Škruaj ńε kartε,
t i vεmε ǵištin,
se kam tri vjet,
kε mε ϑau špirtin.

Škruaj ńε kartε,
tε mejtónetε,
kε ja tε vijε,
ja tε martónetε.

Z. 1, 2. Mitkos 87, 72.
Z. 15—18. Mitkos 87, 72.

10.

Nani, nani djálεno,
djali im i vógεlo
sa ńε koḱe bóbεlo.
Djálεnε, kε kemi na,
vájzεnε, kε kan atá.
Vale, moré mingo, vale,
k e ke štεpinε ndε prale.

11.

Vjen ńε lumε trubuló,
trubul trubulúarε,
sjel ńε trim tε mbiturε,
trubul trubulúarε.
Vjen e jema ánεsε,
trubul trubulúarε,
duke tšer̄ε ė briturε,
trubul trubulúarε,
duke ulεriturε,
trubul trubulúarε.
»Djali im i vétεmε,
kε mεma s ka tjétεrε«.

Vjen ńε lumε trubuló, . . .
sjel ńε trim tε mbiturε . . .
Vjen e motra ánεsε . . .
duke tšer̄ε ė briturε, . . .
duke ulεriturε . . .
»Vεlá im i vétεmε,
kε u s kam mε tjétεrε«.

Vjen ńε lumε trubuló, . . .
sjel ńε trim tε mbiturε . . .
Vjen e šokja ánεsε . . .
duke tšer̄ε ė briturε, . . .
duke ulεriturε . . .
»Bur̄i im i vétεmε,
mεmεn tš e ka ǵéturε;
pa u mar̄ ńε tjétεrε«.

Vgl. Rada Raps. S. 28 XV Schluss, übersetzt bei Grazia Canti S. 163 f. Vgl. übrigens auch Hahn, Alb. St. I S. 150 Z. 8—6 v. u., woraus hervorgeht, dass die Wittwe schon bei oder vor dem Begräbniss des Mannes sich entscheiden muss, ob sie sich wieder verheirathen will. — Z. 12. Mitkos 159, 16.

12.

U vinešɛ nga babai,
ti vineše nga pašai,
helńe múškɛnɛ prej dore;
ė ikm ė vamɛ nɛ tɛndɛ,
kɛ kéšɛmɛ ģɛnɛ tɛnɛ.
Ditš mɛ ϑe ė ditš tɛ ϑatšɛ;
ditš mɛ kɛrkove, s t a δatšɛ.
Korba tɛ patšɛ[1]*) nɛ kafɛ.*
Mos pikej, zɛrɛm ńɛ djalɛ,
mos tɛ dalɛ rɛńɛ-dalɛ.
Doła derɛ-zezɛ,
doła rɛńɛ-dalɛ.

Z. 1, 2. MITKOS 134, 63.
Z. 6—9. MITKOS 134, 63.

13.

Marseillaise.

Eani, Trima tɛ Σxipɛrisɛ,
Dit' e namit xa iamrrit,
Sangiaxou i γiaxɛsouarɛ i xralɛrisɛ
Pɛr mi neve ɛσlɛ ngrit.
Σini iou ato diplomatɛ
Kɛ ian mbleδour nɛ Berlin?
Ato douan me do tratatɛ
Te na ndainɛ Σxipɛrin.
Nd' arm Σxipetar,
Huni nɛ pɛr tabor,
Ezni, ezni xɛ do gnɛ anɛmix
Mos σchelign nɛ sinor.

Cxa do Nemsia nɛ Jenipaζar?
Cxa do Sɛrbi nɛ Priσtinɛ?
Maleζiou nɛ Tivar
Boulγaria nɛ Manastirɛ?
Tou rɛfeim ature ζotriɛ
Kɛ sdouet xartɛ e murexep
Pɛr tɛ hurɛ nɛ Σxiperiɛ
Por douen topa eδe dufech
Nd' arm Σxipetar (ecc.).

Baballarɛt tanɛ lɛftouanɛ
Haldoupin pɛr gniζet viet
Γiϑ Evropin e σpɛtouanɛ
Sa mblòδi mɛndien e vet.
Po ne taσ pse ma tɛ lixɛ
Si ato plex tɛ rɛfehena
Eδe prei fxigne me pas frichɛ
Sa mɛ i lan me na mar δehena?
Nd' arm Σxipɛtar (ecc.).

Σxipɛri, moi mɛm ɛ daσɛ
Mbliδi tɛ γiϑ bjtɛ baσchɛ
Tɛ bɛinɛ Bairam e Paσchɛ
Tɛ pɛrζɛinɛ anɛmixtɛ iaσtɛ
Mos dɛγioni hogɛ e priftɛ
Se Zoti ɛσt pɛr tɛ γiϑ gnin
Ato douan me na σti filɛ
E me na priσour vlaζɛnin
Nd' arm, Σxipɛtar,
Huni nɛ pɛr tabor,
Ezni, ezni xɛ do gnɛ anɛmix
Mos σchelign nɛ sinor.

---

1) Aufgezeichnet: *patša*, was nicht richtig sein kann.

Ou sosne xatrεxint vielε
Kε po imi me Soultanε
Me hachixat i bam husmetε
Si pe pare me niζam.
Por ai pεr ner sna i diti
Γiϑ husmetet xε i bam
»Pis Arnaouti ieζiti«
Pεr γiϑ hera na ka ϑan
Nd' arm, Σxipεtar,
Huni nε pεr tabor.
Ezni, ezni xε do gnε anεmix
Mos σchelign nε sinor.

Sot leou dita e delirisε
Me ou damoun prei haldoup
Pεr vec se vεnditε Σxipεrisε
Mos me i bεr husmet asxouit
Mos ou frichni xsai hasmεnie
Se ne chemi gnε vεlla
Chemi Mooren xε me die
Ka ndrεconarε γiϑ gnε dugna.
Nd' arm Σxipεtar
Huni nε pεr tabor
Ezni, ezni xε do gne anεmix
Mos σchelign ndε sinor.

Annotazioni. Viene cantata sull' aria della »Marseillaise« francese. — È scritta con lettere latine ed alcune greche onde meglio avvicinarsi alla pronuncia, appar le sequenti regole:

c pari a *c* italiano, mantiene però la pronuncia avanti le lettere *a o u ou* ed avanti tutte le consonanti, come si pronuncia avanti l'*e*, *i*, p. es. *couni* = *il fanciullo.*

g pari a *g* italiano, che mantiene la pronuncia lo stesso come la *c*.

δ = *δ* greco, p. es. *δε terra.*

ε = *ε* greco, pronunciasi come l'*e* muta francese, onde differire dall' *e* che tiene la sua pronuncia, p. es. *mε mer* = *mi prendi.*

h = *h* pronunciasi come l'*h* tedesco, p. es. *ha* = *mangio.*

x =́ *x* greco, pronunciasi colle vocali *e*, *i* come in greco e non come *ch* italiano, p. es. *i lich* = *vile, tε lix* = *vili.*

σ = *σ* greco, pronunciasi come *sch* in tedesco, p. es. *σof* = *vedo.*

u = *u* francese, p. es. *uni* = *nostro*, *huni* = *entrate.*

ou = *ou* francese.

ζ = *ζ* greco, p. es. *ζiarm* = *fuoco.*

z = *z* italiano, p. es. *ezni* = *andate.*

γ = *γ* greco.

ϑ = *ϑ* greco, p. es. *γiϑ* = *tutto.*

Anmerkungen. Das vorstehende Lied ist nach einem gedruckten Blatt, das angeblich aus Oesterreich stammte, abgeschrieben. Es ist ohne Weiteres evident, dass das Lied von einem Südalbanesen verfasst ist; dies beweisen die zahlreichen toskischen Formen. Man glaube nicht etwa, diese Formen seien absichtlich hineingemischt um eine gemeinalbanesische Sprache zu schaffen.

eani = *ejani.* — *iamrrit* vgl. JARNÍK, Z. alb. Spr. S. 7 *mrĩtne* »gelangten«, MEYER Wtb. unter *a͠rí̃*, LECCE S. 149; MITKOS S. 156 (in einem gegischen Lied): *pεr trĩ dit amriu Ülk̃ünin* »nach drei Tagen kam er nach Dulcigno«.

Ueber das im Hiatus eingeschobene *j* vgl. Verf. in Festskrift til Vilh. Thomsen S. 246 ff. — *pεr mi* = *pεrmbi*. — *ato* als Masc., vgl. JARNÍK, Zur alb. Spr. S. 32. — *do* Plur. zu *do gnε* = *ndońέ*, vgl. JARNÍK Přispěvky im Wortregister. — *cka* »was«, bei JARNÍK *śka*, bei MITKOS (S. 156, 160, 161) *tška*. — *Jenipaζar* ist wohl Nowibasar, *Tivar* (HAHN Wortsamml.) Antivari oder Bar nördlich von Škodra, *Manastirε* östlich vom See Ochrida. — *Tou* = *t u*. — *ζotriε* mit toskischem *r* wie *Σxipεri*, *xralεri*; rein toskisch *zotεrisε türe*. — *taσ* CAM. I 71, MITKOS S. 162, HAHN *ndašti našti* »jetzt«, MEYER *aštú*. — *rεfehena*, tosk. *r̄εfehemi*. — *fkigne* »ξενιτεία«. — *δehena*. Der Zusammenhang verlangt *δenε*; es handelt sich wohl um eine von den häufigen kühnen licentiae poeticae. Vgl. *δeheu* = *δeu* »cacavit« JARNÍK Přispěvky. — *me pas;* die im Conjunctiv angefangene Frage schlägt in den Infinitiv über. — *mε lan; mε* ist Druckfehler für *me* wie oben *te* für *tε* u. s. w. — *mbliδi* (= *mbliδ i*) u. s. w.; BENLOEW, La Grèce avant les Grecs citirt nach DORA d'ISTRIA: »Unissez-vous Chrétiens et Mahométans, réclamez la liberté . . . Puis quand l'Ottomane sera dehors, faites vos Pâques ou célébrez le bairam«. Ganz ähnlich JARNÍK, Zur alb. Spr. S. 4, 33 und S. 6, 65. — *me na σti fitε* »νὰ μᾶς ῥίξουν ζιζάνια«. Ist *fit* = gr. *φυτόν?* — *hachikat* HAHN Alb. St. Texte S. 146; MEYER Wtb. *aќikát*. — *pe* = *prej?* — *pare* geg. für *pará* s. HAHN und JARNÍK. — *pis?* Vgl. MEYER Wtb. *piso?* — *damoun* = *ndarε;* mit dem Passivzeichen *u*. — *ndrεcouarε* (mit toskischer Endung) zu *dritε*.

Glossar.

Auf die Märchen wird nach der Seitenzahl verwiesen (a = obere Hälfte, b = untere Hälfte). In den Vorbemerkungen wurde dagegen mit I II III u. s. w. auf die Märchen verwiesen. Mit L 1, L 2 u. s. w. verweise ich auf die Aufzeichnungen über Volksglauben (aus Lɛkúrɛsi). — Bei der Ausarbeitung des Glossars ist Meyer's Wtb. immer als bekannt vorausgesetzt.

a

a 1) Disjunctivpartikel, 2) Fragepartikel, s. Meyer, 3) Interjection S. 54 b; *tš pan? a pátšinɛ belanɛ* Lied; *a i mjeri* Lied; *a derɛ-zi* L (s. unter *derɛ*). Hierher *aingrat* Reinhold Wortsamml.; zu lesen *a i ngrát;* Fem. *aingrate* Antholog. S. 4 für *a e ngratɛ.* Ferner *a viždó* Reinhold unter *fletɛ.*

adžaip ‚περίεργο, merkwürdig': *kam parɛ ńɛ punɛ sot, Ќɛ ištɛ šumɛ adžaip* ‚ich habe heute etwas gesehen, das sehr merkwürdig ist'. *bɛri a.* = *u-merie* ‚wunderte sich' S. 49 b. Aus tü. Plur. *'adžaib* ‚choses extraordinaires, merveilles'.

afɛrój ‚ich nähere mich'. Wird mit einer Präposition verbunden: *mɛ ńɛ vɛnd, nɛ vɛnd* S. 40 b, *ne kula, áfɛrɛ atít* ‚nähere mich ihm', S. 91 b; mit Adverbium: *atjé* S. 28 a; absolut: *afɛronej dreka* S. 54 b; mit *tɛ* oder *Ќɛ tɛ: tani atá afɛrójn tɛ vinɛ* ‚jetzt werden sie bald kommen', *afɛroi tɛ vinej nɛ iliќi* ‚er war schon beinahe erwachsen geworden', *afɛroi Ќɛ t i ϑoš, se nga š štɛpi iš, po nuk i ϑa* ‚er war nahe daran, ihr zu sagen, aus welchem Geschlecht er war, aber er sagte es ihr nicht', *ki i prit miš, sa j a hɛngri mištɛ tɛ tɛr tɛ brińɛs kalit egrɛ, eδé i ϑjeu eδé tri briń, sa j u-afɛrua, Ќɛ t i r̄ɛmbén zémɛrɛn kalit egrɛ* (Beschreibung eines Kampfes zwischen zwei Pferden) ‚der riss ihm Fleisch weg, bis er das Fleisch auf der Rippe dem wilden Pferde ganz weggefressen hatte, und er zerbrach ihm auch drei Rippen, so dass er nahe daran war, dem wilden Pferde das Herz zu rauben' (*j* vor *u-aferua* ist wohl = ‚dem Herzen'). Im Aorist wird auch die passivische Form gebraucht: *j u-afɛrua mɛ afɛr* ‚er kam ihm näher', S. 91 b, *si tɛ afɛronet mb anɛ lubisɛ* L 18, *si u-afɛrua lubisɛ* L 18.

ahjere L, s. Meyer *aherɛ.*

ai fem. *ajó* n. *atá* (S. 83, 15), acc. m. und f. *até*, dat. *atít* fem. *asáj;* plur. nom. acc. *atá*, fem. und n. (S. 80, 11) *ató*, dat. *ature.* Für *atít* auch *atija* S. 45 a. Nach gewissen Präpositionen kann das anlautende *a* in *até atá ató* fehlen: *me tɛ* S. 86 a, *me to, me ǵiϑɛ tɛ, mbi tɛ, mbi ta;* auch *nɛ-mɛ to* S. 80 a (falls nicht Fehler für *nɛ-mɛ tɛ*). In L heisst der Dat. Sing. *atij*, Plur. *atire. e bukur e δeut kiš até, Ќɛ me tɛ r̄utulúarɛ sinɛ bɛnej, tš tɛ duaj* ‚die Schöne der

Erde hatte die Eigenschaft, dass sie mit einer Bewegung des Auges hervorbrachte, was sie wollte'. In derselben Bedeutung auch *atė ǵɛ* und *atė punɛ: kapėlua kiš atė ǵɛ me vėtɛhe, ќɛ po t e vij ńeri nɛ kokɛ, eδė mɛ nukɛ dukej* ,der Hut hatte die Eigenschaft, dass man unsichtbar wurde, wenn man ihn auf den Kopf setzte'. *ajö kuleta kiš atė punɛ, ќɛ sa herɛ tɛ vij dörɛnɛ mbɛrnda nɛ kuletɛ, eδė ǵɛnej nga ńɛ lir* ,dieser Beutel hatte die Eigenschaft, dass er je eine Lira fand, so oft er die Hand in ihn steckte'. *ajö* oft scheinbar neutral, vgl. Dozon Wortsamml.; häufig *nga ajö* ,deshalb' S. 91 a, S. 54 b; *nga ajö, ќɛ na bɛre* ,wegen dessen, was Du uns gethan hast' S. 75 a; in diesen Fällen ist *punɛ* hinzuzudenken. Der Gegensatz zu *ki* tritt hervor in *ajö duńa* ,die jenseitige Welt' S. 64 a, b.

airét ,ὁ ἄλλος κόσμος' ,die jenseitige Welt' S. 65 a. Aus tü. *aχɛrat.*

ajlá *m e mir* ,πολὺ καλήτερη' S. 46 b. *ajlá* soll ,πρῶτο, ἄριστο' bedeuten. Aus tü. *a'la* ,meilleur, mieux' (also für *alá;* in einem Lied steht *e búkurɛ alá;* hier ist *alá* mit ,φῖνο, καλό' erklärt worden).

akɛbét ,μὲ καιρό, me pa-hir' ,endlich, nach langen Schwierigkeiten'. Aus tü. *'akɛbet.*

akɛ-tsisɛ ,τῆς δεῖνας' ,die und die' Dat. Fem. von *akɛ-tsili* (Lied).

akɛ-tš ,der und der' (= *filán*). *nɛ akɛ-tš fšat, akɛ-tš plakɛ.*

akomi und *akoma* s. Meyer.

anafilé: *anafilé tɛ fálɛtɛ* ,δὲν ἀξίζει τὸ προσκύνημα' S. 30 a. Aus ngr. *ἀνωφέλεια.* Auch mit *boš* und *dɛm* erklärt.

andéj ,von dort': *vɛnd, ќɛ kiš dɛftúarɛ djali, ќɛ iš andéj* ,der Ort, aus welchem der Bursche, wie er angegeben hatte, war'; *djali, andéj ngaha iš, e kupɛtoi, se tš bɛnej pɛftɛreša nɛ štɛpi* ,von da, wo er war (= in der Entfernung) merkte der Knabe, was die Frau des Priesters zu Hause vorhatte'; *kur mɛsoi djali andéj, ќɛ iš, u-nis tɛ vij nɛ palát tɛ babait* ,als der Bursche es erfuhr von da, wo er war, begab er sich'. Wie *ngaha* nicht nur das ,Woher', sondern auch das ,Welchen Weg' bezeichnet (Festskrift til Vilh. Thomsen S. 256), so auch *andéj: škoi andéj* ,er ging da vorüber'; *vij kaϑe dit andéj nga ai vɛnd pɛr ǵa* S. 36 a. — *ńɛ andéj, tjetri andéj* ,Einer auf der einen, der Andere auf der anderen Seite' (wo nur eine Vertheilung, kein Näher und Ferner angegeben werden soll); *dru andéj è dru andéj è miš nɛ mes; miš andéj è miš andéj è dru nɛ mes* (in dieser Form wurden mir die auch bei Hahn Alb. St. Texte S. 160, 11—12 stehenden Räthsel dictirt); *alá andéj, kɛtá kɛtéj* ,die Einen auf dieser, die Anderen auf jener Seite' S. 53 b — *vate djali, i ra nɛ ridžá plákɛsɛ; plaka s duaj t j a ip, se . . .; andéj kɛtéj djali me tɛ zɛnɛ nɛ ќafɛ plákɛnɛ è me šakara tɛ tjera e gɛńeu plákɛnɛ* ,der Kleine ging und bat die Alte; sie wollte es ihm nicht geben, denn . . .; aber schliesslich überlistete der Kleine die Alte mit seinen Umarmungen und anderen Liebkosungen'; *andéj kɛtéj e soli nɛ esáp djálɛnɛ, ќɛ la búkɛnɛ eδė u-ќep t i bɛn punɛn* ,und kurz und gut, sie brachte den Jüngling dahin, dass er das Essen verliess und sich daran machte, ihr beizuwohnen' S. 69 b. (Mit ,ἀπ' ἐδῶ, ἀπ' ἐκεῖ' erklärt. Etwa ,durch verschiedene Mittel, nach verschiedenen Versuchen'). Vollständig: *pɛr tsa kohɛ δa kɛtéj, δa andéj, j a ǵeti vaχtin eδė vate j a mori karselɛn* ,eine Zeitlang versuchte er es in der einen und in der anderen Weise,

fand die Gelegenheit und nahm ihm den Koffer'.

andεr ,μπάλλωμα' L. S. Meyer *arnε.*

andis *pεr* S. 58 b; *andis ќε t i dεftón* S. 81 a; *andis tε mεsóńεnε mε šumε γramε, har̄uan eδé ató, ќε kišnε mεsuar* ,statt mehr zu lernen, verlernten sie auch das, was sie schon gelernt hatten'.

anε Plur. dasselbe ,Seite'; *anε mb anε* Lied ,von dem einen Ende zum anderen'; *kaϑe vit eδé i kϑenej lirat nga ńera anε e ster̄εs ne tjetra* ,jedes Jahr kehrte er das Geld um von einer Seite des Kellers zur anderen'; *nε anε tε djaϑtε* ,auf der rechten Seite'; *mike me šami mε ń anε* ,mit dem Kopftuch auf einer Seite' Lied (auch bei Hahn Texte S. 129, 7); *ńε anε lumi* ,ein Flussufer' S. 36 a; *m-at-anε lumit* ,auf das jenseitige Ufer' S. 36 a, *m-at-anε detit* S. 29 a, Gegensatz *nga kεjö anε* S. 30 a (wohin), S. 53 a (wo); *m-at-anε vis* ,auf die andere Seite der Rinne'. In diesen Beispielen werden immer zwei einander entsprechende *anε* gedacht; dies ist nach der von Meyer gegebenen Etymologie die ursprüngliche Verwendung des Wortes. Vom Meeresufer wird es indessen naturgemäss oft ohne einen Gedanken an das gegenüberliegende Ufer gebraucht: *ikin ánεsε detit* ,sie ritten auf dem Ufer weiter'; *kalmin, ќε iš bεrε ánεsε detit plot vεndi* ,längs dem Ufer' S. 53 a; *nε anε* ,am Ufer' S. 76 a (opp. *mε mbεrnda*,tiefer, weiter hinaus'). So entsteht die Bedeutung ,Rand, Ende': *nε anε tε duńasε* S. 37 b; *si tε venε nε anε tε malit, ќε mε tej s venε dot mε* ,wenn sie zum Fusse des Berges kommen, wo sie nicht mehr weiter kommen können'. Vgl. *ai u a ǵen anεn juve gravet* ,σᾶς βρίσκει τὸν μπάτον' S. 69 a. *mb anε lubisε* L 18; *mb anε palatit* L ,neben dem Palast'; *di, tre, ќ i mbajnε anε* ,zwei, drei, die ihn unterstützten' Lied (eig. wohl ,zur Seite standen'). Daraus ist *anε* ,Hülfe' abstrahiert: *me anε tε beut* ,με τὴν σύστασιν' ,mit Hülfe des Bei's'. — *pεr anε mua* ,neben mir'. Vgl. *pranε. mε ńε anε* ,abseits' S. 53 b, S. 41 a, ,für sich, gesondert' S. 65 a; *bεnε ńε papuar šumε tε bukur eδé katartat e paporit ќindisurε me χrisáf eδé ǵiϑ anεt e paporit* ,sie bauten ein sehr schönes Dampfschiff, die Segel mit Gold gestickt und alle Seiten (die ganze Oberfläche) des Schiffes'; *e šεnuan štεpin mε ńε anε, ќε nukε dukej nišani* ,sie machten ein Zeichen am Haus auf einer Seite, wo das Zeichen nicht sichtbar war' (,an einer Stelle, wo . . .') S. 87 b; *ǵezdisi vεndin nga tε katrε ánεtε* ,er durchsuchte die Gegend in allen Richtungen' (eig. ,von allen vier Weltgegenden aus'); *e r̄eϑosnε štεpin nga tε ǵiϑ anεt, se mos u dil nga nońε an* ,sie schlossen das Haus von allen Seiten ein, damit sie nicht von irgend einer Seite hinausschlüpfte' S. 88 b; *mori vajzεn eδé e kεrkoi nga tε ǵiϑ ánεtε, se mos kiš presε me vétεhe è vrit vétεhen* ,er untersuchte das Mädchen über den ganzen Körper, damit sie nichts Scharfes bei sich haben und sich selbst tödten könnte'. In den meisten von diesen Beispielen schimmert noch die ursprüngliche Bedeutung des Begrenzenden durch, auch wo das Wort von den vier Weltgegenden gebraucht wird. Oft ist jedoch diese Bedeutung ganz verloren: *dεrgoi nε tε ǵiϑ anε* ,er schickte in allen Richtungen'; *i dεftoi vεndin, se nga tš anε tε bεnej* ,er gab ihm den Ort an, in welcher Richtung er gehen sollte'; *nga tjetrε anε* ,einen anderen Weg' S. 71 b.

1) **apo** besser *a po* ,oder aber'. S. Meyer.

2) *apo* Verbalpräfix aus ngr. *ἀπό*: *se tš do apo-bεnej pun e djalit* ‚wie es mit ihm endigen würde' S. 43 a; *se tš apo-u-bε pun e tija* S. 44 b; *u dua, ja tε tε maȓ tij, ja tε vejε ðe koka ime, tε apo-bitisetε kalaja jote* (der Held zur Prinzessin, die ihren Bewerbern schwere Aufgaben stellt und schon eine Festung von abgehauenen Köpfen hat, worin nur noch ein Kopf fehlt) ‚ich will entweder Dich nehmen, oder dass auch mein Kopf verloren geht, damit Deine Festung vollständig fertig wird'; *si apo-hangεr bukε* ‚als sie mit dem Essen fertig waren'; *si tε apo-hamε bukε* ‚wenn wir mit dem Essen fertig sein werden'; *si apo-i-kϑeu* ‚als er sie alle umgekehrt hatte'; *si apo-sosi eðé tε trétεnε herε džaminε* ‚als er schliesslich auch das dritte Mal die Moschee fertig hatte' S. 30 b; *si apo-šiti r̄obat* ‚als er alle seine Kleider verkauft hatte'.

apófas ‚fester Entschluss' S. 74 a, S. 75 b. Aus ngr. *ἀπόφασις*, vgl. Meyer *apofasí*.

apofasis ‚einen festen Entschluss fassen': *apofasisi, k̄ε tε vij, eðé kudó t e ǵεn, t e vrit* ‚er beschloss zu gehen, um ihn zu tödten, wo er ihn auch finde'; *apo-fasisi è u-hoð m-at-anε lumit* S. 36 a; *apo-fasisi eðé erði nε kεté vend* S. 52 a ‚gewagt hat'; *tš tε kek̄ ke, k̄ε apofasise kokεn tεnde* ‚Was für Leid hast Du, dass Du Deinen Tod beschlossen hast?'; *do apofasitš ńε ńeri tε humbet* ‚Du musst riskiren' S. 42 b; *si škuan kak̄ε vjet, apofasisi mbreti eðé i beri tε humbur* (der König hat lange vergeblich nach seiner Tochter und seinem Schwiegersohn gesucht) ‚als so viele Jahre verlaufen waren, entschloss sich der König, sie als verloren zu betrachten'.

1) *as*: *as kujt* Marseillaise; *nukε šij as me si fain* S. 82 a; *as mireditεnε nuk i ðatš* S. 49 a. *as — as* ‚weder — noch', *s kiš as štεpi ðe as kalive* S. 26 a; *eðé mε as ajö e šij nga pask̄ira, eðé ńérεzit s e ǵen* ‚und jetzt konnte weder sie ihn mehr im Spiegel sehen, noch fanden ihn die Diener'; *as erðe as k̄ε di, se ku ǵεnde* ‚weder kamst Du, noch weiss ich, wo Du Dich aufhältst' L.

2) *as*: *as j a ϑoni ńεzε, tε bénenε dizε* ist die Einleitung zu dem auch bei Mitkos 49, 18 stehenden Lied (vgl. Reinhold Anth. 25, 4); wohl ‚singt die Eins, damit die Zwei werde'; *as e liði k̄eratán* ‚bindet den Schuft' Lied; *as martone tε maȓtš grua* ‚heirathe und nimm eine Frau' Lied; *lulet e džepit t u-derðε, fol i jeranit, t i mbleðε. As i mbleð, moré i mjerε* ‚die Blumen in Deiner Tasche sind auf die Erde gefallen; rufe den Liebhaber, damit er sie aufsammele. Sammele sie auf, armer Tropf!' Lied; *as mε hap derεn, o moj* ‚öffne mir die Thüre, o Mädchen' Lied; *tsitsat e barða kalúp, as m i nep mua t i nduk* ‚Deine weissen Brüste, rund und niedlich wie ein Schuhleisten, gieb mir sie zu beissen (*νὰ τὰ δαγκάσω*)' Lied; *as vjen nε kur bétme mua* ‚komm mit mir in die Fremde' Lied (Dozon 108, 55 in demselben Lied: *hajde nε kurbét me mua*). Alle diese Beispiele können fragend gefasst werden, indem man eventuell *a s* (*a* Fragepartikel) schreibt. Vgl. *nukε*. Dann muss auch *as amán* (Lied) fragend sein; dies findet sich bei Mitkos 74, 13 und 75, 15, Hahn Texte 128, 5 wieder; also ‚hast Du nicht Mitleid'. Indessen findet sich bei Dozon 109, 56 *as* mit dem Imperativ: *as e malεkó nεnen è babanε*, wo jedoch der Umstand, dass das Pronomen vor dem Verbum steht (beim Imperativ hat das Pronomen seinen Platz hinter dem Verbum Dozon S. 300, Meyer Kleine Gr. S. 57 Z. 8, S. 58 Z. 27),

darauf deutet, dass *malɛkón* zu lesen ist; *n* konnte vor dem *m* leicht überhört werden. Hahn in der Wortsammlung schreibt: »*as* vor dem Imperativ. *as tɛ škojmɛ* ‚lasst uns gehen' ngr. *ἄς*«. Ich bin geneigt, diese ganze Bemerkung zu bezweifeln; jedenfalls bezweifle ich die Herleitung aus dem ngr. *ἄς*.

ašt s. Meyer; *na kɛlét frikɛnɛ ndɛ ašt* L 18.

aštú ‚so'; oft *è aštú* ‚also, darauf'; *eδé aštú bɛri djali, si i ϑa ajö* S. 63 b; *eδé aštú bɛri djali, si i ϑa kali* S. 38 a; *eδé aštú bɛri* S. 81 a; *è si i ϑa kali, aštú bɛri djali* S. 39 b; *ki vɛrtét do jetɛ aštú, si ka škruar nɛ pal* S. 52 b. — *aštú* vertritt das Object nach ‚sehen' und ‚hören': *si pa aštú zogu, u-mɛrgua* S. 91 a; vgl. S. 68b, S. 69b, S. 73b, S. 75a; *si diǵoi mbreti aštú ató łafe, u-gɛzua* ‚als der König dies, diese Worte, hörte, freute er sich' (*ató łafe* pleonastisch). — *aštú* = ‚zufälligerweise': *s keš eδé u tɛ maδe, po aštú mɛ ndesi* S. 69 b; *s kupɛtój ǵɛ, po aštú mɛ erδi gaz vet* S. 78 b; *s kam vɛrtét ató berik̄ete, k̄ɛ i ϑatšɛ mbretit, po aštú i ϑatšɛ, k̄ɛ tɛ šohɛ, se tš do ϑoš* ‚ich habe nicht wirklich diese Ernte, die ich dem König sagte; ich sagte es nur so, um zu sehen, was er sagen würde'; *tšiš e bɛre kɛté pun sot ti? s e keše bɛr kur̄ɛ. — aštú u-kujtuatš sot* ‚weshalb hast Du heute dies gethan? das hast Du niemals früher gethan. — Es fiel mir so zufälligerweise ein'.

ati (=*atû*): *tš mban veš ati* S. 78 a; *š pret, k̄ɛ r̄i ati* S. 58 a ‚*αὐτοῦ*' (*atjé* ‚*ἐκεῖ*'). Wie hier bedeutet es auch in allen übrigen Beispielen ‚da, wo Du bist': *tš mbleδ ati* ‚was windest Du da?'; *tš zure ati* ‚was fingest Du da?'; *tš ke ati* ‚was hast Du da?'; *tš je ti ati* ‚wer bist Du da?'; *u k̄ɛ tɛ špura ati, tɛ zdriǵ prapɛ* ‚ich, der ich Dich da hinauf gebracht habe (wo Du bist), bringe Dich wieder hinab'; *do tɛ ϑaj ati me tɛ ǵiϑɛ k̄e* ‚ich werde Dich da, wo Du stehst, mit sammt den Ochsen versteinern'; *dale ati* ‚halt da'; *dale pri m ati* ‚warte auf mich da' Lied; *doli ai, kɛrkón pɛr gomár; s e ǵeti; aštú i foli tɛ šok̄es ai è i ϑa k̄ɛ ‚e pe k̄ɛ sot gomár̄ a jo?' I ϑot ajö, k̄ɛ ‚ati iš, tani ka ńɛ tšik'* ‚er ging hinaus und suchte nach dem Esel, aber fand ihn nicht. Dann rief er zu seiner Frau: Hast Du heute den Esel gesehen oder nicht? Sie spricht: Er war da (wo Du bist) noch vor einem Augenblick'. Auch Dozon übersetzt ‚là où tu es'. Vgl. auch Hahn. Nur ein Beispiel weicht ab: *è ati è kɛtú* ‚*καὶ ἐκεῖ καὶ ἐδῶ*' S. 58 b (auch bei Hahn verzeichnet).

atjé ‚dort, dorthin'. Mit einem Substantiv verbunden: *ai vɛnd atjé išt i der̄it* ‚dieser Ort da gehört dem Schwein'. Häufig wird *atjé nekɛ* conjunctionell verwendet; ‚da, wo' = ‚wenn' ‚als': *atjé nek e fɛrkoi* S. 91 b.

avli ‚Hof'. Auch ‚Umzäunigung des Hofes': *u-hoδ kali nga avlia* S. 38 a; *hipi djali nga avlia eδé hiri mbɛrnda nɛ avli* (in der auch bei Dozon S. 80 oben stehenden Erzählung) ‚der Bursche stieg über die Hofmauer und kam in den Hof'.

b

bágɛlɛ (L. *bajgɛ*) s. Meyer *baigɛ*. Davon *bagɛlit* S. 71.

bakšé s. Meyer *bahtšé*. *baltšé* hat eine Frau aus Ḱeparó in einem Lied gebraucht.

balɛ ‚Stirn'. *bálɛtɛ* S. 38 b. Mitkos 69, 44 hat *balɛt tim ndɛnɛ stefanɛ;* also Neutrum; vgl. Reinhold S. 5 in der Gramm. *e puϑi nɛ balɛ* S. 45 a.

baldi ‚*λειποθυμία*'. *i ra baldi nga frika; do i bjerɛ baldi* ‚sie wird ohnmächtig werden'. Davon *baldis: baldisi nga uja*. S. Meyer *bajaldis*.

bandið Fem. *bandiðe* Lied 2, 3. S. Meyer *bandił.*

bandiðéps: mε bandiðepsi vajzεn ‚er hat meine Tochter zum Wildfang gemacht'.

bara: bara me sabá S. 83 b; *bara me ńε pektua* S. 72 b; *ha bara me mua* S. 77 b. L hat *baráj: baráj me ńε sini* L 18. S. Meyer *barabár (barabár* S. 82 b, S. 74 a, S. 68 b, S. 64 a).

i barðε fem. *e barðε* ‚weiss'.

bark ‚Bauch': *holḱi ϑikεnε eðé špoi barkun e saj* ‚sie nahm das Messer hervor und durchbohrte ihren Körper'; *ndzoȓi ðe arapi ńε palo-handžár eðé j a futi barkut tij* ‚der Neger nahm ein altes Messer hervor und stiess es in seinen Körper' (vom Selbstmord). ‚Mutterleib': *nεndε muaj nε bark djali* ‚9 Monate ist das Kind im Mutterleib' Lied; auch von Thieren S. 78 b. *tš i pat barku, m i dεftoi* ‚was in ihrer Seele verborgen war, erzählte sie mir' Lied (vgl. Hahn Texte S. 157, 117 = Mitkos 21, 244: *tš ka barku, e ndzier barðaku* ‚in vino veritas').

baȓε ‚Last' S. 63 b, S. 65 a. *me baȓε* ‚schwanger'; nur von Frauen, von Thieren *mbarsε; u-bεnε tε dia me baȓε* ‚die beiden (die Königin und die Stute) wurden schwanger' S. 36 a.

bast (Plur. *baste*, Fem.) ‚Wette': *vunε bast* S. 69 a, *ḱerðesi bastin* S. 70 a, *ki bast, bastet e mia* in einem Märchen, wo eine Prinzessin als Bedingung für ihre Heirat drei *baste* auferlegt (wie bei Dozon S. 59): das Siegel ihres Vaters, das vor 50 Jahren ins Meer gefallen ist, zu finden; einen Getreidehaufen von allen möglichen Arten, unter einander gemischt, zu ordnen; den Neger ihres Vaters, der vor 40 Jahren gestorben ist, ins Leben zu rufen. S. Meyer *bas.* Die Form *bast* auch bei Hahn, Dozon und Mitkos S. 196 (‚στοίχημα').

batakši ‚μπίρμπος' S. 34 b. Kommt noch zweimal vor in der Bedeutung ‚Taugenichts, ausschweifender Mensch'.

be Plur. dasselbe (*ató be*). S. 33 b, S. 40 a; *tε vε nε be, ḱε tε mos tε mε pirakseš, tε zdrigem* ‚σὲ ὁρκίζω' ‚ich beschwöre dich, dass Du mir kein Leid anthust; dann komme ich hinab' (Hahn und Dozon *vε mbε bε*). S. *kϑej* und *ϑer.*

beriḱét Plur. *beriḱete* (Fem.). S. Meyer *beȓeḱet.* *berḱét* L 8.

berḱavre ‚Dank' S. 75 a. S. Meyer *bεȓeḱét.*

besój ‚glaube' *até łaf* S. 90 a; *e besuan hodžεn, ḱε vεrtét e zun hajdutε* ‚sie glaubten dem Hodža, dass wirklich die Räuber ihn gefangen genommen hätten'; *mε s e besońεn, ḱε t i ipnε* ‚sie glaubten ihm nicht mehr, um ihm (Geld) zu leihen'; *e kiš šum tε besuar ḱε nε mał tε tij ńera ne vajza* ‚er hatte grosses Vertrauen zu ihm in Bezug auf seinen Besitz und in Bezug auf seine Tochter'; *u-besuan* S. 40 a.

bεršime ‚μετάξι' ‚Seide' Lied 3.

bidźák ‚Messer' L, Hahn Texte 157, 121.

bie 2. Pl. *bini* (in L *biri*), Conj. 3. Sg. *bjerε*, Imper. *bjerε* S. 25, 1, Impf. 3. Sg. *bij*, Aor. *ratšε*, Part. *ratε* (in L *rarε*) ‚falle': *ra mieltε* S. 83 b; *bijnε mbε ðe* S. 80 b; ‚stürze mich hinab': *vate dreḱ pεr nε buzε, ḱε tε bij tε ϑihej* ‚er ging gerade gegen die Schlucht um sich herabzustürzen und sich zu zerschmettern'. — *pεr se ke ratε nε kεtó vεnde* S. 69 a ‚gerathen'; *ran me ńε pil* ‚kamen (geriethen) in einen Wald'; *ńε pešk, ḱε kiš dalε nga deti è kiš ratε jašt eðé s mund ḱε tε kεtsén prap nε det* ‚ein Fisch, der aus dem Meer heraufgekommen und ins

Land geworfen worden war und nicht ins Meer zurückspringen konnte'; *kur tε bjerε lukunia nε štεpi tεnde* ,wenn die Wölfe in Dein Haus fallen (hineinstürzen)'; *do bjerε ši* ,es wird regnen' L 3; *bie erε* s. unter *erε*; *me tε ratε djali* ,wenn das Kind geboren ist' S. 90 a; *ra è fjeti* ,er legte sich schlafen'; Imperativ *bjer è fli* ,lege Dich schlafen'; *ra sεmurε* ,legte sich krank, wurde krank' S. 36 b; *kur tε bjerε lehonε* S. 90 a; *u jam vajz e pa-ratε me bur̄ε* ,ich bin eine Jungfrau' (vgl. *pa prišurε*); *tε bij me tε* ,damit sie mit ihm schliefe'; *ka ratε nga mali* ,er hat seinen Reichthum verloren'; *ra nga duńalεku* ,ἐφαλήρισε, ἐξέπεσε ἀπὸ τὸν κόσμον' ,ist arm geworden'; *ranε mušteria mε šum nga pεrpara* ,die Kunden fanden sich noch zahlreicher ein wie früher' (nachdem sie eine Zeit lang weggeblieben waren); *mε ranε kémbεtε* ,ἐκουράστηκαν τὰ ποδάρια' L (vgl. *rašε kεmbεš* MEYER Kl. Gr. S. 58, 12); *i ra nε ridžá plàkεsε* ,er fing an, die Alte zu bitten', Mit einem Dativ des Zieles: *tšiftetε šεšit tε ran* ,Deine beiden Pistolen fielen auf die Erde' (Lied); *mε ra miel mjékrεsε* Lied 6; *i ra vendit nga tε katrε ànεtε* ,(das Pferd) lief in allen Richtungen durch das Gebiet'. So auch in der Bedeutung ,zufallen' (bei einer Theilung) *atá akε šumε janε, kε as nga ńε pará nuk u bie* ,es sind ihrer so viel, dass Jeder nicht einmal ein Para bekommt'; *tε bεni šorten, e kujt t i bjerε, ajó t e mar̄ε* ,werfet das Loos, und wem er (der Mann) zufällt, die soll ihn nehmen'. Mit einem Dativ bedeutet es sonst gewöhnlich ,schlagen'; das Verhältniss zu *r̄a(h)* wird durch das folgende Beispiel illustrirt; *i ra hodžεs eδé e r̄ahu* ,sie schlug den Hodža' (ist mit *u-ngre è vate* S. 48 a u.s.w., *e pjeti, i ϑa* S. 68 b u. s. w. und mit den übrigen Beispielen der im Alb. häufigen zweigliedrigen Ausdrucksweise zu vergleichen; eigentlich ,sie [ihre Hand] fiel gegen den Hodža und schlug ihn'); *i ra kalit* ,er spornte das Pferd' S. 36 a. Für den Dativ auch eine Präposition: *i ra me grušt nε kokε der̄it* ,er schlug dem Schwein mit der Faust auf den Kopf' (*der̄it* nicht Dativ des Zieles, sondern Dativus commodi). Von der Uhr: *ra sahati dimbεδjetε* S. 87 b. Mit Object nach der figura etymologica: *bjer mε ńε batsε* S. 62 b (auch *i ra me batsε*); *i ra δjetε dufekε* ,er schoss zehnmal auf ihn'; *u ra me dufek* ,er schoss auf sie'; *i ran* S. 91 a. Auch die Waffe kann Subject sein: *ńε kobure tšoku ra* ,eine Pistole wurde irgendwo abgeschossen' (Lied). (Auch in Prosa; ich habe aber kein Beispiel aus diesem Dialekt zur Hand). — ,spielen' (auf musikalischen Instrumenten): *i bij tamburait* S. 24 b. Für den Dativ steht beim Verbalsubstantiv der Genitiv: *nε tε ratε tε tamburait* S. 24 b. Auch das Instrument kann Subject sein: *e ndien atε tamburanε kε bie* S. 25 a, vgl. *musikitε bijnε* S. 54 b. — Aus der Construction geht mit Sicherheit hervor, dass *rašε* mit *r̄ah* nicht verwandt sein kann (vgl. MEYER Wtb. S. 372 oben). Aber auch die lautlich unbedenkliche Zusammenstellung von *bie* mit lat. *ferĭō* an. *berja* muss aufgegeben werden, weil eine Betrachtung der hier und bei HAHN und DOZON verzeichneten Belege darauf führt, dass die urspr. Bedeutung ,fallen' ist. Da die Richtung der Bewegung urspr. ohne Belang gewesen zu sein scheint (der Fisch ,fällt' aus dem Meer, also nach oben), so erkenne ich hierin genau dasselbe Wort, das auch transitiv mit der Bedeutung ,führe, bringe' vorkommt (= gr. φέρω u. s. w.); *bie* ,falle' entspricht in der Bedeutung dem gr. φέρομαι.

bie ‚bringe her' kommt im Dialekt M nicht vor; statt dessen wird *sjel* gebraucht. Es kommt vor in L mit dem Aorist *pruva* (so auch Hahn; Dozon *prura* vgl. geg. *prūna*), auch *prura.* — Der Umstand, dass der Aorist von *bie* in der transitiven, sowie in der intransitiven Bedeutung fehlt, ist nicht zufällig, vgl. gr. *φέρω ἐνήνοχα* lat. *ferō tuli* und Zimmer K. Z. XXX 154 (der alb. Aor. ist meiner Ansicht nach — vgl. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 253 f. — ein idg. Perfectum).

bihem S. 29a, b. S. Meyer *biń.*

bij 2. Sg. *bεn* Imperativ *bεn,* aber *bε mε* Aor. *bεra* Part. *bεrε* Pass. *bεnem* u. *bεhem* = *bεń, bąj* Meyer Wtb. S. 23. 1) ‚hervorbringen' *tε tε bénenε pendεt* ‚damit Deine abgefallenen Federn hervorwachsen'; *me te ngrεn ató bεri forε, sa tε zij lisin eδé t e driδ* ‚nachdem er dies gegessen hatte, bekam er eine so grosse Stärke, dass er einen Baum nehmen und drehen (biegen) konnte'; *kεjó do bεńε ńε milε koḱe* ‚dies Korn wird 1000 Körner hervorbringen'; *bεnε ńε vajzε* S. 81b vgl. S. 35b, S. 48b, S. 59a (vom Vater). Oft *poli, bεri djalε* ‚sie wurde entbunden und bekam einen Sohn'. Von Thieren S. 79a. — 2) ‚sich zeigen' *i bénetε nε éndεr̄ε Maro Pεrhitura* S. 84b; *mε bénetε n éndεr̄ε* ‚sie zeigt sich mir im Traume' Lied. — 3) ‚sich entwickeln' *si tε bénenε beriḱetet* ‚wenn das Getreide reif wird'; *u-bε djali, vate ńε zet vjetś* S. 36a, S. 59a; *me vaχt u-bεnε vaśast; erδi e maδja nε vaχt tε martesεs* ‚mit der Zeit wuchsen die Mädchen auf; die Aelteste kam in das Alter der Heirath'; *si u-bε djali, ḱε afεroi tε vinej nε iliḱi* ‚als er aufgewachsen war und sich dem erwachsenen Alter näherte'; *u-bεnε vaśast pεr tε martuar* S. 82b. (Von diesen Redensarten zu trennen ist *u-bε djali bur̄ε* ‚der Junge wuchs zum Mann auf', *u-bε pesεmbεδjetε vjetś* S. 24a, *u-bεnε nga δjetε vjetśe* ‚sie wurden [je] 10 Jahre alt' S. 82a.) — 4) ‚verfertigen' *kemi bεrε niśán* S. 88a; *bεnej bukε* S. 31b; *bεri kafenε* S. 40a; *tε bεtś akε-tś fai* S. 73a, S. 74a, S. 85a; *tε bij ńε par kεputsε* S. 85a. — 5) ‚erwerben' *me zi e bεmε até mal* ‚mit Mühe haben wir diesen Reichthum erworben' (die Sprechenden sind Räuber). — 6) ‚bewirken' *tε mε bεtś, tε humb prinzipeśa* S. 89b; *bεn kálεnε è ngorδ* L 10. — 7) ‚zurücklegen, verbringen' *tε katrε sahat uδε sa mund t i bεtś* ‚in wie langer Zeit (d. h. wie schnell) kannst Du die vier Stunden Weges zurücklegen'; *bεri ńε javε me grua* S. 48a; *bεra lart nga ńε muaj i lig* ‚ich war mehr als einen Monat krank' L. — 8) ‚ausführen' *e bij até punε* ‚bin dazu bereit' S. 26a; *ajó punε bénetε* ‚lässt sich ausführen' S. 24b und oft; *priftlεkun po e bεnej* ‚er bekleidete fortwährend sein Priesteramt'; *bij katślékunε* S. 51b; *tś zanát bεnej* S. 59a; *pleḱεsira kam bεrε* S. 58a; *tε dáśurε* S. 80a; *kεtá tε r̄úarε* S. 60a; *me kεté djalε fśat nukε bimε dot* ‚mit diesem Knaben wollen wir nicht in einem Dorf wohnen'; *do bεjε diel, do bεjε śi* L 4 (nach L 10 *kiś bεrε dímεri* wäre *diel* und *śi* Subject); *se tś do bεnej* ‚was geschehen würde' S. 87b; *pas tε ngrεnit, ḱε tε bεńε* S. 71a; *vεśtrój ḱet, se tś binε* S. 78a; *tε vete ne babai im tε śo, se tś bεn babai* ‚lass mich zu meinem Vater gehen um zu sehen, wie er lebt'; *se tś bεri* ‚wie es ihr ging' S. 26b; ‚*mε ra kuleta nε pus*' — ‚*tśiś tε tε bij u, se ai pus s ka fund*' ‚mein Geldbeutel ist in den Brunnen gefallen. — Wie soll ich Dir helfen? denn dieser Brunnen hat keinen Boden'; *s kemi se tś i bimε neve atit* ‚wir können ihm nichts thun (können

ihn nicht schädigen)'; *tšiš t u bεn* ,was sollte er damit thun' S. 27 a; *do tε tε bij mir* S. 90 a; *s ka bεrε ģε* ,er hat nichts (Böses) gethan' S. 25 a. — 9) ,sich bewegen' *mε s e pam, se ngaha na bεri* S. 87 b, 73 b; *bεri tutje* S. 26 b (von Thieren und Menschen); *j u-bε pas* ,er ging nach ihm'; *i dεftoi vεndin, se nga tš anε tε bεnej* s. S. 107 Sp. 2 Z. 7 v. u.; *bεri tutje, nga dεģonej zεn e ature* S. 45 a. — 10) ,versuchen' *bεnej, kε t ikεnej* S. 73 b; *bεri, kε tε dil dervíši* S. 30 b; *si hoδi bragatšen nε pus eδé bεri kε t e ndzir* ,als er den Eimer in den Brunnen geworfen hatte und ihn heraufziehen wollte'; *bέnεnε kε tε zihešin me tε* ,sie versuchten mit ihm zu ringen'. Ein Beispiel dieser Verwendung bei Dozon im Glossar (Manuel S. 83); vgl. Meyer Kleine Gr. S. 76 Lied 12 *bεj t a zer* ,er versuchte ihn zu fangen', Mitkos 21, 239 *bεri tε pjelε è dεštoi* ,ἐδοκίμασε νὰ γεννήσῃ καὶ ἀπέβαλεν'. — 11) ,thun als ob' *bεri sikúr s dij ģε* S. 72 a, 74 b; *vuri vajzεn e saj nε kalε eδé e bεri kε ajö iš nusja* ,sie setzte ihre eigene Tochter auf das Pferd und that (gab ihr das Aussehen), als ob sie die Braut wäre'; *tε bεnetš sεmurε* S. 78 a, S. 36 b; *u-bε e vérbεre nga ńε si* ,sie stellte sich, als sei sie an dem einen Auge blind'; *u-bεnε, sikúr išnε mbret nga Amerikia* ,sie thaten, als seien sie ein König (mit seiner Gemahlin) aus Amerika'. — 12) ,angehen', ,nützen' *nukε bεn* ,es geht nicht an' L 16; *s bεn* L 11; *kεtó tε dia s mε bin* ,diese beiden Mädchen passen mir nicht', ,ich kann sie nicht (als Schiffsleute) gebrauchen'; *mal kiš, kε tε mbliδešin ģiϑε mbrétεritε e tjerε, bara me até nukε kišnε, s u bεnej mal i ture* ,δὲν ἔκανε' ,sie hatte so grosses Vermögen, dass wenn alle anderen Könige sich versammelten, hätten sie nicht so viel wie sie, ihr Vermögen würde ihnen nicht ausreichen'. — 13) ,wozu machen' *tε bij djalε* ,ich mache Dich zum Sohn'; *do bεnetš m i maδ nga mbreti* ,Du wirst grösser als der König werden'; *u-bε šum e búkurε* S. 82 a; *do t e bij zog* S. 90; *u-bεnε kualt mi* S. 86 b; *u-bε tetε kind lépuri* S. 74 a; *i bεri tε humbur è ϑa me mεnde tε tij, kε ,dikuš i ka pritur nε uδε, eδé i kan vrarε* ,er betrachtete sie als verloren und dachte bei sich: Jemand hat unterwegs auf sie gelauert und hat sie getödtet'; *j a bεri mirε até fjal* S. 90 a; — *tš e bεtε* S. 34 b; *tš e bεre pulεn* ,wo hast Du die Henne hingethan'; *tš u-bε karsela* ,wo ist der Koffer geblieben'; *tš u-bεtε* S. 69 b. — 14) *bij* wird häufig mit einem Substantiv umschreibend gebraucht. *bij davá* = *ģikonem; bij duvá* ,bete' (Lied); *bij esáp* ,vermuthe'; *nga bukuria bεnej ferk nga ģiϑε djelt e fšatit* ,in Schönheit zeichnete er sich vor allen Jungen des Dorfes aus' (s. Meyer *fark*); so mit *fjalε, hizmét, karár, kejf, lazím, pazár, rehát, ridžá, sehír, sulatso; zap* S. 53 Z. 1.

bir s. Meyer; S. 33 a, S. 46 b, S. 49 b als Anrede an einen Fremden.

bitis s. Meyer; S. 30 a; auch ,verbrauche' *zahirén e bitisnε* ,ihr Vorrath ging aus' Lied. Vgl. *sos.*

bóbεlε ,Schnecke'; eine bestimmte Art, die bei warmem und feuchtem Wetter im Frühling (März) in Menge auf den Bergen sich findet und als Fastenspeise benutzt wird. Lied 10 Plur. *bóbεla* Lied.

bohasi S. 35 a.

botε ,Leute' *giϑε bota* S. 70 a; *pagoi bótεnε, kujt i kiš bordž* ,er bezahlte die Leute, wem er etwas schuldig war'. Bes. ,fremde Leute'; *si nε duar tε botεs*

kε kiš mbetur mali ‚weil der Reichthum in fremden Händen geblieben war' (vgl. Meyer Kleine Gr. 59, 35). Speciell bezeichnet *i bir i bótεsε* den Bräutigam. Lied (= Mitkos 64, 24), vgl. Mitkos 65, 28 und 11, 53: *i bir i botεs, špεtim i kokεs* ‚ὁ ξένος, ἡ σωτηρία τῆς κεφαλῆς μου (ἡ ὑπανδρευμένη κόρη ἀπέναντι τῶν γονέων της)'. Mitkos 198. *ńε bot e huaj* Hahn Texte 140, 11 (die Braut). Aehnlich wird der Bräutigam im Russischen und Lettischen bezeichnet, s. Zubatý, Arch. f. sl. Phil. XVI, 406.

bolε ‚Erde' ‚χῶμα'. *mbloδi nga tšdo botε, kε iš nε duńá* ‚er sammelte von allen Erdarten, die es in der Welt gab'. Plur. *tε ģiϑa bótεratε. bεnε gropεn eδé e mbuluan me ģeϑe eδé me botε* ‚sie gruben die Grube und bedeckten sie mit Laub und Erde'; *djali tani ištε tretur è ištε bεrε botε* ‚der Junge ist jetzt verfault und zu Erde geworden'.

brank ‚φυλακή, σίδερα' Lied 3. Zu *burg*?

budalá Plur. *budalέń* S. 77 b. Meyer *budál*.

bubε s. unter 1) *sos*.

budžák ‚φουγάρο (ποῦ βγαίνει ὁ καπνός), καπνοδόχη'. S. in den Anmerkungen zu VIII.

bufkε: *pulε b.* ‚κότα μὲ πτερά εἰς τὰ πόδια καὶ εἰς τὸ κεφάλι' Lied.

bukε ‚Brod' S. 80 b; *ha bukε* überhaupt ‚esse, nehme eine Mahlzeit ein'; *i ha bukεn* ‚ich esse sein Brod' S. 79 b; *kiš ńε muaj pa bukε, eδé r̄onej me barε* ‚sie hatte einen Monat lang kein regelmässiges Essen eingenommen, sondern lebte von Kräutern'. Vgl. *po* 6.

burék (best. Acc. *burekun*) und *burék̄* Räthsel 7 ‚πίτα'.

burím ‚Quelle' Lied 5. Meyer unter *vrujoń*.

buzε ‚Mund' *δjeva buzε marsit* L 10; *u-puϑnε buzε mε buzε* ‚sie küssten sich auf den Mund'. ‚Der obere Rand einer Schlucht, κρεμός': *vate mε ńε buzε eδé e hoδi nga buza pεrpóš* ‚er ging zu einem Abgrund und warf ihn vom Rande hinab'; *ńε buzε, kε iš e lart* S. 76 b; *afεroi nε buzε tε škεmbit* ‚er näherte sich dem Rand des Felsens'. Zur Bedeutungsentwickelung, vgl. die von Meyer gegebene Etymologie zu *anε*.

d

dado ‚μητέρα' in zwei Liedern, das eine = Mitkos 64, 24. Das andere Lied wurde als wlachisch-tschamisch und das Wort *dado* als wlachisch bezeichnet. Vgl. Meyer Wtb. unter *dadε*.

dal 2. u. 3. Sg. *del* Imperf. 3. Sg. *dil* Imperativ *del* Aor. *dola* Part. *dalε*. 1) ‚gehe aus, komme aus' S. 74, 20; *nga valtε* S. 67 a; *doli siprε* S. 76 b; *nuku mε del špirti* S. 38 a; *i doli sevdaja* S. 53 b; *dili jaštε* S. 25 b, *pεr jaštε* S. 87 a; *šum i urt i doli nami* ‚er bekam den Ruf, sehr klug zu sein' Lied; *del dieli* L 4. Vgl. *rεńεdalε*. S. *pεlua*. — 2) ‚komme zum Vorschein', ‚begegne' (bes. mit *pεrpara*) *ģaja i dil mε mirε* S. 59 b; *mε dual tre ńerεz* S. 70 b; *i doli έnģεli pεrpara* S. 29 b; *doli rεpara k̄ósevet* S. 76 a; *tš fai i doli rεpara, nga ajó haj* ‚was für ein Gericht ihm zufällig vor Augen kam, von dem ass er'. — 3) ‚entstehen' *pa dalε luftε* S. 48 b; *do tε dil punε* S. 63 b. — 4) ‚übertreten' *tšiš dole nga fjala ime?* S. 60 b. Auch ‚sein Wort zurücknehmen' *i erδi rεnd, po s mund tε dil nga fjala* ‚es that ihm leid, aber er konnte sein Wort nicht brechen'. — 5) ‚endigen' *mbε tε dalε tε marsit* L 10; *ndεńi, sa doli kliša, eδé zunε ńérεzit è dilε* ‚er wartete, bis der Gottesdienst zu Ende war und

die Leute hinauszugehen anfingen' (vgl. Dozon S. 27 Z. 8 v. u.; er erklärt es aber ‚quand on sortit de l'église'. Vgl. Hahn unter *lεšój*: »*lεšoi* (geg. *dul*) *k̄iša* ‚die Kirche ist aus', ngr. *ἀπόλυσεν ἡ ἐκκλησία*«. — 6) ‚werden' *doli batakši* S. 34 b; *doli bandiδ* (dasselbe); *doli e ligε* ‚sie ist schlecht geworden'; *doli berbér i mirε* ‚er wurde ein tüchtiger Barbier' L; *mos tε dalε reńε-dalε* ‚damit ich nicht kinderlos würde' Lied 12. Auch ngr. *βγῆκε*. — 7) ‚in Erfüllung gehen' *i doli fjala e mbretit* S. 50 b; *nε daltε vεrtét fjala e dervišit* ‚falls das Wort des Derwisches in Erfüllung geht'; *kujt t i dil fjala* S. 69 a; *tε šo, se tšis do mε dal kejó ńndεr̄ε* S. 85 a. — 8) ‚ausreichen' *nε mos daltε nga miria* ‚wenn die Gage nicht ausreicht' Lied (= Dozon S. 108, 55). — 9) ‚stimmen' *ki esáp me kεté djalε nukε del* ‚diese Rechnung mit dem Knaben stimmt nicht (d. h. diese Geschichte mit dem Knaben lassen wir uns nicht gefallen)'. — 10) ‚es aufnehmen können, besiegen' *s j a del kalε nε duńá* S. 39 b; *mua nukε m a del dot ģε nε duńá* ‚mit mir kann kein Wesen auf der Welt den Kampf aufnehmen'; *me tε kek̄ s j a dilε dot* ‚mit dem Bösen konnten sie mit ihm nicht zurecht kommen, konnten sie ihm nichts anhaben' ‚*δὲν τοῦ ἔβγαιναν εἰς τὸ πέρα*'; *ti s j a del dot kεštú duńas* S. 81 b ‚*δὲν τὸ βγάνεις πέρα*'.

dale Plur. *dáleni* ‚halt!' ‚warte!' S. 75 a (Meyer unter *dalóń*).

darkε s. Meyer. *as ńε darkε bukε per ńerεz nukε kam* ‚ich habe auch nicht Essen für ein Abendbrot für die Männer'.

dazmε s. *darsmε* Meyer; *eδé me dazmε eδé me krušk̄* S. 88 a.

dašε-kék̄εlε ‚*ἐχθροί*' ‚die Feinde' Lied (gebildet wie *r̄aha-derε* ‚girandolona, picchia-porte' Cam. App. S. 112).

dášεlε ‚Erlaubniss' *fjeta me mbrétεlεn me dašεl tε mbretit* ‚ich habe mit der Erlaubniss des Königs bei der Königin geschlafen'.

dej ‚übermorgen' M; ‚*εἰς μακρινὸν καιρόν*' L, z. B. *dej ndε vještε, dej ndε gušt;* ‚*ὅλα αὐτὰ, ποῦ εἶνε μακρινότερα ἀπὸ το μεθαύριον*'.

derδ ohne Vocalwechsel ‚giesse aus' *e derδε farεn* S. 75 b; *u-derδ ģaku* S. 74 b; *lulet e džepit t u-derδε* ‚die Blumen Deiner Tasche sind gefallen, die Blumen sind aus Deiner Tasche gefallen' Lied; *derδ ujtε* = *pεrmjér; u-derδε askeri* S. 54 a; *derδurε* ‚gegossen' (v. Metallwaren) ‚*χυτά, χυμένα*' Lied.

derε ‚Thüre'. Ist im Begriff, von dem ngr. *portε* verdrängt zu werden, bleibt aber in einer Reihe von eigenthümlichen Redensarten unbeeinträchtigt. *derεn e tim-et e šof̄ša* Lied, Betheuerungsformel ‚möge ich das Haus meines Vaters zum Aussterben bringen'; *θoše: ‚ke mike tε tjera'. Jo moj, jo, t u-mbiltε dera, se tek tinε vij nga hera* ‚Du sagtest: Du hast andere Liebchen. Nein Mädchen, nein, möge Dein Haus aussterben, denn ich komme immer zu Dir' (Verwünschung als Betheuerung verwendet) Lied; *moj, t u-mbiltε dera* Lied 4; *dérεnε time s m a mbile* Lied 7 (d. h. ‚mein Haus wird trotz meiner Abreise fortexistiren'); *dola derε-zeze, dola reńε-dalε* Lied 12. Im täglichen Leben ist *derε-zi* = ngr. *καϊμένε;* wechselt dann mit *derε-barδ: e ku vete, a derε-zi?* oder *ku vete derε-barδ* L.

der̄ ‚Schwein'; *der̄a* ‚*δμπρός*' Lied; auch *o der̄a* oder *o bur̄a*. *o der̄a* kommt vor bei Dozon 110, 57, ist aber von ihm nicht verstanden

worden und mit unrichtigem *r* geschrieben. MEYER's darauf fussende Etymologie (Wtb. S. 314) kommt also in Wegfall. Das bei DOZON stehende Lied kehrt bei MITKOS 132, 59 wieder, wo für *o dera* gemäss der mir gewordenen Angabe *o bura* steht. Das Wildschwein ist in homerischer Weise Repräsentant der Tapferkeit. In dieser lobenden Bedeutung giebt es ein Femininum *derε: u jam ńε derε dobitše* ,γουρούνι δυνατή' sagt eine Frau in einem Klagelied rühmend von sich selbst. *farε deri* ,σπόρος γουρουνιοῦ' (Lied) ist gleichfalls lobend (von einem Mädchen; eigentlich ,tapfer' d. h. ,stark den Versuchungen gegenüber'). Ganz anders wird *dosε* gebraucht, das ein hartes Schimpfwort gegen unzüchtige Weiber ist; *dosare* (Deminutiv) ist kosende Anrede an kleine Mädchen. Vgl. REINHOLD Wortsamml. S. 56 ,*dosε* ὑβρ. καὶ κολακ. πρὸς κοράσια'. *deromahale* Lied (auch bei DOZON 108, 55) ,dies verdammte Stadtviertel' ist tadelnd (προσβλητικὴ λέξις). REINHOLD giebt *der i derit* = *ken i kenit.*

dēt. Der Dativ-Genitiv locativisch: *tε nisńε ńε papuar detit, eδé nere tε vemi ánεsε* ,er soll ein Dampfschiff durch das Meer (zur See) abschicken, und wir reiten auf dem Ufer'; *t iketš detit me papuar* ,ziehe aus zur See mit einem Dampfschiff'; *iknε, mbereti mbernda detit me papuar eδé djali ánεsε me kalε* ,sie zogen ab, der König draussen im Meere zu Schiff, der Junge auf dem Ufer zu Pferd'; *ǵezdis kasuni mbεrnda detit* ,der Kasten floss umher draussen im Meere'.

dεftój (*dεftéj* Lied) 1) S. 56 b, S. 59, 14 v. u., S. 61 Z. 16, S. 76b. — 2) S. 32 b, S. 50 a, S. 59, 18 v. u., S. 61 Z. 21, S. 72a, 80a, 81a, 90a, 92a; *u-dεftua eδé u ϑa, kε ,u jam vajza juaj* ,sie gab sich zu erkennen und sprach: Ich bin Eure Tochter'.

dεǵoj (*diǵój*) 1) ,merke': *mund t i mar vetε zogut, eδé zogu mos tε dεǵońε* ,ich kann einem Vogel die Eier wegstehlen, ohne dass er es merkt'; *mund t i ndzer lópεsε vitšin nga barku, eδé mos tε mε dεǵońε* ,ich kann einer Kuh das Kalb aus dem Leib stehlen, ohne dass sie mich merkt'. — 2) ,höre' S. 24b. — 3) ,höre von etwas' S. 31 a, b, S. 32b? *diǵúarε kišnε pεr ńerjatrin* ,sie hatten von einander gehört'; *išnε diǵúarε nε ǵiϑε duná* ,sie waren in der ganzen Welt berühmt'. — 4) ,gehorche' (*até laf* ,diesem Worte', *t εmεn* ,der Mutter'); *prifti nga frika akomi ikεnej, eδé kε dεǵonej djalεn k i flit . . . è s e dεǵońεn prifti eδé fšati, po ikεńεn ǵiϑεńé* ,der Priester setzte aus Furcht seine Flucht fort, auch als er den Ruf des Jungen hörte . . . der Priester und die Dorfbewohner hörten nicht auf seinen Ruf, sondern flohen immerfort'.

dεhem s. MEYER *dej*; Aor. 3. Sg. *u-dεj* 3. Pl. *u-dεjnε* (also würde die 2. Sg. *u-dεńe* lauten. Anders L: 1. Pl. *u-dεm*) *tε dérεtε* S. 64a.

1) **di** ,zwei' *tε dia* S. 85b; *tε divet* Acc. Lied 1 vgl. unter *ra; tε dia ánεtε* S. 51b; *tε dia mótratε* S. 86a, 43b; *tε dia tε mbεδatε* ,die beiden ältesten Mädchen'; *tε di mótratε* S. 43a, 85a; *tε di péndεvet; tε di djelmet; di mε tε mbεδitε* ,zwei, die grössten' d. h. ,zwei von den grössten'.

2) **di** 1) ,weiss'; *Perεndia m a di zémεrεn, se tšiš jam* ,Gott weiss, wie mir zu Muthe ist (dass ich traurig bin)'; *štεpin e dij* ,er wusste, wo das Haus war'; *dij γramε* S. 52a; *gεrkištεn* Lied 4; *di tε lafósetε* S. 84b; *dij mε šum* ,war schlauer' S. 71a; vgl. *di mε mirε* S. 77b. Imperativ: *dij e, kε jemi tε kerδesur* ,wisse, dass wir gesiegt

haben'. *ńeri i dijtur* ,ein gebildeter Mann' L; *tε keśε dijtur* ,wenn ich gewusst hätte' L. *kuš e di* ,wer weiss' S. 74 b. In Composition mit fragenden Wörtern bildet es unbestimmte Pronomina und Adverbia: *diku* S. 82 a ,bisweilen' (so auch Hahn), *diku* ,irgendwo(hin)', *dikuš*, *ditš*. Hier ist *di* fragend zu fassen, vgl. *di u kuš* Stier Carmina quinque S. 29, *di u sa* S. 31; *di si t ńoγ* ,ti conosco, non so come' Rada Raps. S. 34, *di u ku* ,che so io dove' S. 39, *di u tšε* ,una non so qual cosa' S. 84, *di u nga* ,non so donde' S. 95. In *tsa* steckt nicht *di*, sondern der Art. — 2) *bεn š tε ditš* S. 90 a ,thue, was Du willst' (zum Bedeutungsübergang vgl. russ. дѣлайте какъ знаете). Vgl. *ti e di atė punε* S. 62 a, S. 64 b (= *ajö punε ištε jotja*). Mitkos 32, 470: *püėt štat a tetε, è bεn si di vetε* ,ῥώτησε ἑπτὰ ἢ ὀκτὼ ἀνθρώπους, καὶ κάμε ὅπως κρίνῃς ὁ ἴδιος'. — 3) ,glaube' (von einer unrichtigen, aber nicht bezweifelten Annahme). *prinzipai e dij, se kiš prinzipeśεn e tij* S. 90 b (,er wusste nicht besser als dass. . .'); *θėsinε, kε e dijnε, se iš bujku mbεrnda* S. 76 a; *e dij mbreti, se iš djal i tij* S. 48 b. Für *se* kann auch *kε* folgen; dabei kann wie sonst das Subject des Nebensatzes Object für *di* werden: *dεrgoi nε fšat, kε e dij djalεn, kε iš: s iš atjė* ,er schickte nach dem Dorf, wo, wie er glaubte, der Junge war: da war er nicht'. Auch kann ein Fragesatz folgen: *ai nuk e dij, se i kεrkoi vajzεn mbretit, po e dij, se mos θošnε nońė vεnd Malaθrė* ,er (der Jüngling, der nach dem Rathe eines Anderen vom König die Malaθré verlangt hatte) wusste nicht, dass er die Tochter vom König verlangt hatte, sondern er vermuthete, ob nicht irgend ein Land Malaθré hiesse'. *u tε dińε isane* Lied 3. ,*u e di, se pεr ku jeni nisurε ju, kε tε veni*'. ,*ku e di ti, se ku do vemi neve?*' ,*veni tε ģeni ilàtš*'. ,Ich weiss, wohin Ihr auf dem Wege seid. — Wohin glaubst Du, dass wir gehen wollen? — Ihr geht, ein Heilmittel zu finden'. So auch z. B. Dozon S. 57 Z. 9. — Der Aorist von *di* kommt selten vor; *dite* Lied, *diti* Marseillaise.

diel (*ε*): *nε diel* S. 83 b (*mε diel* Dozon S. 53); *bεri dielε* L 10; *prapa dielit* ,zum Henker' S. 80 b.

dihem ,verbringe die Nacht' *tε vemi nε štεpi time tε dihemi sonde* ,gehen wir nach meinem Haus, um die Nacht zu verbringen'. Auch Activ: *tš do t a di u kεtė natε* ,wie soll ich diese Nacht verbringen?' Lied; *u-di nestret šεruar* ,sie erwachte am folgenden Tag geheilt'; *si u-dive* oder *tš u-dive?* Morgengruss; *u-di dita* ,es wurde Tag'; unpersönl. *u-di* L 17; *mbε tε dirε* ,beim Tagesanbruch' Lied; *jam dirε me sεkεldi* ,ich bin (immer) betrübt aufgewacht' Lied.

ditε: *feksi dita* S. 65 b = *u-di dita; dita me dit* S. 68 b; *presε dita me ditε* ,ich wartete von Tag zu Tag' L; *ditε pεr ditε* S. 63 b.

diván 1) ,eine Art Balkon unter freiem Himmel (Holz-Fussboden von Balken getragen)'. Auf einem solchen *diván* im Kloster *Króreza* verbrachte eine albanesische Jagdgesellschaft von einem Dutzend Männern (und ich mit ihnen) einige Nächte. Lied 1. *doli e jema nε diván kε tε šij djeltε, kε vinešin* ,die Mutter ging auf den Balkon hinaus um die Söhne kommen zu sehen'. 2) ,γλέντι' S. 54 b. Vgl. Mitkos: *diván* ,μέλος, μελῳδία'.

djalε Plur. *djelm djeltε* (L auch *djem djemtε*) ,Knabe, junger Mann', *si djalε, kε iš akomi* S. 62 a, S. 64 b;

,Sohn' *dua tɛ tɛ bij djalɛ* S. 25 b. Auch von den Jungen einer Bärin.

djora vor weiblichen Eigennamen ,*καϋμένη*', Lied aus *Šɛ Vasijɛ*. Vgl. Hahn Wortsamml. S. 30: »*diorɛ*, der unglückliche, ärmste; s. *djégurɛ*«. Sieht aus wie ein altes Participium von *djeg* mit Ausfall des intervocalischen *g*.

dobitše ,*δυνατή*' Lied (Vermischung von *dobitš* ,Bastard' und *dobitšm* ,nützlich'?).

dorɛ 1) ,Hand' S. 40 a, 83 a; *u-zunɛ dorɛ mɛ dorɛ* S. 25 b. — 2) ,Handvoll' S. 42 a. — 3) *dorɛn e pálɛsɛ* S. 51 b; ebenso *ńɛ kazane me di zet duar* ,ein Kessel mit 40 Handhaben'. — 4) ,Macht, Besitz' *nɛ dorɛ tɛ tij* S. 79 a, 82 a. — 5) *tɛ mɛ japš arγatikonɛ pɛrpara nɛ dorɛ* ,gieb mir das Tagelohn im voraus' (l. *mbɛ dorɛ* vom Handgeld, *kapar̄ɛ*); — *z mɛ jep dor* S. 60 b ,*δὲν μου συμφέρει*' nach Hahn ,es convenirt mir nicht'; — *helḱ dorɛ* S. 36 b, S. 39 a; — *dora vetɛ* S. 76 a, Lied 2, ,*ὁ ἴδιος*' ,in eigener Person', vgl. Mitkos 26, 347: *dora vetɛ, mɛma vetɛ* ,*τὸ ἴδιον σου χέρι, ἡ ἰδία σου μήτηρ*' (wohl = ,hilf Dir selbst'); vgl. Hahn unter *vetɛ*.

dot 1) In verneinenden Sätzen (,marque l'impossibilité' Dozon). *nukɛ škon dot, ḱɛ tɛ vetš* S. 33 b ,*δὲν περνᾷς εὔκολα νὰ πᾶς*'. *εὔκολα* ist wohl nur eine Nothhülfe bei der wörtlichen Übersetzung; die beiden Begriffe ,möglich' und ,leicht' (,unmöglich' und ,nicht leicht') berühren sich, vgl. lat. *facilis*. Indessen ist möglicherweise der Ausdruck des Nicht-Könnens durch *dot* etwas schwächer als die Umschreibung mit *mund*. *hilét e gravet s i ka mɛsuar dot as šejtani* S. 70 a; *s e ǹgali dot* S. 75 b; *dot nuk e mori* S. 44 b; *dot s mund t e mir̄* S. 45 b; *u-pɛrpojtšɛ, po s bɛra dot ǵɛ* S. 45 a; *i ran eδé s e vran dot* S. 91 a; *lépurin s u a jap dot* S. 74 a. — 2) In fragenden Sätzen. *tšiš loi do i mar̄ɛm pelat neve? i mbléδɛmɛ dot kaḱɛ pela?* ,wie sollen wir die Stuten nehmen? Können wir so viele Stuten zusammenhalten?' — 3) In fragenden Nebensätzen. *δe ńɛ herɛ do t i vete, mos i bɛńɛ dot me vethe* ,ich will noch einmal zu ihr gehen, ob ich sie nicht für mich gewinnen (?) kann' Lied. — 4) In Nebensätzen zu negirten oder fragenden Sätzen. S. 64 Z. 19. — 5) In bedingenden Sätzen. S. 64 Z. 14, S. 42 b; *n u-kϑefša dot i ǹgalɛ, hakɛn e kam pɛr tɛ mar̄ɛ* Lied. — Andere Beispiele s. Verf. BB. XX. Die dialektische Verbreitung des Wortes vermag ich nicht anzugeben. Camarda versteht das Wort nicht; II S. 43 übersetzt er *dot s tɛ ḱa* mit ,sopra te punto non piango' und giebt sogar eine seiner eigenen Phantasie entsprungene Form *ndot* an.

dreδ Impf. 3. Sg. *driδ*, Präs. Pass. 3. Sg. *driδet* Aor. 3. Sg. *u-druaδ* S. 52 a.

drejtɛ S. 66 a ,wahr'; *e drejta* ,das Recht' S. 57 a; *tɛ na ǵikótš ńɛ tɛ drejtɛ* S. 56 b; *me tɛ drejtɛ* S. 42 a, S. 64 b; *tɛ dréjtɛnɛ* ,die Wahrheit' S. 50 a; *po t a pati grúaja jote me tɛ drejtɛ* ,falls Deine Frau die rechte Gesinnung hat', *se e kiš me tɛ drejtɛ grúaja* ,ob die Frau die rechte Gesinnung hatte'.

drisurɛ ,*ἱδρωμένη*' Lied. Zu *djersɛ*.

dru 1) ,Holzstück, Stange, Spahn', Plur. *atá drúrɛtɛ*. S. 56 b (*ńɛ dru*); S. 77 b (*gur eδé drurɛ*, in dieser Redensart wohl urspr. ,Bäume'). — 2) ,Brennholz' *e dɛrgonej pɛr dru* S. 82 a; *e tšau karselɛn, ḱɛ tɛ bɛn dru* ,er spaltete den Kasten um daraus Holz zu machen'; *kemi tsa dru, t i tšatš* ,wir haben etwas Holz zum Spalten'.

Mit dem Artikel *ató drutε*. — 3) *vdiḱ ŋga druri* S. 34 b.

dua 2. 3. Sg. *do* Plur. *dúamε doni dúanε*; Conj. 2. *duatš* 3. *dojε* und nach der *mi*-Conjugation 1. *dem* 3. *detε* S. 79 a (Hahn Texte 149, 9) Imper. *duaj* Impf. *dojε* oder *dońε* 2. *doje* 3. *duaj* Plur. 3. *dúajnε* Aor. *deša* u. s. w. Opt. 2. *datš* 3. *daštε* Pl. 2. *datši* S. 73 a, Part. *dášurε* ‚geliebt, lieb' *i dášurε* ‚Liebhaber' *tε dášurε* ‚Liebe' S. 80a, Passiv *duhem*. L hat im Präsens 2. Pl. *dúani*, auch *doi*. — 1) ‚will', ‚will haben' *ģε*, *ḱε s mε δa eδé s i dua* S. 58 a. Mit doppeltem Acc. *tš e do ti zanatin e babait* S. 59 a; *tš i do pulat* S. 58 a; *doje* ‚Du möchtest' S. 85 b. *tε do zońa* ‚die Herrin will mit Dir sprechen'; vgl. ngr. ἡ μητέρα σὲ θέλει ‚ruft Dich'. Auch Lebloses kann Subject sein: *le tε venε, sa tε duan* ‚lass sie (die Kleider) kosten, so viel sie wollen'; *do me ϑεnε* ‚das heisst' s. unter *me*. *tš e do* S. 76 a ‚τί τὸ θέλεις' ist offenbar formelhaft = ‚weshalb'. *do mos do* ‚unbedingt, ganz sicher' S. 62 a, S. 63 b, 65 b, S. 37 a (*do* wird nicht flectirt; bei futurischem Ausdruck); *deši s deši* ‚nolens volens'; auch *deši mos deši*, Plur. *dešnε mos dešnε* S. 80 a (bei Präteritum). *deši Perεndia* ‚Gott sei Dank' (eig. ‚Gott wollte es') S. 69 b; auch *deš Perεndia* L vgl. Hahn Texte 130, 15. *ai nuk e hai̅roi, po deši è la vetε* ‚er vergass ihn (den Geldbeutel) nicht, sondern liess ihn absichtlich liegen'; *s iš sεmurε, po duaj è bεn* S. 37 a. — 2) ‚erfordere, habe nöthig'. *do tri vjet uδε* S. 33 b; *dua di muaj t e šεrój* ‚ich brauche 2 Monate um sie zu heilen'; *bεnet ajö punε, po do hardž tε maδ* ‚die Sache ist möglich, erfordert aber viele Kosten'; *duaj ńerinε* S. 81 b; *tš e do mbreti até lεkurε?* S. 63 a. Davon Passiv *duhem* ‚bin nöthig' S. 27 a, S. 31 a. Auch ngr. θέλω wird so gebraucht; vgl. auch ital. *ci vuol*. — 3) ‚liebe'. *nε mε do ti ńε isé, u tε dua pesε* S. 36 b; *s mε do mua si ģiϑε búratε e duńasε, ḱε dúanε gratε* S. 80a. Die Grenze zwischen ‚liebe' und ‚will haben' ist unbestimmt: *até dua bur̄ε* S. 25 a, *pεr bur̄ε* S. 25 b, *ti mε do a jo?* S. 25 b; *mos do vajzεn e mbretit džinεret* S. 37 a; *u tε dua, tε bimε punεn* S. 48 a; *po nukε mε deši eδé kεté javε, t e pretš* ‚wenn er auch diese Woche mich noch nicht liebt, sollst Du ihn tödten' klagt die Königstochter, die mit dem als Mann verkleideten Mädchen verheirathet ist, vgl. Dozon XXI, S. 71 ff.; also = ‚begehrt (sinnlich)'. Passiv ‚sich lieben' S. 89 a. — 4) *do* indeclinabel vor dem Conjunctiv Präs. od. Impf., dessen *tε* häufig weggelassen wird. a) bildet Futurum. *do vdes* ‚ich werde sterben' S. 80 a. — b) mit dem Impf. Conj. bildet es Futurum in praeterito. *pεr tsa dit do kεpuńεn δεnt* S. 78 b; *lεšuan ḱetε è do vijnε nε štεpi* ‚sie spannten die Ochsen aus und sollten nach Hause gehen', ‚in eo erant, ut redirent'. — c) mit dem Impf. Conj. bildet es einen Conditionalis. *mε špεtove askérinε, se do mbitešin tε ģiϑε* ‚Du hast mein Heer gerettet, denn sonst wären sie alle ertrunken'; *sikúr t e zεr tε ģalε, gεzím tε maδ do kešε* S. 91 b. — d) bezeichnet eine Vermuthung. *ai zogu do jetε hje* S. 91 a; *do tε jetε bilε mbreti* S. 86 a; *e kupεtoi, ḱε katsiδjari do j a kiš bεrε até punε* ‚er errieth, dass der Grindige ihm dies gethan hatte'; *kuš e di, se ku do iš vend i ŋgušlε* S. 74 b. — e) Befehl, Verpflichtung, Recht (‚soll'). *tani do vetš* S. 82 b; *do vetš tε mε špietš kartε nε babai* S. 64 b; *ja do mε sjeltš gúrεtε, ja tε tε pres kokεn* S. 62 a; *sa do tε japεmε t i bietš tamburait* S. 24 b. — f) mit dem Impf. Conj. bezeichnet es eine Gewohnheit.

kur vij ne tétua e saj, do vij fšéhura S. 82 b (hier kann man noch ‚musste sie gehen‘ übersetzen); *kur e vijnε nε zjar̄ hajdutε kazánenε, do e ngrijnε ќε tε di zet* ‚wenn die Räuber den Kessel vom Feuer nahmen, erhoben sie ihn alle 40‘ (Fortsetzung *se mε pak s e tundńεn dot* ‚denn weniger konnten ihn nicht bewegen‘; aus dem auch bei DOZON S. 78 ff. stehendem Märchen); *kurdó ќε tε vinej nga skoloi, do vij proto ne kali, pa tε vij siprε nε štεpi tε haj bukε* ‚so oft er aus der Schule kam, ging er zuerst zum Pferd, und dann ging er ins Haus hinauf um zu essen (= bevor er . . . hinaufging)‘. In dem letzten Beispiel ist die Uebersetzung mit ‚musste‘ ausgeschlossen. — 4) »*tš ke, ќε klan?*« »*tš do kem?*« S. 62 a und oft; »*tε mε dεftóts ató, ќε di ti*«; »*tš do di?*« XI, 4; »*tšiš škuat sot?*« »*tš do škońεm?*« ‚Wie ging es Euch heute (auf der Jagd)?‘ ‚Wie sollte es uns gehen? (wir haben niemals Glück)‘; »*a e ńe?*« »*tš do ńo? ai tani ištε bεrε botε*« ‚Kennst Du ihn?‘ ‚Wie soll ich ihn kennen? er ist jetzt zu Erde geworden‘; »*pse s e more?*« »*tš do e mar̄? ai, po ќε mε pa, iku?*« ‚Weshalb nahmst Du ihn nicht mit?‘ ‚Wie sollte ich ihn mitnehmen? sobald er mich sah, lief er davon‘. — 5) *ngahadó, ku-dó* S. 82 b, 68 b, *kuš-dó, kur-dó, sa-dó, si-dó, tš-do, tšili-dó, tšiš-dó*.

dufék S. 91 b = *dufék*.

duke beim Participium. *duke brítur*ε S. 41 b ‚weinend‘ = *tuke* bei MEYER, das die urspr. Form ist. Von *tu* ‚da‘ JUNGG Elementi S. 89 (vgl. *kεtú*) und *ke* ‚wo‘; vgl. Verf. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 255 f. *duke* ist wohl durch Anlehnung an *dukem* entstanden, vgl. DOZON S. 315, wo auch eine andere Entstellung (*tük me*) erwähnt ist. HAHN schreibt vielleicht mit Recht *tuk e ngrεnε*, wo *e* der femininische Artikel des Participiums ist, vgl. die Formen *tu e, tü e* und unten *tuk*.

dukem 1) S. 39a,b, S. 87,30; *nestret s u-duknε* ‚am folgenden Tag waren sie verschwunden‘; *djali dukej nga kafeti ќε iš djalε mbreti* ‚man sah es dem Burschen an seinem Aussehen an, dass er ein Königssohn war‘. — 2) *djali dukej sikúr iš soj mbreti* ‚der Bursche sah aus, als ob er ein Königssohn wäre‘; *kazanja dukej se vlonej, eδé klúmεštit iš tε ftóhεtε* ‚der Kessel sah aus, als siede er, aber die Milch war kalt‘; *j u-duk sikúr* S. 85 a; *tšifuti dúketε ќε ra nga duńalεku* ‚es scheint, dass der Jude um seinen Reichthum gekommen ist‘; *si dúketε* S. 88 a, 91 a; *dúkešinε aќε tε mbεδi* S. 72 b.

dulap s. MEYER *doláp*. S. 33 a.

duńá ‚Welt, Leute‘, *pa duńá* S. 45 b; *i humbi nga duńaja* S. 76 b S. MEYER *düńá*.

dzerk S. 58 a, s. MEYER *zεrk*.

dzgεrbúńatε ‚verfaulte Bäume‘ L. 18. Kaum zu *ќelb*.

džabók ‚Hüfte‘ L. Vgl. HAHN *tšapók* ‚Schlüsselbein des Fusses‘, MEYER unter *tšap*.

džan ‚Seele‘ Lied 1. Aus tü. *džan*.

džandarε = *džandarmε* MEYER. Lied 3.

dževairtε ‚von Edelsteinen‘. S. 64 b.

džidžo ‚Vaterbruder‘. Soll auch ‚πεθερὰ‘ und ‚ἀδελφὴ τοῦ ἀνδρὸς μεγάλη‘ bedeuten können.

džin Plur. *džínerit* Fem. *džine* Lied 3. MEYER *džint*. ‚Elfe‘ S. 33 a, S. 36 a ff., 82 b ff.; *ńε džin aráp* S. 59 b.

δ

δe (mit dem Artikel *δeu*) ‚Erde‘, *helќ δe* S. 77 b, *tšańε δe* S. 57 b; *nε δe* ‚in der Erde, in die Erde‘ S. 92 a;

mε vure ndε δe tε ģalε Lied; *kumbisi kasuni nε δe* ‚der (im Meer schwimmende) Kasten stiess gegen das Land'; *mbε δe* ‚auf die Erde, auf der Erde' L 18. Man bietet den Gast, sich *mbε δe* zu setzen, der Kranke liegt *mbε δe* S. 78a, S. 43a, vgl. S. 45b.

δérpεlε = Meyer *δélpεrε* S. 57b.

δez ohne Vocalwechsel ‚zünde an' (L *ndez*) *u-δez lufta* S. 54a.

δémšurε: tε δémšurε kemi k̄εnε ‚wir haben uns geliebt' Lied; *ištε i δεmšur* L ‚ἀγαπάει τοὺς ἀνθρώπους'. Vgl. *tε δémpšuratε* ‚compassion, miséricorde' Dozon.

δεnd Genitiv *δεndet* S. 79b, S. 45, Z. 16 und oft. Danach habe ich *δεnd* S. 76 Z. 13 und 16 als unbestimmte Form gefasst (gesprochen wie die bestimmte Form *δεnt* S. 76 Z. 9, 12). Indessen habe ich öfters auch die unbestimmte Form als *δεn* aufgezeichnet (Ausfall eines *d* vor Cons., oder Fehler?). In L wie sonst *δεn* Gen. *δεne*. Plur. zu *dele*; vgl. *délevet* Räthsel 8.

δirε ‚von Ziegenhaaren' (opp. ‚wollen') VI Anm. Vgl. Reinhold Wortsamml. S. 17, 24: ‚*miš tε leštε* = *miš tε délesε* ἢ *tε dašit* εἰς ἀντίθεσιν τοῦ *miš tε δirε*'.

δjatai Lied 3, S. 76a. Aus gr. διαταγή.

i δréngεlε ‚δυνατός, δυναμωμένος' L.

δrεngós, *δεrgós* ‚δυναμώνω', *mε janε δrεngósurε ģiϑε déjatε e kémbεve* ‚mir sind alle die Sehnen der Beine aufgeschwollen' (nach einem anstrengenden Gang) L.

ϑ

ϑaj S. 83b; Lied 9; *t u-ϑaftε* Verwünschung ‚möge Deine Hand trocknen' Lied; *i ϑau, i bεri gurε* ‚er verwandelte sie in Steine' (auch ohne weitere Erklärung hat *ϑaj* diese Bedeutung). Part. *ϑarε*.

ϑelεpi Plur. *ϑelεpitε* = *ϑelp* bei Meyer.

ϑer (ohne Vocalwechsel) Part. *ϑérturε* ‚schlachte' S. 57b, S. 79a; ‚tödte einen Menschen (durch einen Schnitt im Halse)' S. 74b f.; *u-ϑer* von einem Selbstmord. Der Eid ‚schlachtet' den Eidbrüchigen: *nε džami tš e bεjnε benε: kuš t a kϑejε, do t a ϑerε* ‚in der Moschee legen sie den Eid ab: wer ihn bricht, den wird er vernichten' Lied; *tε ϑertε beja, k̄ε bεre* ‚es tödte Dich der Eid, den Du geschworen hast' Lied. Ironisch bei Mitkos 10, 25: *kuš e mbajti, e ϑertε* ‚εἴθε νὰ τιμωρήσῃ ὁ ὅρκος ἐκεῖνον, ὅστις τὸν ἐφύλαξεν (ἐπὶ κοινωνικῆς διαφθορᾶς).

ϑerio Plur. *ϑeria* S. 31b, S. 57b. Ngr.

ϑiej Impf. *ϑieńε* Aor. *ϑjeva*, 3. Sg. *ϑjeu* Part. *ϑierε* Passiv. *ϑihem* Aor. 3. Sg. *u-ϑie*. S. 70b; *ϑiej portεn* ‚breche die Thüre auf'; *u-ϑie askeri* S. 48b; *tε mε ϑietš ńε lirε* ‚wechsle mir eine Lira'. *ϑihem* ‚tödte mich durch Hinabstürzen'. *u-ϑie for e davave* ‚die Kraft der Rechtsentscheidungen ist gebrochen'.

ϑikε 1) ‚Messer' 2) ‚Schmerzen', *mε vunε è mε ϑernε kémbεtε, è nga ϑikεtε e šumu mε iku ģumi* ‚mir schmerzten die Beine, und wegen der vielen stechenden Schmerzen konnte ich nicht schlafen' L. Vgl. Mitkos 76, 22: *kam mikenε tε ligε, e zu kola è ńε ϑikε* ‚meine Freundin ist krank, sie ist von Husten und stechenden Schmerzen überfallen worden'. Ist das Wort Neutrum?: *mε zu ϑikεt paltsa è déjatε* ‚ich bekam stechende Schmerzen im Mark und in den Sehnen' L brieflich.

ϑom ϑua ϑotε ϑomi ϑoni ϑonε

Conj. 2. *ϑuatš* Imperativ *ϑuaj* Plur. *ϑoni*, aber *ϑój-mε-ni* S. 57a, Impf. 3. Sg. *ϑoš* Aor. *ϑatšε ϑe ϑa* Opt. *ϑεftε* Part. *ϑεnε* Passiv *ϑohem* ‚heisse' ‚werde genannt'. Auch *ϑem* Ind. und Conj. in den Liedern; *ϑem me k̄ra tε fluturój* ‚ich möchte mit Flügeln fliegen', vgl. Dozon 91, 20, Meyer Kl. Gramm. S. 77, 17; *ti pse s ϑua: ‚jam berońε?' unε ϑem, po s mε besojnε* ‚weshalb sagst Du nicht: ich bin unfruchtbar? — ich sage es, aber sie glauben mir nicht' Lied; sonst Conj.; 3. Sg. Conj. *ϑetε* S. 41a, b; 1. Pl. Conj. *ϑemi: vεlá i maδ, mbreti tε ϑemi* ‚der älteste Bruder oder der König, wie wir jetzt sagen können' ‚ὁ βασιλέας νὰ εἰποῦμεν'; 3. Pl. Conj. *ϑenε*. L hat 2. Pl. *ϑúani* L 18, daneben *ϑoni* und *ϑoi* (Lied) Passiv *ϑótetε* L 18. — 1) ‚sage'. Das Object wird oft weggelassen: *vate, i ϑa tε zotít* S. 78a. — 2) ‚denke' S. 52 Z. 35; oft *ϑa me mεnde tε tij; tšiš ϑua* S. 65a, S. 26a. — 3) ‚nenne' (mit dem Dativ) *i ϑošnε bašto* S. 59a. Vgl. unter *εmbεr*. Jedoch auch *tš e ϑošnε fšátinε* ‚wie das Dorf hiess'. — 4) ‚singe' *j a ϑoš* S. 31a, vollständig *j a ϑoš kéngεsε* ‚er sang ein Lied' (der Dativ im partitiven Sinne; wörtl. ‚er sang es dem Lied', vgl. unter *hipij*). Oft *do tε ϑom ńε kεngε* (in den Liedern). — 5) ‚bestimme' *si e ϑa Perndia* S. 31b.

ϑua L 15, *k̄ε nε kokε ńera nε ϑońε* S. 83b; *zorkaδe k̄ε škel mbi ϑua* ‚Du Reh, das Du auf den Zehspitzen gehst' (von einem Mädchen) Lied, vgl. Mitkos 79, 35: *tšup, e bij e nénεsε, škel mbi ϑońt e kémbεsε* ‚Mädchen, Tochter der Mutter, Du gehst auf den Zehspitzen'; *ϑua mbε ϑua* Lied, XI Anm.

e

è, eδé, δe. 1) ‚und'; auch ‚aber'. *deši prinzipai t e mban akoma, eδé ajó nukε ndεńi* S. 86b. Bisweilen in der Übersetzung wegzulassen: *na kεté ǵelpérεnε, eδé kεjö i ka tε ǵiϑa magít* S. 90a; *eδé k̄εni e kupεtoi* S. 80b; *iš ńε katš, eδé bεnej* S. 51a. — *eδé ńε k̄ε iš ajó me gruan e parε, i bεri tri vašaz* S. 82a ‚und mit der einen . . . hatte sie drei Mädchen'; *δe tε pesε k̄inda, k̄ε i kišnε δεnε tε gomarit, u-bε tetε k̄ind lépuri* S. 74a. *eδé — eδé* ‚sowohl — als': *eδé hal e punεs eδé hal e vajzεs* S. 81b. — 2) Oft steht ‚und' nicht anreihend, sondern unterordnend. Auf der Grenze steht *erδa è i kεrkova kualt* ‚ich kam und bat ihn um seine Pferde'; *ra è fjeti* ‚er legte sich schlafen'. Unterordnend: *u-kumbisnε è flijnε* S. 60a; *i ip ńε tšikε fai è haj* S. 82a; *zuri è ϑoš* S. 75b (*zuri è u ϑa* S. 83a); *δjorisi è e muar̄ vezirin* S. 67a; *bεn kálεnε è ngorδ* L 10; *tš bim è r̄imε?* S. 44b; *mori, sa mundi è ngriti, lira eδé džεvairε* ‚er nahm so viele Goldstücke und Edelsteine, wie er tragen konnte'; *sonde mε la eδé fjeta me tε šok̄en* ‚diese Nacht hat er mich bei seiner Frau schlafen lassen'; *nε mes tε nátεsε, k̄ε kišnε adetin atò è łafóšešin* ‚um Mitternacht, wo die beiden Elfen die Gewohnheit hatten, mit einander zu sprechen'; *e patšε sot è ǵezdis* ‚ich sah ihn heute umhergehen' (vgl. ngr. τὸν ἄκουσα καὶ τὄλεγε); *škonej úδεsε tij eδé kεndón* ‚er kam singend vorüber'; *ϑoš até kεngε eδé kašais kálεn* ‚er sang dies Lied, während er das Pferd striegelte'; — *u mund tε vete nε folé tε zogut, eδé zogu tε jetε nε folé, eδé u t i mar̄ vetε zogut, eδé zogu mos tε diǵońε* ‚ich kann nach dem Nest eines Vogels gehen, während

er auf dem Nest ist, und ihm die Eier nehmen, ohne dass er es merkt'; *ńε pil, k̄ε iš i mbiturε šumε me fer̄ε, è s hinej dot langori* ‚so dass' S. 58 b; *eδé nga tε fólεtε e šumε djali, è s e dεǵońεn prifti eδé fšati, po ikεńεn ǵiϑεńέ, até herε i ϑotε djali priftit, k̄ε ‚ja kϑé-u-ni, ja se do u a lεšój dεr̄in'* ‚und als der Junge lange gerufen hatte, ohne dass der Priester und die Dorfbewohner, welche immerfort flohen, auf ihn hören wollten, sprach er zum Priester: Entweder sollt ihr umkehren, oder ich lasse das Wildschwein auf Euch los'; — *u s i kupεtova, eδé i muar̄* ‚ohne dass ich es (wörtl. sie) bemerkte, haben sie sie genommen'. *nukε m a jep kεtέ ϑikεn, è tε tε lεm parát* S. 75 a ‚auf die Bedingung, dass'; *mos e pret, è t e dεrgojmε mε ńε ϑerio* ‚tödte ihn nicht, sondern lass uns ihn gegen ein wildes Thier senden (unterlasse es, ihn zu tödten, auf die Bedingung, dass . . .)'; *tε mε lεtš mua vétεmε me djalε, eδé kam umiϑ, k̄ε t e šεrój* S. 37 a ‚dann hoffe ich . . .' (‚damit ich ihn, wie ich hoffe, heile'). — 3) ‚und' steht pleonastisch nach einem adverbiellen Ausdruck. *vate drek̄ è nε štεpi* S. 87 b; *u-nis drek̄ è nε fšat* S. 88 a; *kaϑe dit eδé è štojεn klúmεštit* ‚jeden Tag gaben sie mehr Milch'; *nga ajó, k̄ε s ka tε pijε djali, è klan* S. 90 b; *δérpεla iš bεrε hazér, k̄ε me tε dalε pulat, è t i zij* S. 58 b; *me tε dalε, eδé hεngεliti* ‚sofort' S. 39 b; *me ńε tε múndurε eδé do m i ndzer̄tš sitε* S. 44 b; *me tε dεftuar . . . eδé do vdes* S. 80 b; *po k̄ i ra, eδé u-bε der̄ε* S. 38 a ‚sofort'; vgl. unter *po* 6); *sa mε ϑelε tε kεtseni, eδé mε šumε eδé mε tε mira do i ndzir̄i* S. 76 a. — 4) *eδé* und *δé* bedeuten ‚auch'. a) *tundej δé ai si ǵiϑε šokεt* S. 81 b; *te martonetš eδé ti si ǵiϑε bota* S. 70 a; *kušdó k̄ε tε vejε, e bin tε florimtε si eδé mua* S. 84 a; *tε vitš kεtú tε hatš, si eδé nε štεpi tεnde* ‚komm hierher zu essen ganz wie zu Hause' (wir würden das ‚auch' lieber im Hauptsatz anbringen); *djali haj ak̄ε mirε si eδé mbreti* ‚der Junge ass ebenso richtig wie der König'. — b) *poli δe ajó* S. 81 b; *bεri δé ńε tjetrε vajzε* S. 81 b; *eδé kur vij ne tétua* S. 82 b; *bεn δe ńε vajzε* S. 81 b. — c) Wo *δe* zum Verbum gehört, geht dies oft voraus; oft ist dann *δe*, *eδé* einfach mit ‚und' zu übersetzen; es drückt aber zugleich den Causalzusammenhang mit dem Vorhergehenden aus: *i ndual δe tšobanεt k̄εnt* S. 79 b; *i dεftoi eδé ajo ńε tjetrε vεnd* S. 86 a; *aštú δe tšobanεt e lεšuan k̄inǵin* S. 79 a; *muar̄ eδé kuałt, i foli eδé djalit tjetrε* S. 40 a. — d) ‚noch' *r̄i eδé ńε tšikε* S. 87 a; *tε mε japš rusát eδé sot* S. 60 b; *eδé ńε punε dua nga ti akomi* S. 53 a; *eδé ńε herε* S. 38 a; *m e bukur eδé nga ϑεlεndza* S. 91 b. — e) *eδé di δεmbε k̄ε kam akoma, nε lεkurε tuaj do t i lε* S. 79 b; *po δe djálεnε k̄ε bεri, palátinε nε tε zi e mbájεnε* ‚aber auch nachdem er den Sohn bekommen hatte, hielten sie den Palast in Schwarz (Trauer)'; *me até mεnde, k̄ε δe i vdékurε vεrtét k̄ε tε iš, t e prit* ‚mit der Absicht, selbst wenn er wirklich todt wäre, ihn trotzdem zu zerschneiden'; *prifti nga frika akomi ikεnej, eδé k̄ε dεǵonej djalεn, k̄ i flit* ‚aus Furcht floh der Priester noch immer, obgleich er den Ruf des Jungen hörte'; *djali, eδé fildžanε k̄ε i holnε, r̄ij i siloisur* ‚noch nachdem man die Tasse weggenommen hatte, blieb der Junge traurig sitzen'. Ähnlich steht *eδé* S. 69 b: *s keš eδé u tε maδe, po aštú mε ndesi* der Sache nach = ‚obgleich ich . . .'. — 5) *è mirε* S. 69 a (oft); *è, do e šomi* S. 69 a; *è hajde* S. 63 a; *è, tani e besove?* S. 67 a;

»u do i maȓ, se me pelǩejne«. »è, tšum ǩe te pelǩejne, meȓ i« ‚ich werde sie nehmen, denn sie gefallen mir'. ‚Gut, da sie Dir gefallen, so nimm sie'; è, do vetš te sjeltš eđé te zońen e péndevet apo jo? ‚nun, willst Du gehen, die Herrin der Federn zu holen oder nicht?'; è, tš u-siloise? ‚nun, zu welchem Entschluss bist Du gekommen?'; è moj ... tš i bere? (zu einer Frau) ‚nun, wo hast Du sie hingethan?'; »ben duvá, buȓi te dese«. »è, te dese, se s e dua« ‚bete, dass Dein Mann sterbe'. ‚Lass ihn nur sterben, denn ich will ihn nicht haben' Lied. Ob hier die Conjunction è vorliegt, ist äusserst zweifelhaft; unannehmbar ist die Erklärung von Hahn, Alb. St. II S. 65, wonach dies è aus le entstanden wäre. Vgl. Hahn »ē ĕ ‚gut, gut' (im iron. Sinne) geg., ĕj ‚o möchte', ĕj te det zoti ‚wolle es der Herr' geg.«

eftis S. 90. Aus ngr. εὐϑύς.

eléftera S. 63a, *eléfteros* S. 61 a. Rein griechisch. S. Meyer *lefter*.

eni S. 79b, S. 52b. S. Meyer unter *ea* u. vgl. *vij* ‚komme'.

ere: *er e dielit* ‚βοριᾶς', *er e šiut* ‚Südostwind', *er e malit* ‚Nordostwind'. Vgl. *málije* ‚Nordwind' L. *frin era nga del dieli* ist in L Bezeichnung des Ostwinds; *er e drékese* Lied 6; *kerkón eren* S. 88a; *maȓ ere* ‚hole Athem, ruhe aus'; auch ‚nehme frische Luft'; *maȓ ere* ‚rieche' (*trendafilit*); d. h. ‚athme willkürlich den Duft ein' Lied, L; Mitkos 72, 4 *trendafil per te maȓ ere*; *na bie ere ńeriu* S. 33b (d. h. ‚zu uns kommt unwillkürlich der Geruch'). Dozon S. 81 schreibt *me bie era miš*, was wohl unrichtig ist; aber die Gruppen *re* und *ra* sind schwer zu unterscheiden. Vgl. noch die Glossare von Hahn und Dozon.

eȓemi S. 91a, *eȓimi* L 7. S. Meyer unter *erem*. ȓ vielleicht durch Anlehnung an *eȓesire* ‚Finsterniss' u. s. w.

esáp, *hesáp* (vgl. Meyer *isáp*) ‚Rechenschaft', ‚Berechnung'. Häufig in vielfacher Verwendung *pa esáp* S. 85a, 72b; *s e kešem me nońé esáp* S. 88b; *e soli ne esáp djálene, ǩe la búkene* S. 69b; *benej esáp* ‚vermuthete'; *t u miȓ esáp* ‚um Rechenschaft von ihnen zu nehmen'. Vgl. unter *dal* 9).

evjenja S. 49b. Rein griechisch.

ezjét S. 44a ‚κόπος'. Aus tü. *ezijet* ‚peine, mal éprouvé'.

ɛ

ember s. Meyer *emen*; S. 85a, 73a; *tš t a ϑone émberin?* ‚wie heisst Du?'; *emberin m a ϑon Štepi-e-mađe* (der Name im Nom.) ‚ich heisse Štepí-e-mađe'; *e pjeta, tšiš j a ϑošne* ‚ich fragte ihn, wie er heisse' (*émberin* weggelassen). Vgl. *ϑom* u. *flas*. *j a kišne vene émberin Maro* S. 82a.

éndeȓe Plur. *éndeȓate*. *patše ńe éndeȓe, kam pare ńe e*. S. 55a. Vgl. unter *bij* 2). Adverbiell: *i bénete buȓit éndeȓe ne ǵume ńe plake* ‚es zeigte sich dem Manne im Traume, während er schlief, eine alte Frau'. Vgl. S. 88b. *j u-duk si endeȓ* ‚er kam ihm vor wie ein Traumbild' (so unerwartet war sein Erscheinen); *še ńe éndeȓe: vate ńe derviš* ‚er träumte, es käme ein Derwisch'; *še ńe éndeȓe, ǩe vate ńe grua* ‚er träumte, es käme eine Frau'; *tš i ve re éndeȓate? se s jane ǵe, se ńeriu, kur fle, ište si vdekur* ‚wesshalb kümmerst Du Dich um Träume? denn wenn man schläft, ist man wie todt'.

endeȓima po kam pare ‚ich habe den ganzen Sommer fortwährend Träume gehabt' Lied.

f

fai ‚feines Essen'; das alltägliche Essen heisst *buke*. Plur. *faira faite* S. 73 u. s. w. Aus ngr. φαγί.

fake-furaš ,kleiner Kuchen, der vor den Broden in den Ofen gelegt wird, und herausgenommen wird, wenn diese hineingelegt werden; Kostekuchen' L.

falε fem. ,Kropf, Gekröse beim Huhn' („μπόμπο, ἐκεῖνο, ποῦ βαστάει τὸ φαγί' ,dasselbe beim Huhn, was *plεndεs* bei den Säugethieren'). Kopf (*kokε*), Herz (*zémεrε*) und *falε* werden als *tε ģiϑa nišanet* ,σημάδια' bezeichnet.

fil: kεtsén djali fil ndε haziné ,κατ' εὔθεῖαν' ,der Bursche springt gerade in die Schatzkammer hinunter' L. Vgl. JUNGG S. 97: *fil* ,direttamente'. Gehört zu *fil* ,Faden' vgl. MITKOS S. 171: *j a mbajtin pēnε dεréjt è pεrmbi até* eig. ,sie hielten den Faden gerade auf ihn', ,sie steuerten gerade auf ihn los'; S. 185: *e mbajti pēnε dεréjt è ndε fšat tε tšupεs* ,die Taube flog geraden Weges nach dem Dorf des Mädchens'. Eine ähnliche Bedeutungsentwickelung im ital. *difilato.* — *na zεn fili* L 14 ,μελετοῦν'. — *vétεmε fili* ,allein' ,σὰν κλωστή'. Vgl. MEYER *filikati*, REINHOLD *fil* und *filuam.* Vgl. MITKOS S. 169 *i vétεmi fili* ,allein', S. 170 *ńē fil i vétεmi*; HAHN Texte 139, 8 *lεftoje vétεmε fili* ,Du kämpftest allein (auch ohne Helfer)'. HAHN übersetzt unrichtig: ,Kämpftest Du allein mit einem Elephanten' (schon aus seiner eigenen Wortsammlung ersieht man, dass ,Elephant' anders heisst). CAMARDA II, S. 39 wiederholt diesen Fehler: ,lottavi solo contro un elefante'. Ebenso DORA D'ISTRIA Revue des deux mondes 15. Mai 1866 S. 398. CAMARDA scheint überhaupt für das epirotische Albanesisch kein Sprachgefühl zu haben; denn er wiederholt alle HAHN'schen Fehler; HAHN Texte 137, 4: *tsopε tsop e bεri štanε* ,in 1000 Stücke zerschmetterte sie den Krug'; HAHN denkt an *stamnε* ,Krug'; wir haben aber hier den Acc. von *štat* ,Gestalt', also ,zerschmetterte sie ihren Körper'; vorher heisst es: ,Von dem Felsen stürzte sie sich und fiel'; dabei wäre es sonderbar gewesen, wenn nur der Krug (welcher Krug?) zerschmettert worden wäre. Vgl. auch MITKOS 138, 70: *tsopε tsopε t u-bē štati.* CAM. II 37 übersetzt: ,in mille pezzi fece la brocca' und fügt aus eigener Phantasie hinzu: ,La gentildonna veniva dall' attinger l'acqua alla fonte, giusta l'uso antico del paese'. DORA D'ISTRIA Revue des deux mondes 15. Mai 1866: ,elle se jette avec sa cruche dans l'abime'. In demselben Lied, wo der Pseudo-Elephant vorkommt, hat HAHN *pεsóń* und *besóń* verwechselt; diesen Fehler corrigirt CAMARDA.

fjalε Plur. ds. *ató fjalε i ϑa djalit* S. 32b; S. 35a; *mε s i bεri fjalε* ,er sagte ihr kein Wort mehr (handelte nicht mehr um den Preis)'; *até fjalε i la gruas* S. 74b; *aštú i la fjalε mbretit* S. 64a; *i δa fjalε* ,versprach ihm'; *fjal nukε ip* ,er konnte nicht sprechen' S. 35a, vgl. unter *ndzeř*; *u-hap fjala* ,das Gerücht verbreitete sich' Lied; *vate fjala ne mbreti* ,das Gerücht gelangte an den König'; *džεvapin e fjälεvet* ,die Auflösung der Räthsel, der Fragen' (vgl. *laf*); *me até fjalε, ќε* (wechselt mit *me kεté pazár, ќε*) ,auf die Bedingung, dass'; vgl. *priš.* — *fjalε* entspricht der Bedeutung nach nicht dem verwandten Verbum *flas*, sondern *ϑom.*

flas 2. 3. *flet* Impf. 3. Sg. *flit* Imperativ *fōlε* Aor. *fōla* 3. Pl. *fualε* Part. *folε* Passiv in einem Lied: *tš flitetε ńε laf naštinε* ,ein Wort wird jetzt gesprochen', ,eine Sache wird verhandelt'. Mit dem Dativ 1) ,ich rufe den Namen einer Person, rede an' (die Antwort, d. h. das Zeichen, dass man

gehört hat, wird durch *pεrǵeǵem* ausgedrückt) S. 25 a, S. 73 b. Sehr häufig mit *ϑom* verbunden: *t i flatš è t i ϑuatš*, *k̄ε* S. 32 b. In *fúalε*, *k̄ε tε* S. 79 b ist *k̄ε tε* wohl ‚damit'. — 2) *fol na* ‚sprich uns ein Wort (schweige nicht ganz still)' Lied 3; auch *fol mε me golε* ‚sprich mir ein einziges Wort'; *mε nukε foli* ‚er sprach kein Wort mehr' S. 50 a; *mos mε folε* ‚sprich nicht zu mir' L. — 3) ‚rufe her', ‚lasse rufen'. *dεrgoi è i foli djalit* S. 60 b; *vate nε huk̄imét è u foli priftit eδé tε šok̄es* ‚er ging zum Gericht und lud den Priester und seine Frau vor'. — 4) *ndjeu telalin*, *k̄ε foli* S. 60 a. — 5) *i flisnε vájzεsε Maro Pεrhitura* S. 82 a. *i flisnε duńaja Arkuδo-Jano* ‚die Leute nannten ihn Bärin-Hans'. In beiden Fällen ist von einem Spitznamen die Rede. — 6) *folε* (für *fúalε* aus metrischen Gründen) *me kajmekamnε* ‚ἐμάλλωσαν' ‚sie stritten sich mit dem Kajmekam' Lied; *foli rεndε me mušir̄ε* ‚er stritt sich heftig mit dem Mušir (βαλής)' Lied.

flε 2. Pl. *flini* Conj. 3. Sg. *flεrε* Imperativ *fli* Impf. 3. Sg. *flij* Aor. *fjeta* 3. Pl. *fjenε*. L hat 2. Pl. *fliri* Imperativ *flij* Aor. *fleta* (oder *fjeta*).

florimtε ‚von Gold' S. 83 b.

flúturε Plur. *flútura* ‚Flügel (einer Ameise)'. Auch ‚Broschen, Metallschmuck der Frauen'; *dufeknε me flútura* Lied.

forε 1) ‚Fahrt, impetus' *hiri mbεrnda me forε tε maδe* S. 69 b. — 2) ‚physische Kraft' *ak̄ε forε kiš djali sa e grεmisi mbε δe der̄in* ‚der Junge hatte so grosse Kraft, dass er das Wildschwein zum Boden warf'. — 3) ‚magische Stärke, Kraft' L 6; *ti, k̄ε je kak̄ε fortε, dεfto mε, se ku e ke forεn* ‚Du, der Du so stark bist, erzähle mir, worin Deine Kraft steckt, worauf Deine Kraft beruht'. — 4) *u-ϑie for e davave* ‚die Kraft der Rechtsentscheidungen ist gebrochen' Lied.

frij Aor. *frita* Lied 6. Wird mit dem Dativ construirt: *friti tε vεlait eδé e bεri ǵεlpεrε* ‚sie hauchte den Bruder an und verwandelte ihn in eine Nadel'; *u-kiš-frirε* S. 72 b ‚εἶχε φουσκώσει και εἶχε γένει σὰν ἀσκί'; *tsa nga tε lóδuritε eδé tsa nga inati u-fri k̄ε s mund tε mir̄ dot frimε mε* ‚theils aus Ermüdung und theils aus Zorn verlor der Hengst den Athem (ἐφούσκωσε) und konnte nicht mehr Athem holen'; *me tε friturε vétεmε i humb* ‚mit einem Hauch vernichtet er sie'.

frikε: *nga frika* S. 54 b; *nga frik e kókošit* ‚aus Furcht vor dem Hahn' S. 80 b; *nga frik e bur̄it* S. 81 b; *i hεngri frik e tij* L 18; *nga frik e džinεret* S. 83 a; *me tε mirε eδé me frikε* ‚im Guten und mit Drohungen'; *na kεlét frikεnε ndε ašt* L 18. Vgl. noch die Marseillaise, wo auch ein Verbum *mos u-frikni* vorkommt.

e frikεsúatšime S. 55 a ‚schrecklich'.

frimε; *mar̄ f.* S. 35 a; auch wie *tε friturε* oben; *nga for e frímεsε* ‚infolge der Kraft des Hauches'.

fše Aor. *fšehu* Passiv *fšehem u-fše*. In L *pše* Passiv *pšihem*, vgl. jedoch L 18. Davon *fšéhura* S. 36 b; *fš. nga e šok̄ja* ‚ohne dass seine Frau es sah'; auch mit dem Genitiv: *fš. Daχriut*.

fšij Aor. *fšita* Part. *fširε* und *fšiturε* ‚kehre'; *nεna tε fšin ǵaknε* ‚die Mutter wischt Dein Blut ab' Lied.

fukará ‚arm'; wird wie ein Substantiv behandelt. *ńε fukará* S. 29 a; *fukaraja* S. 69 b ‚der Ärmste'; *ńε djalε fukará*. In den Liedern bedeutet *fukaraja* 1) ‚die Armen', 2) Armuth'.

fulták Pl. *fultek̄e* S. 42 a ‚Schwiele'.

fund: nε f. tε bakšesε S. 41 a; *fund i štεpisε* ‚Hintergrund des Hauses', opp. *kreu i štεpisε* ‚der vordere Theil des Raumes'; *tundi détinε nga fundi* L 18; S. 76 b; *fundi tumanit* ‚das Unterste der Hose' Lied; *e mbloδi fundin e łafit me vétehe tε tij, ḱε tε vij tε ϑihej* ‚er entschloss sich (das Resultat seiner Erwägungen war), sich hinabzustürzen'; *mε nε fund* S. 65 b (Dozon S. 63: *mu nε fund*); auch *nε fund* ‚zuletzt'; *ńera mε nε fund* ‚bis zuletzt'; *fundi* ‚zuletzt' (Genitiv in locativischer Bedeutung).

furatε ‚Zweig' ‚κλαδί' S. 41 a.

g

gεńéj 1) S. 70 a, 2) S. 92 a.

gεrϑeńε ‚καρκίνος' L, s. Meyer *gérϑijε*.

gεrkištε ‚Griechisch' Lied 4.

(*gεršérεzε*) Plur. *gεršεraz* ‚Dachsparren' L 18.

gεzonem S. 65 b; *gεzonej nga púnεratε* S. 64 a, *nga muα* S. 64 b; mit dem Dativ; *i gεzonej zogut* S. 91 b; *r̄ojnε šumε gεzúarε* ‚sie leben sehr glücklich'.

gleδ (= *zǵeδ*) Aor. 3. Sg. *gloδi* 3. Pl. *glúaδε* Opt. 2. Sg. *gloδtš*. S. 43 b, S. 65 a; *nε m i gloδtš dimbεδjetε łafe, ḱε do tε ϑom* ‚διαλέξῃς' ‚wenn Du mir 12 Räthsel, die ich Dir geben werde, lösen kannst'.

glendisem s. Meyer *eglendisem*; *u-glendisnε* S. 86 b; auch *glendisnε* S. 87 a u. oft. Mit dem Acc.: *glendis tamburanε* ‚unterhielt sich mit der Guitarre' (‚αὐτὸ εἶχε παρηγορία, δὲν εἶχε ἄλλο'.).

gluńás: kiš gluńasur eδé falej ‚er kniete (lag auf den Knien) und betete'.

godža S. 38 a ‚μεγάλος'; *ńε godža tok* ‚ein gewaltiger Haufe'. Vgl. Dozon S. 54: *godžá djalε*. Hierher vielleicht das unsichere *gošnε* ‚dumm' bei Xylander.

gražd ε (wie bei Dozon) = *gražt* bei Meyer. Hat die Bedeutung ‚Stall' S. 43 b, S. 65 a. Ich habe nur solche Beispiele, wo die Präposition *nε* vorangeht.

grεmb ‚Hüfte' L. Aus lat. *gremium* oder it. *grembo*.

grεmis gεrmis = *gremis* S. 34 b.

grikε (= *grükε*): *i ndesi ńε kokal nε grikε* S. 69 b: *t e liδεtš nε grikε* S. 74 a; 56 b; *grikεn e ϑesit* S. 75 b, 58 b. Auch ‚Hals einer Flasche'; *grika e Korfusit* ‚τὸ στενό' ‚die Meerenge bei Corfù' Lied; *grikatε* ‚κορφοβούνια' d. h. ‚die Engpässe' Lied. Vgl. *ḱafε*; *gušε* kenne ich nur aus Liedern.

grikijε ‚Halskette' L.

(*gr̄ij*) Aor. *gr̄iva* S. 54 a. S. Meyer *griń*.

γ

γramε Pl. ds. S. 51 b, S. 52 a, S. 31 a. Plur. wie lat. *litterae* von Schulbildung und gelehrte Bildung S. 68 b.

ǵ

ǵa ‚Jagd' *vate pεr ǵa* S. 59 b; *iš pεr ǵa* ‚war auf der Jagd'; ‚Wild' *ǵaja i dil me mirε* S. 59 b; *prit, ḱε t i vij ǵa, tε hiδ tε vrit* ‚er wartete darauf, dass ihm Wild erschiene, damit er schösse und es tödtete'; ‚Jagdbeute' *špuri ǵan ḱε kiš vrarε* S. 60 a; ‚Fischfang' *tε me sjele ńε pešk, tε hajε nga ǵaja jote* ‚Du solltest mir einen Fisch bringen, damit ich von Deinem Fischfang ässe'.

ǵaj: tšotš do t i ǵajε L 5. So auch in M: *kur ǵan, ḱε pritenε tε ǵiϑε šókεtε* ‚wenn es arrivirt, dass alle die Kameraden getödtet werden'. *na kanε ǵarε tsa hale* ‚uns sind einige Sorgen arrivirt' Lied. — *ti mε ǵan, ḱε*

tε jetš djali im ‚Du machst mir den Eindruck, dass Du mein Sohn bist'. *soj it ǵan, ḱε tε jetš nga soj i mað* S. 68 b. Vgl. DOZON S. 53. — Einmal wurde *ǵanej* als Erklärung von *šεmbε-lenej* angegeben; dies kann aus der Kenntniss eines anderen Dialektes genommen sein.

ǵ a k u n i (= *ǵakundi*). Steht gewöhnlich in einem negirten Satz: *s mund tε bεńεn karár t e ipnε ǵakuni* S. 89 a (vgl. unter *martój*). Elliptisch begreift es die Negation in sich ein: *u-ngre ajö nestret, vεštrón pεr djelm: ǵakuni* ‚sie stand am folgenden Tag auf und schaute nach den Kindern: nirgends'. (Vgl. unter *ǵε*). In einem fragenden Satz: *mos i lεšón ǵakuni* S. 26 b; *e ke diǵúarε ǵakuni* S. 31 b. Auch in positiven Sätzen: *t e dεrgójmε ǵakuni, tε humbet* ‚wir wollen ihn irgendwohin schicken, damit er umkomme'.

ǵ a l ε: *pak ǵalε* ‚halb todt' S. 35 a (vgl. ROSSI *pak i džal* ‚semivivo').

ǵ e d é r; *ǵedér mos tε vεrε* S. 49 b. Auch *ḱendér* L.

ǵ e k ε t = *ǵetεk* S. 30 a ‚ἄλλου'; *mos i šet ǵekεt* ‚verkaufe sie nicht an andere'. Vgl. unter *ǵij* 1). In L *ǵetεk* L 17. REINHOLD Anth. S. 16 schreibt *giettech*, Wortsamml. S. 28 und S. 5 *jettech*, CAMARDA I, 307: *jéteku jetεk ǵetkε*, MITKOS S. 26, 366 und S. 104 *ǵetiu*, ROSSI *ndžeti* und *ńeti* ‚altrove', JUNGG S. 96 *ńeti*, BLANCHUS *ngetai*, alibi'. Dazu die bei HAHN verzeichneten Formen. Die Form bei DOZON *gyethœ* d. h. *ǵeϑε* ist mir verdächtig; sie steht in seinen Texten nur einmal, S. 126, und beruht wohl auf undeutlicher Schreibung eines *gyetkœ*. Die von CAMARDA vorgeschlagene Etymologie (von *jétεrε* + *ku*) liesse sich so rechtfertigen, dass man in den nordalb. Formen vorn die Präposition *ndε* sucht (*ndj* > *nǵ* woraus *ndž* und *ń*) und den Anlaut *ǵ* als Contamination von *j* und *nǵ* betrachtet; dann bleibt aber das zweite Element in den kein *k* enthaltenden Formen unklar (zu *a-tû*, *andáj?*).

ǵ e m ‚χαλινός' (in L *frε*) S. 86 a. Aus tü. *gem* ‚frein, mors'.

ǵ e š t r ε L ‚Ginster' (in M *špartε*). Aus lat. *genista*.

ǵ e z d i s wird verbunden mit *nεpér*; mit locativischem Dativ: *kasabavet* S. 34 b; mit dem Acc.: *konakεt* S. 46 b; *duńanε* S. 68 b; *maǵistrεlat* S. 89 b. Auch causativisch: *e ǵezdisεnej nε pεr konák* ‚sie führte sie durch die Zimmer herum'. — (*ǵezij*) 3. Sg. Impf. *ǵezén* S. 24 a. Aor. *ǵezejta: Laskovik vajta pεr verε, ǵezejta derε mε derε; me pará s ǵetšε tε bleńε, me tε púϑurε ńε herε* ‚ich ging nach L. nach Wein und wanderte von Thüre zu Thüre; für Geld bekam ich ihn nicht zu kaufen, aber für einen Kuss' Lied.

ǵ ε m. *ai ǵe* Plur. f. *tε giϑa ǵεratε* S. 37 a, *kεtó ǵεra* S. 64 a, *tε tilatε ǵεra* S. 26 b. *kiš ǵε* S. 77 a, 81 b; *se tš ǵε išnε vašast* S. 82 b; ‚Vieh' *kulót ǵεnε* ‚liess das Vieh weiden'. Oft als indefinites Pronomen in einem negirten, bedingenden oder fragenden Satz: *s ka bεrε ǵε* S. 25 a; *nε mε pεl-ḱeftε ǵε* ‚falls etwas mir gefällt'; oft mit *hitš* verbunden; dabei wird oft nur *hidž ǵ* gesprochen; elliptisch: *vεštrojnε pεr lira: hitš ǵε* S. 73 Z. 1; auch adjektivisch: *ǵε pará* S. 26 Z. 19; *ǵε evlát s mund tε bεńεn* ‚sie konnten keine Kinder bekommen'; — vgl. *šumε* 3). Ist wohl eine Ableitung von *ǵεń* mit (geg.) *a* für *e* entweder wegen des vorhergehenden *ǵ* oder wegen der urspr. folgenden Doppelconsonanz *nd*.

ǵ ε n e = *ǵene* S. 26 a; *j a hipi kalit, eðé vijnε ǵene anεs detit* ‚er stieg zu Pferd, und sie ritten wieder (vorwärts) auf dem Ufer des Meeres' (nach einem Aufenthalt). Hier würde *prapε* wegen

der Bedeutung ‚zurück' kaum zu verwenden sein.

ģiϑε 1) ohne Artikel wie bei Meyer Kleine Gr. S. 29 angegeben. Das Substantiv hat den Artikel; es kann vorangehen oder folgen. *ģiϑε natεn* S. 60 a; *duńanε ģiϑε* S. 68 b; *mahaleja ģiϑε; ģiϑε bur̄atε* S. 80 a; *ģiϑε vašast* S. 86 b. Die Bedeutung ‚jeder' ist mir unbekannt; auch bei Dozon und Hahn nicht verzeichnet. Jarník Příspěvky giebt diese Bedeutung an, sie kommt aber in keinem von den beigebrachten Beispielen vor, auch nicht in den Zur alb. Sprachenk. S. 30 u. 36 verzeichneten Belegen. — 2) *ģatori iš ģiϑ inát* ‚der Jäger war ganz Zorn'; *iš ģiϑε k̄ejf* ‚war lauter Freude'; *janε ģiϑε ϑeria* S. 31 b; *ɫafin prinzipai ģiϑε me Maro Pεrhiturεnε duaj tε ɫafosej* S. 86 b. — 3) mit dem Artikel adjektivisch. *tε ģiϑε ńerεzit; tε ģiϑε ulk̄én tεnde* ‚Dein ganzes Reich'. Im Femininum *tε ģiϑa ģεratε* S. 37 a, *tε ģiϑa vašast* S. 86 a; jedoch habe ich unrichtig *tε ģiϑ ánεtε* S. 88 b, S. 65 a aufgezeichnet. — *δεntε tε ģiϑa* S. 45 b, *punεn tε ģiϑε* S. 82 a; hier beweist die Form des Artikels, dass *ģiϑε* in diesen Fällen eig. kein attributives Adjektiv ist; vgl. unter *ngahadó*. — Nach den meisten Präpositionen bleibt das Substantiv ohne Artikel: *nε tε ģiϑ ulk̄é tεnde* S. 65 a; *tepεrón mbi ģiϑε hale* Lied. — 4) substantivisch, flectirt. *me tε ģiϑa* S. 37 b; Dativ *tε ģiϑεvet*, fem. *tε ģiϑavet* S. 86 a. *tε ģiϑεvet* auch Acc.; vgl. S. 46, 9. — 5) *me tε ģiϑε k̄e* ‚mit sammt den Ochsen'; *me tε ģiϑε kual* ‚mit sammt den Pferden'; *me ģiϑε kual* S. 87 b; *me ģiϑε mεmεn e ture* S. 85 b; *me ģiϑ até k̄ε súatε* S. 90 b (vgl. ngr. *μολονότι*); *me ģiϑ ató, k̄ε i ϑa aslani* S. 33 a (vgl. ngr. *μ' ὅλο τοῦτο*). — 6) *u ģiϑε ģiϑε di k̄e eδé katrε δi kam* ‚ich habe eben nur zwei Ochsen und vier Ziegen', ‚mein ganzes Vermögen besteht in . . .'; *lubia ģiϑε ģiϑε ńε sahát flε* ‚die Lubí schläft im ganzen nur eine Stunde'; *ģiϑε ģiϑε prokopí e tij ajö pula iš* ‚dies Huhn war sein ganzes Vermögen'. — 7) *mε zu ϑikεt paltsa è déjatε, ģiϑε-kak̄ε sa s mund tε k̄εndrojε mbε kεmbε* ‚ich bekam schneidende Schmerzen im Mark und in den Sehnen in dem Grade, dass ich nicht auf den Beinen stehen konnte'; *ģiϑε-sa k̄e tε tjerε* S. 50 a (*ģiϑε* unflectirt); *ģiϑε-kuš* ‚Jeder' (distributiv); *ģiϑε-tšili* (distr.) S. 50 a; *ģiϑεńé* und *ģεϑεńé* S. 29 a; vgl. unten *ģisej*.

ģij 2. 3. *ģεn* Plur. *ģimε ģεni* Conj. 2. *ģεtš* Imperativ *ģεj* Impf. 3. Sg. *ģεn* 3. Pl. *ģéjεnε, ģεńεnε* Aor. *ģeta* (*ģetšε* in einem Lied) Plur. *ģemε ģenε* Opt. 2. *ģetš*, 3. *ģete* Lied 2, Part. *ģéturε* Passiv *ģεndem* Aor. 3. Sg. *u-ģεnd.* In L *ģεj* u. s. w. — 1) ‚finde' (zufällig oder durch Suchen). *ģeta kεtá gurεt* S. 60 a; *ģeti ńε kaikε* S. 26 b; *mos ģij eδé ģekεt, k̄ε tε tšaj ńońε dru* ‚ob ich nicht auch anderswo etwas Holz zu spalten finde' (Objekt ist wohl *ģekεt*: ‚ein anderes Haus, wo ich etwas Holz spalten kann'). — 2) Mit persönlichem Obj. bedeutet es a) ‚finden' (durch Suchen): *tε veni t e ģεni* ‚geht und findet ihn'; — b) ‚aufsuchen' (wenn man schon genau weiss, wo die betreffende Person sich befindet): *vate è ģeti tε šok̄en*; — c) ‚(zu Hause) treffen': *misέr tε ģeta* Gruss eines Ankommenden; — d) ‚(auf dem Wege) treffen, begegnen': *ģeti ńε grua tε egrε* S. 31 b; *ģenε ńε kalε* S. 56 b; *ģeti ńε ulk pεrpara* S. 29 a, S. 54, 7, S. 63, 6; *tšilε tε ģimε rεpara* S. 56 b. — e) Auch mit leblosem Objekt ‚kommen zu': *ģenε ńε lumε šumε tε maδ* S. 40 b; *ģeti ńε lis, k̄ε diģej* S. 56 b. — f) Mit leblosem Subjekt: *ndε tε ģete karta* ‚falls der Brief Dich trifft, Dir zukommt' L. — 3) Von der

Vorstellung einer Begegnung sind die Ausdrücke für Ereignisse abgeleitet. a) *kizmetin e ǵεn pεrpara* S. 29 b; *kuš bεn tε mirε, ǵεn tε keḱ* S. 58 b; *do e ǵεtš até, ḱε kεrkón* S. 63 a; *moj, e ǵetš, nga mos pandetš* ‚Mädchen, mögest Du es finden, von wo Du nicht hoffst, möge es Dir ergehen, wie Du nicht hoffst' Lied. Vgl. *e ǵetš nga Perεndia* ‚que Dieu t'en punisse' Dozon 74 und 88, 9. — b) *mεmεn tš e ka ǵéturε* Lied 11; *i ϑa hal e tij k e ǵeti* ‚er erzählte ihm sein Unglück, das ihm arrivirt war'; *tš tε ǵeti sonde, ḱε bεn kεštú?* ‚was fehlt Dir heute Abend, dass Du Dich so beträgst?' — 4) An 2 d, e und 3 a anzuschliessen ist die Bedeutung ‚kriegen' (eig. ‚zu etwas kommen'): *‚ku i ǵεn kεtó pará ti?' ‚m i δa Perndia'* ‚wo kriegst Du dies Geld? — Gott (d. h. ein wunderbarer Zufall) hat es mir gegeben'; *‚ku e ǵete ti até furkε?' ‚e kešε nga babai'* ‚wo hast Du diesen Spinnrocken gekriegt? — Es ist ein Erbstück von meinem Vater'. Den Ausdruck für ‚Geld erwerben' findet man unter *bij* 5. — Mit zwei Acc.: *e ǵeti mulinε vétεmε εδé derεn hápεtε* S. 84 a; sogar *e ǵeti karselεn mar̄ε* ‚er fand den Kasten gestohlen' (also fand er ihn nicht). — 6) In allen bisherigen Beispielen lag eine rein räumliche Vorstellung zu Grund, so dass *ǵij* halbwegs als ein Verbum der Bewegung zu bezeichnen ist. Anders a) *do ǵij búr̄εnε* S. 27, 1; *t i ǵεńεn asáj bur̄* S. 89 a; *até ńeri, ḱε na δezi feksin, s e ǵimε dot* S. 61 a. — b) *se tš sebép t i ǵεn djalit* S. 62, 2; *se tš marifét t i ǵεnej* S. 89 b. — 7) Passiv a) *ku ǵεnden kaḱε lεkurε?* S. 63, 17; *me zi u-ǵεnd ńε lεkurε* S. 63, 18; *ǵε ḱε s ǵεndej nε duńá mε* S. 31 a (hier nähert *ǵéndetε* sich der Bedeutung ‚existirt'); *ǵεndej nε kasabá* S. 68 b ‚sich befand'); *menati tε ǵεndetš kεtú* S. 82 b. — 8) *u-ǵεnd me bar̄ε grúaja* ‚die Frau wurde schwanger'.

ǵikój *ǵikónem* S. 56 b.

ǵisej oder *ǵise* S. 76, 28 = *ǵiϑεsej* aus *ǵiϑε* und *se*; zum *j* vgl. Verf. in Festskrift til Vilh. Thomsen.

ǵizmε 1) Substantiv: *ǵizmε sahati* S. 86 a. — 2) halb adjektivisch: *ǵizmεtε* ‚die Hälfte' (der Räuber, der Feigen), fem. *ǵizmatε* S. 45 b, S. 29 b, S. 74 a (der Schafe, des Geldes (*pará*), der Speisen). — 3) adverbiell: *i kišnε ǵizmε ngrεnε* ‚sie hatten sie halb aufgegessen'; *ǵizmε i vdekur* S. 69 b; *ńε ǵizmε mbret* ‚so gut wie ein König, einer, der halbwegs König ist'.

ǵuaj 1) ‚bin auf der Jagd, jage': *nek ai pil, ḱε kiš vatur è ǵuan* ‚in dem Wald, wo er hingegangen war um zu jagen'. — 2) ‚jage fort' S. 81 a (in L so *ndjek*); *e ǵoi ǵatorin* ‚entliess den Jäger'; von dem Burschen mit der Zauberflöte, die bald ein Heer hervorzaubert, bald die Soldaten wieder verschwinden lässt, heisst es *i ǵoi* ‚er liess die Soldaten verschwinden'; *djálεnε t e ǵuatš šumε mεrgúarε* ‚schicke Deinen Sohn weit fort'; *ǵuaj e t ikεńε* ‚jage ihn fort' ist pleonastisch, da *ǵuaj* an und für sich nur Causativum zu *ikij* ist.

ǵuná: *ǵunahu im mε špuri è vajta ne mbreti* ‚meine Sünde trieb mich, so dass ich zum König ging' (Erklärung eines unmotivirten Einfalles, woraus Unglück gefolgt ist; dieser Einfall ist Strafe für früher begangene Sünde).

u-ǵur̄udis ‚σχοτίστηχε' ‚verlor die Besinnung, die Geistesgegenwart'.

h

ha ohne Vocalwechsel; Impf. 3. Sg. *haj* Imperativ *ha* Aor. *hangra* (so auch Mitkos 20, 227 und 23, 298 und

hɛngra 3. Pl. *hangrɛ hɛ́ngɛr̄ɛ* Opt. 3. Sg. *hángrɛtɛ* Part. *ngrɛnɛ* Passiv *hahem.* L Aor. nur *hɛngra.* — 1) ,esse, fresse'. — 2) ,beisse' (z. B. von Hunden). — 3) *t i haj tɛ ģiϑɛ* S. 46 a; vgl. *kukúδ*, *kujtój* und *tɛrɛborɛ*; *i hɛngri frik e tij* L 18. — 4) *kuš tɛ har̄óńɛ ńɛ fjalɛ, ha tetɛ δjetɛ kopatše* ,wer (im Spiel) ein Wort vergisst, bekommt 80 Schläge' — 5) *háhetɛ* ,ist essbar'. *nońé fai s hahej* S. 74, 32; ,wird gegessen': *si kiš vɛndɛ ģiϑɛ tšila fai k̄ɛ tɛ hahej* ,so wie jedes Gericht die Reihe hatte, gegessen zu werden'. — 6) *hahem* ,streite mich'. *háhešin me ńerjatrin.* — *tɛ ngrɛ́nɛtɛ* 1) nomen actionis S. 71, 17; 2) ,Lebensmittel': *tɛ ngrɛ́nɛtɛ pɛr tri vjet*; 3) ,das Gegessene': *muar̄ plɛ́ndɛsin e kaut è mbrazɛ tɛ ngrɛ́nɛtɛ e kaut* ,sie nahmen den Bauch des (geschlachteten) Ochsen und leerten das Gegessene aus'.

habér Plur. *habere* fem.; *δa haber* S. 71 b; *múar̄ɛ haberin* S. 85 a; *i dɛrgoi habér* S. 46, 19.

hajde Plur. *hajdi* S. 34, 19; *hajde hajde, erδi vaχti, zuri mbreti luftɛ me ńɛ mbret tɛ maδ* ,wie die Zeit ging, kam eine Zeit, wo der König mit einem grossen König Krieg anfing' (*hajde hajde* bezeichnet, dass man in der Erzählung einen Zeitraum übergeht).

hak und *hakɛ*: *s ka hak tɛ ngrihet nga vɛndi* ,es ist ihm nicht erlaubt, sich von seinem Platz zu erheben'; *haka aštú ištɛ* S. 56 b; *kiš hak* ,sie hatte Recht'; *i δanɛ hakɛ* S. 43, 20; *s ģeti hak atjé* ,die Entscheidung ging ihm dort zuwider'; *do tɛ mar̄ hakɛn, k̄ɛ mɛ bɛri* ,ich werde Rache nehmen für das, was er mir gethan hat'; *ajó, k̄ɛ mɛ bɛre ti ndɛ grua time, até hakɛn ndzor̄a eδé u tek prɛftɛreša* ,das, was Du mir bei meiner Frau gethan hast, dasselbe Recht habe ich bei Deiner (des Priesters) Frau geltend gemacht' L; *s tɛ mbétetɛ pa mar̄ haka* ,Du wirst nicht ohne Rache bleiben' Lied.

(**halmɛšuar**) Pl. *halmɛšorɛ*: *katrɛ kual h.* In L *harampšuar.* S. *harmɛšuar* MEYER.

hap ohne Vocalwechsel 1) ,öffne'. *kutinɛ* S. 26 b; *j u-hap, k̄ɛ t i bij* ,er hob den Arm um ihn zu schlagen'; *hapen bubúk̄etɛ* Lied 2. — 2) ,streue auseinander, breite aus' *prúšinɛ* S. 32 a; *bágɛlat* S. 71 a; *hapi ńérɛzitɛ, k̄ɛ tɛ prisnɛ pɛr ģa* ,er stellte die Männer aus einander, auf das Wild zu lauern'; *u-hapnɛ milingonat è kɛrkojɛn* ,die Ameisen zerstreuten sich und suchten'; *u-hapnɛ ńérɛzit*; *u-hap łafi* S. 52 a.

har̄ij 1) ,einholen' *har̄iti kokonɛn* S. 54 a, *s t a har̄ín dot* S. 58 a; — 2) ,erreichen' *har̄iti è u-fut mɛ ńɛ pil* S. 58 b; *s har̄inej dot, k̄ɛ tɛ kϑenej prapɛ natɛn* ,er hatte nicht Zeit genug, um Nachts zurück sein zu können'. — 3) *t e har̄ín nɛ tɛ ratɛ tɛ tamburait* S. 24 b. — 4) *ar̄íj* ,komme an' Lied (= MITKOS 143, 86).

hasi S. 52, 37; *šumɛ fšátɛra u-ngrenɛ hasí* ,viele Dörfer haben Aufstand gemacht'. Vgl. MITKOS »*hasí ἀντάρτης, i pa-bíndurɛ, i pa-štrúarɛ, ἀποστάτης, krüengriturɛ τρχ.*«

hat: *u s kam hat tɛ r̄i mbɛ δe me zotɛrinɛ tɛnde* ,ἀξία' ,ich bin nicht würdig, mit Dir zusammen zu sitzen'; *me mua s e keše hat* ,Du warst mir nicht ebenbürtig' Lied. Vgl. DOZON S. 37: *unɛ s kam hat per tü*, HAHN Texte 146: *kuš ka hat me tɛ daš tüj?* Aus tü. *hadd* ,pouvoir ou faculté de faire qch'.

hazɛ́r indecl. *h. me tɛ sosur* S. 34 a; *h. pɛr tɛ ngorδur* ,im Sterben'; *h., k̄ɛ tɛ diģej* S. 57 b; *janɛ hazɛ́r kártɛrat* S. 65, 15; *kini i hazɛ́r* S. 87 a; *i bɛra h.* S. 73 b; *tɛ mbitura h.* S. 79 b (so oft bei einem Part.); *haj ģiϑɛńɛ tɛ*

hazεrta ‚sie verbrauchte ununterbrochen von dem Erworbenen, Vorhandenen (ohne etwas hinzuzuerwerben)‘. *-tε* ist hinzugefügt, um das Wort declinirbar zu machen; vgl. *saktε* aus tü. *sag* ‚droit, sain‘.

hazm Plur. *házmεritε* s. Meyer *hasm*.

heδ Impf. 1. *heδε* 3. *hiδ* 3. Pl. *hiδε* Imperativ *hiδ* Lied. Aor. *hoδa* 3. Pl. *hoδε* Part. *héδurε*. ‚werfe‘ S. 52, 23; S. 28, 2; ist in vielen Fällen synonym mit *štie* und wechselt damit: »*ndzeř brékεtε eδé šter j a kaut zi siprε*«; *ndzoři brékεtε eδé j a hoδi kaut zi siprε* ‚ziehe die Hosen aus und lege sie auf den schwarzen Ochsen. — Er zog die Hosen aus und legte sie auf den schwarzen Ochsen‘; nachher *si i šturi brékεtε siprε*; — »*šterε nga atá gúrεtε, sa tε muntš, ģiϑε ditεn*«; *hoδi djali ģiϑε ditεn gurε rεpóš* ‚wirf von diesen Steinen herab, so viel Du kannst, den ganzen Tag. — Der Bursche warf den ganzen Tag Steine herab‘. Vgl. *klitš*, 2) *si*. — ‚schiesse‘. Ein Beispiel unter *ģa*, vgl. *štie*. Mit Objekt: *tε hiδε topin* ‚dass sie die Kanone abfeuern sollten‘, vgl. auch unter *bie*. — ‚etwas wo hinthun‘ *i hoδε liratε nε haziné* ‚sie legten das Gold in die Schatzkammer‘. — *hoδi poštε* ‚warf weg‘ S. 70, 6, S. 73, 1. — Passiv *hiδetε mbi ta* ‚stürzt auf sie los‘; *u-hoδ nga gεzimi* ‚er hüpfte vor Freude‘; *u-hoδ m-at-anε* S. 36, 18, S. 53, 25; *u-hoδε pεrtéj* S. 26a; *u-hoδ nga avlia* S. 38a. — *héδurε si degε-lis* ‚schlank wie ein Baum-Ast‘ (v. einem Mädchen) Lied. — Die von Meyer vorgeschlagene Etymologie ist wegen der Form *hjeδ* ziemlich zweifelhaft; *hjiδis* ‚verachte‘ gehört wohl zu ngr. χυδαῖος.

hékur ‚Eisen‘ Plur. *hékura* S. 27a; auch ‚Ketten‘: *e liδi me hékura;* L 6 fem.

helk mit Vocalwechsel. Impf. 3. Pl. *hilnε* Imperativ *hil(k)* *mε* Aor. *holka* Part. *hélkurε* Passiv *hilkem*. — 1) a) *e helkim me lanár* S. 83b ‚krämpeln‘; *helk δe* ‚pflüge‘ S. 77b; *helńε parméndεnε* S. 57b; *ģaštε il i helk pula* ‚die Henne (ein Sternbild) hat 6 Sterne hinter sich‘ Lied. — b) *hilnε kek* intr. ‚sie litten Noth‘, vgl. unter *kek*; *kεtέ frikε kam helkur* S. 55a; *i ϑa tε ģiϑa, se tš kiš helkur* ‚erzählte ihm alles, was er ausgestanden hatte‘. — 2) Am häufigsten bedeutet *helk* ‚ziehe aus, entferne‘: *j a holki zogut nga koka* (*ģεlpérεnε*) S. 92a; *holki ϑikεnε* ‚zog das Messer‘; jedoch auch *hilnε pálatε nε erε* ‚sie schwangen die Säbel in der Luft‘; vgl. *me ńε tε helkur tε pálεsε* S. 52a; diese beiden Redensarten gehören wohl zu 1). — *i holki lérεnε eδé mořatε* S. 31b; *holki kripεnε nga kaika* S. 28, 2; *zuri è i hilk vetε zogut* ‚er fing an, dem (auf dem Nest sitzenden) Vogel die Eier wegzustehlen‘; *s mund t e hilk nga sitε ńε dakiké* ‚(vor Liebe) konnte sie ihn nicht einen Augenblick aus ihren Augen (von sich) lassen‘; *tε helts djálεnε, se mε s e šo dot kεtú* ‚schicke Deinen Sohn fort, denn ich will ihn nicht mehr hier sehen‘; *i holki tε ģiϑa nga kula* ‚er nahm alle die Mädchen aus dem Thurm heraus (wo er sie eingesperrt gehalten hatte)‘; *e holki djálεnε nga kεtε* ‚er nahm den Burschen von (der ihm bisher anvertrauten Arbeit mit) den Ochsen weg‘; *etja nuk i hilket* S. 29b; *hilk-u-ni mε tej* ‚geht weiter im Voraus (während ich hier zurückbleibe)‘. Vgl. *dorε*.

herε 1) ‚Zeit‘: *ńε tsopε h.* S. 72a; *tsa herε* ‚τὸ ἀπόγευμα, τὸ βράδυ‘ S. 73a, S. 74, 17. — 2) ‚Mal‘: *na mbloδi hera* Lied 4 ‚περίστασις‘; *herε — herε* S. 71, 17, S. 79, 26, S. 55a; *ńε herε* ‚einmal‘ L 7; *ńε herε ndε ńε*

kohε L 10; *tε špεtój nga kεjó punε ńε herε* . . ., *eδé pastáj* . . . S. 61, 17; »*dua tε mbleδ berik̄etet ńε herε, pa pastáj e bimε até punε*« »*tani ištε špejt akomi, po tε bimε kεté punε ńε herε, tε mar̄tš vajzεn* . . ., *eδé pastáj si tε bεnen berik̄etet, mer̄ kualt*...« ‚ich will zuerst das Getreide ins Haus bringen, und nachher können wir das thun. — Antwort: Das ist noch zu früh. Lass uns zuerst dies thun, dass Du meine Tochter heirathest, und nachher, wenn das Getreide reif wird, nimm dann die Pferde . . .'; *t i bie u ńε herε, è nε mos e prefša, até herε bini eδé ju* ‚ich will zuerst schlagen, und wenn ich ihn nicht zerhaue, dann schlaget auch Ihr'; *tri herε* S. 75a; *tε trétεnε herε* S. 42, 9; *nońé herε* S. 73, 12; *nga nońé herε* S. 75a; *herεn e parε* S. 34, 16; *me ńε herε* L 10 ‚auf einmal, plötzlich'; *até herε e r̄ahu me tε drejtε* ‚diesmal' S. 42a; *até herε i maδi mori inát* ‚dann, darauf' S. 45a (oft); *nga hera* S. 74, 36; S. 60, 27; *si nga hera* ‚wie gewöhnlich' S. 30b; *me ńε dufék̄ giϑε tšili gεrmisjεn nga δjetε zoǵ nε herε* ‚mit einem Schuss tödtete Jeder von Beiden je 10 Vögel jedes Mal'.

hεngεlit Aor. *hεngεlita* S. 39b, S. 80a. Verbalsubst. *hεngεlimε*.

hi S. 82b, *hitε* S. 45 Z. 15, 20 (Neutrum?).

hibé = *hejbé* Meyer (L *hejbé*) S. 65, 18. Mit dem Artikel immer *hibetε* Lied 9; trotzdem *ńε hibé lira* (nachher folgt *hibetε mε flori*) = *di hibé* S. 38a. Es ist ein plurale tantum, von den singularischen Neutra wohl zu unterscheiden; es bezeichnet einen Doppelsack. Auch *hebet* bei Jarník ist best. Pluralis; die Uebereinstimmung mit serb. Plur. *egbeta* ist also zufällig; dagegen hat Rossi *ebet* als Singularis Fem.

hij Imperat. *hirε* Aor. *hira* Plur. 3. *hitinε*. Vgl. *rij*. S. 54, 4; *hin marsi* L 9; *i hiri sevdá* S. 91b; *hin è dil* S. 63, 2; *tε hińε nε kazane* S. 66a; *hiri mε ńε nga atá, k̄ε arγasin lεkurεt* ‚er nahm Dienst bei einem Gerber' (*arγás* ngr. ἐϱγάζομαι).

hilé ‚List' s. Meyer *hile*.

hipij Imperativ *hipε* Aor. *hipa* Part. *hipurε*. Gewöhnlich mit partitivem Dativ: *u a hipεni kúalet* S. 87a; *j a hipi kalit* S. 38a; *tε m a hipεtš* S. 39b; *hip j a karotsεs* S. 86a. So auch bei Reinhold Wortsammlung. S. 8. *pa hipurε kalit* S. 38a. Anders: *tε hipεńε nε kar̄otsε* S. 87a; *mbi lis* S. 58a (auch *nε lis*); *nε dzerk* S. 58a; *do hipij eδé u kaluar* S. 78b; *i hipεn kaluar nek ajó pela* S. 35b.

hitš in Verbindung mit einer Negation = ‚nichts'; oft verstärkt *hitš ǵε*, selten *ǵε hitš*.

hizmek̄ár (= *hüzmek̄ár*) fem. *hizmek̄are* S. 69, 19; *vjen me mua hizmek̄ár?* ‚willst Du bei mir Dienst nehmen?' *tjetrε herε hizmek̄ár s kam váturε* ‚ich habe mich nicht früher als Diener vermiethet'.

hizmét (= *hüzmét*) S. 80, 21; *mε bεn hizmét* S. 74, 3; auch *i bεn hizmét kalit* (vom Pferdewärter).

hje 1) *ńε hje lisi* S. 51b. — 2) *zogu do jetε hje* S. 91a. Meyer *he*.

hodžε best. *hodža*, Gen. *hódžεsε* = tü. χ*odža*; *hódžεlε* ‚Frau eines Hodža'.

hoj: *hoj tšalε kloft, hoj vérbεrε* S. 25a; *hoj ńeri tε vij, hoj kafšε* ‚gleichviel ob ein Mensch oder ein Thier kam'.

hot s. *jo hot*.

hovε: *mir̄i hovε* S. 76, 21 ‚nehmet Anlauf'.

huhem in L nur von Sachen; von Geld: *bordž, bordžój; huhem kεté nga ti* ‚ich entlehne dies von Dir'. Zum

Acc. vgl. *kreh*, *škund*, *tund*, *ngopem*, *mbuš*.

humb (in L auch *humbás* intr.) 1) transitiv S. 62, 2; S. 82b; S. 89, 21; S. 76b. — 2) tr. ‚verlieren' *humbi mindene* S. 26, 1; *humbi derεn* ‚konnte die Thüre nicht finden'. — 3) intr. a) *i bεri tε humbur* s. unter *bij* 13); *e kiš tε humbur* ds., imperfectisch; *u-humb kar̄otsa* S. 87b; Impf. *humbej*; — b) in activer Form: *na humbi kar̄otsa* S. 87b; *kišnε humbur* ‚waren zu Grunde gegangen'; *nε humtε* ‚wenn sie verschwindet' u. s. w.

huruar L 18 s. Meyer unter *urε*.

χ

χrisáf ‚Gold', *i χrisaftε* ‚golden' S. 86a. Ngr.

i

1) *i*, *e*, *tε*, der bestimmte Artikel (vgl. Verf. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 248—252). *si e pa djálεnε šumε tε búkurε* S. 25, 20; *gluhεt e káfšεvet eδé tε špézεret eδé tε zoǵet* S. 77b (auch *gluhεt e tε ǵiϑa káfšεvet eδé špézεret eδé zoǵet*); *tε dia motrat e saj mε tε mbεδatε* s. 2) *mε* a); *e la djálεnε tε vogεl* S. 59a, *i ip fainε tε mirε* S. 49a (Apposition). Oefters vertritt der Artikel ein weggelassenes Substantiv: *tε ϑomi tε djalit* S. 44, 36; *mε nε fund škroi eδé tε mbretit* S. 65b; *lεkurε nga tε risit* S. 63b; *tε pesε ḱinda*, *ḱε i kišnε δεnε tε gomarit* S. 74a; *si diǵúanε duńaja*, *ḱε vijnε kualt e egrε nε kasabá*, *lanε štepit e ture eδé iknε*, *eδé tε palatit lanε palatin* ‚als die Leute hörten, dass die wilden Pferde in die Stadt kämen, verliessen sie ihre Häuser und flohen; und die Bewohner des Palastes verliessen den Palast'; Substantive, welche den präpositiven Artikel verlangen, sind: *i jati* S. 49, S. 68b; *e jema* Acc. *t εmεn* oder *tε jemεn* Gen. *t εmεs* S. 59a, S. 73b, S. 84b, 90b; *e ńerka* S. 86a, 91a; *i vεlai tε vεlanε tε vεlait tε vεlézεrit* S. 70b, S. 71b, S. 72, 7, S. 42, 35; *tε mótrεnε* S. 43a; *i kušεriu; i biri; e bila* S. 37, 16; *i nipi tε nipit; e mbesa tε mbésεnε tε mbésεsε*; *i šoḱi* S. 75a; *e šoḱja tε šoḱen tε šoḱes* S. 28a, S. 29a, S. 32a, S. 44a, S. 73b, S. 74a, b, S. 75, 19, S. 77b, S. 78; *i kunati tε kunatin* S. 44a; (*me tε kunatε* Lied); *i zoti tε zotin tε zotit* S. 57a, b, S. 78 ff. (vgl. unter *zot*); *e zońa tε zońεn* S. 28a, S. 82a. Dozon führt noch *i unǵi* und *e emta* an, die mir nicht vorgekommen sind, wahrscheinlich in dem beschriebenen Dialect fehlen. Nach den Angaben aus L müssten auch *i vjéhεr̄i*, *e vjéhεr̄a* hierher gehören; in meinen Texten aus M nicht belegt. Dozon führt auch *i δénderi* an; in L und M scheinen weder *δεndεr* noch *nuse* den präpositiven Artikel annehmen zu können. Es springt in die Augen, dass alle die angeführten Wörter alt sind, d. h. entweder echt albanesisch oder lateinisch. Jüngere Wörter oder Wörter, die erst in jüngerer Zeit in die Klasse der Verwandtschaftswörter getreten sind, nehmen den präpositiven Artikel nicht: *babá* (*tatε tšetšo*) *mεmε* (*nεnε nεne*, *dado* kenne ich nur aus Liedern) *djalε vajzε bur̄ε grua dajko* ‚Mutterbruder' *džidžo* ‚Vaterbruder' *teto* ‚Tante, Mutterschwester'. Ferner ist zu bemerken, dass die angeführten Wörter nicht immer den Artikel haben müssen: *εma jote; ńerka* XII passim; *vεlai* III, IV, X passim; *motra* IV, XII passim; *u ϑotε mótrεsε tij eδé nipεret* ‚er spricht zu seiner Schwester und zu seinem Neffen und seiner Nichte'; *nipi im; mbesa ime; šoḱja* S. 58, 18 (Fehler?); *ne kunat i mbretit* ‚zum Schwager des Königs'; *zoti inε* S. 45b, *zotit tim*

S. 57 b; *zońa* S. 28 a, S. 41 a, *zońεs tεnde* S. 73 a. Von welchen Regeln die Setzung oder Nicht-Setzung des präpositiven Artikels abhängt, habe ich nicht ermitteln können. Jedenfalls wird dadurch eine Nüance des Ausdruckes erzeugt. Ich weiss auch nicht, ob für sämmtliche Wörter die gleichen Regeln gelten; ich wäre geneigt, zunächst *at*, *emε*, *bir* und *bilε*, die schon mehr als halbwegs von *babá*, *mεmε*, *djalε*, *vajzε* verdrängt sind, als eine besondere Gruppe auszusondern; unter den übrigen Wörtern hat *zot* den präpositiven Artikel relativ häufiger als die andern, *šoḱ* und *šoḱe* haben ihn vielleicht constant. Der präpositive Artikel steht ferner bei den Namen der Tage der Woche (gewöhnlich im Acc.): *ńε tε dielε; tε dielε ḱε menatε* (Lied); *tε ńεtεn* (Lied); *tε šεtunε* (Lied). • Dieser Gebrauch erklärt sich durch die Hypothese, dass diese Namen ursprünglich Genitive gewesen sind: *tε dielit* u. s. w. Später hat man zur grösseren Bequemlichkeit den Acc. eingeführt, dabei den Art. beibehalten, vgl. Verf. KZ. XXXIII, 543. ‚Dienstag' heisst in L *tε marnέ*; auf einem derartigen Accusativ beruht auch die bei Reinhold vorkommende Nominativform *e marε*. Wie bei *dielε* die Accusativform auch für den Nominativ verwendet wird, so könnte auch bei *šεtunε* ‚Samstag' *-nε* als Accusativendung aufzufassen sein. Die mit *s* anlautenden Formen des Artikels sind ausser Gebrauch gekommen: *tε búkuresε δeut* S. 62 b. Dasselbe ist in L geschehen, wo man sogar für die ererbte Formel *vájzεsε búkurε* die Neuerung *vajzεs e búkurε* eingeführt hat. In gewissen stehenden Formeln kommt *sε* noch vor: *pεr sε largu; pεr sε mεrgúari* S. 39 a.

2 *i* (Dativ), *e* (Acc.), Plur. *i* (Acc.) *u* (Dativ). Proklitisches Pronomen der dritten Person. Nach den persönlichen Pronominen *mε tε i u* (2. Pl. u. 3. Pl.) steht regelmässig *a* für *e*; auch *e* kann vorkommen (*tε m e dεftóts* S. 50 a); nach der Conjunction *tε* steht *e* (in L *a*), nach *i* und *u* steht *a* auch für *i*. Vgl. unter *dal* 10), *ϑom* ‚singe', *εmbεr*, *hipij*, *kεtsėj* ‚erstürme, bespringe', *hař̄ij* (richtig?); *mbleδ*; *pεsój*; *ř̄eϑós*; *e štroi* S. 35 a (sc. *úδεnε*); *e ndrejnε* S. 75 a (sc. *pazar̄ε*). Zu beachten ist der Gebrauch des Pluralis in den folgenden Beispielen: *kudó ḱε dεǵonej nońε ľaf*, *i škrúanej* S. 68 b; *tš dεǵonej*, *i škrúanej* S. 68 b; *se tš ϑošnε kúfšεtε*, *i kupεtonej* S. 77 b; *i kupεtoi*, *se tš ϑanε* S. 79 b; *tε blúarε*, *ḱε tε kiš*, *atjé i lij* S. 83 a; *tš i pat barku*, *m i dεftoi* Lied (vgl. unter *bark*); *tš ǵa ḱε tε vratš*, *do i sili kεtú* ‚das Wild, welches Du tödtest, sollt Ihr hieher bringen'; *i mbloδi askeř̄ε* S. 53 a.

iδεs ‚Erlaubniss' ἄδεια. In L wird *hizε* (s. Meyer *izén*) gebraucht. Vgl. *idizā* ‚Nothwendigkeit' Jarník Příspěvky.

ikij Imperativ *ikε* Aor. *ika*, Pl. 2. *iktε*, 3. *iknε*. Häufig *iku*, *vate*; *ikεni t ikim* S. 52 a; *nga t ikurit e šumε* S. 43 b.

im possessives Pronomen; auffälliger Gebrauch des Artikels: a) *tε bij ńε marifėt timin*, *ḱε ḱam u* ‚ich will eine Kunst, die ich weiss, machen'; *tε mε ip ǵiϑε kazan tšiflik timin* ‚(er versprach), mir die ganze Provinz als mein Landgut zu geben'; *e kam bεrε djalε timin* ‚ich habe ihn zu meinem Sohn gemacht'. b) *ńε vεlanε tim* S. 32, 21; *ńε mbesεn time* S. 46 b. (So auch *ńε kušεriu i Janos* ‚ein Vetter Jano's'; vgl. die Vorbemerkungen S. 19).

inát ‚Zorn, Groll' S. 32 a; *mori inát nga ai* X, 6, 7; S. 45 a, S. 74 a, b; *pεr inát* S. 60 b; *i kiš inát* S. 82 a.

ipe ‚Adler' S. 26, S. 33. Aus ngr. γύπας.

isane Lied 3. Vgl. Meyer *insán*.

isé = hisé 1) ‚Antheil'. — 2) ‚Mal' (bei Multiplication) S. 36 b; *ńε k̄ind isé mε tε mira* ‚100 mal schöner' (fem. pl.); *di hisé nga tε tjerat ditε* ‚doppelt so viel wie die übrigen Tage'; vgl. S. 81b.

it. Zum Gebrauch des Artikels: *do tε tε jap kazanε tεnde tε ģiϑε tšiflik téndinε* ‚ich werde Dir Deine ganze Provinz als Dein Landgut geben'; auch *tε tε jap kazán, k̄ε je ti, tεnden* ‚ich werde Dir die Provinz, wo Du bist, als die Deinige geben'; *ńε kazá a di tε tε jap tšiflik tε tuat* ‚ich werde Dir ein Paar Provinzen als Deine Landgüter geben'; *djal i maδ iti* S. 50 a; vgl. Vorbemerk. S. 20. — *ajö punε ištε jotja* S. 63 b; *jotja tε bεnet* S. 25 a, ‚dein Wunsch soll geschehen'.

j

ja ‚sieh hier!' Auch *ja, ši*; *ja, kεtú* ‚hier (wo ich zeige)'; *ja, nε škalε* ‚hier auf der Treppe'; *ja, kεtó* ‚dies hier'; *ja, tek ištε* ‚da ist er' (vgl. ngr. *νὰ ποῦ πέφτει βροχή* ‚da fällt schon Regen'); *ja, eδé u tε dua* S. 80 a; *ja, r̄i eδé tjer̄* ‚ich sitze ja hier und spinne'; *ja, k̄ε do na pres* ‚er wird uns ja tödten' ‚Du siehst ja, dass er uns tödten wird'; *ja, se tš tε bεtš* ‚höre, was Du thun sollst' ‚ich will Dir sagen, was Du thun sollst' L.

ja bei einem Imperativ: *ja, tε šomi* ‚lasst uns sehen'; *ja, sjel i, t i šomi* S. 90 a; *ja, tε bij* S. 85 a; *ja, t e šomi* ‚bringe ihn her, damit wir ihn sehen'; *ja, si tε duatš, bε m* S. 33 a; *ja, δe ńε tšikε* ‚περίμενε' ‚wartet einen Augenblick'; *ja, šikó mε mirε* Lied 2.

jam je ištε jemi jeni janε Conj. *jem jetε* 3. Pl. *jenε* Impf. *ješε ješe iš ješεm ješt išnε*. Der Aorist fehlt (ist dagegen in L sehr häufig: L 7, 10) Opt. *kloftε klofšin* (L *k̄oftε*) Part. fehlt (Reinhold führt *klεnε* an, als *μετοχὴ ἀπηρχαιωμένη*, und gibt als Beispiele nur Admirative. In L ist *k̄εnε* ganz häufig). *ndε k̄oftε, k̄ε t a šohε* L 1 (oft); damit zu vergleichen ist *tε iš, k̄ε tε mε mban veš* S. 80, 36. Als Hülfsverbum wird *jam* nur beim Passivum verwendet: *jemi perpjekur* ‚wir haben uns bemüht'; *iš munduar* ‚er hatte sich bemüht'. — *tε ϑom até, k̄ε ištε* ‚ich sage Dir die Wahrheit'; *i ϑa ajö até, k̄ε iš.* — Weggelassen ist das Verbum substantivum: *ak̄ε, k̄ε pa esáp* S. 85 a; *eδé aštú me até εndεr̄ ģiϑε natεn prinzipai* S. 85 a; *eδé e mirε štεpia* S. 89 a.

jap 2. 3. *jep* 2. Pl. *ipni* 3. *jápεnε* Conj. 3. *japε* Impf. 3. Sg. *ip* Imperativ *jep*, aber *a-mε* S. 83 a, S. 75 b, *a-m-a*; danach auch in der 2. Pluralis *já-mε-ni* S. 75 b; auch *nε-mε* S. 80 a (in L Pl. *ná-m-a-ni*). Die Formen mit *n* gehörten nach meiner Vermuthung (Festskrift til Vilh. Thomsen S. 247) dem Paradigma nur in derselben Weise wie *eja* zu *vij* und *hajde* zu *vete* gehört; durch Vermischung drang das *n* auch in echt verbale Formen: *nep* Präs. Ind. 2. Sg. Lied. Aor. *δatšε* Opt. *δεfša* Part. *δεnε*. — *fjalε nukε ip* S. 35 a; *u i δatš di k̄ind lira* S. 72, 1 ‚bot'; *i δa tre k̄ind è pesε δjetε, eδé nuk j a δa* S. 71, 34; *t i ip, sa tε ndan mištε nga kókalet* S. 81 a; *ip, è haj* S. 82 a; *ip tε hajεn duńaja* ‚gab den Leuten zu essen'; *kεtú japεn è mār̄εnε hajdutε* ‚hier schalten und walten die Räuber' L vgl. *ališveriš* ‚πρᾶξις', Meyer *ališveriš*, ngr. *ληψοδοσία* und Mitkos 21, 242: *Me ńerin e vet hā è pī, po δεnε-mār̄εjε mōs kī* ‚μὲ τὸν οἰκεῖον σου φάγε καὶ πίε, ἀλλὰ δοσοληψίαν μὴ κάμεις'; *δénεlε eδé mār̄εlε* S. 82 a; *δa, mori* ‚er bemühte sich auf verschiedene

Weise' S. 75 b (oft); *ða kεtéj, ða andéj* vgl. unter *andéj* (in dieser wiederkehrenden Redensart scheint *ða* ein Verbum der Bewegung zu sein); vgl. unter *mos* 2); *ðanε, ðanε, dot s j a ngínε* ,ἐφρόντισαν, δὲν τοῦ τὸ κόλλησαν' ,trotz wiederholten Versuchen konnten sie ihn nicht überreden' Lied; *i ða kε t a ndzir̄ e s e ndzor̄i dot* ,er versuchte, ihn loszureissen, konnte aber nicht' L. Vgl. MITKOS S. 182: *ða tej, ða kεtéj.* — In Liedern: *pεrpjetε malit u ðanε* ,die Räuber trieben sie (die Schafe) bergauf'; *tutje klisurεn u ðanε* ,die Räuber trieben die Schafe jenseits des Engpasses'.

jasiðe ,ὕφασμα' S. 51 a.

pεr jáštajet ,von aussen'.

jaštε. Bei *dal, ndzer̄*; bei *mbetem* (auch = ,kein Dach haben'). Das ,wo' und das ,wohin' sind bei den alb. Ortsadverbien immer vereinigt. *jaštε nga ulkeja* ,ausserhalb des Reiches'. *jaštε* auch ,ins Land' (,aus dem Meere'); vgl. *la kokεn jašt* S. 92 a; *koka i mbetej jašt* S. 34 b. In derselben Bedeutung auch *pεr jaštε*; regiert den Genitiv: *kasabasε.*

jaták S. 53 a, 83 b ,Lager'. Aus tü. *jatak.*

jatrua Plur. *jatróńεtε* S. 84 b.

e jema s. *εmε.*

jo wird gebraucht, wo die Negation sich an kein Verbum anlehnen kann. a) *kiš ģε, po jo ðe šumε* S. 77 a; *mε do a jo* S. 25, 37; *jo ńeri, ńε nga káfšεtε* S. 57 b; *jo, kε tε mε pεlkeńε* S. 85 b. — b) *jo, po s deštε* S. 73 a; *jo jo* L 18. — c) Eine betonte Negation: *i foli, po jo t e ngit me dorε* ,sie rief ihn, aber rührte ihn mit der Hand nicht an'; *u-zunε me šoi šok, jo t a martš ti nuse, jo t a mar̄ u* ,sie fingen an mit einander zu streiten, ob der oder der sie zur Braut haben sollte', L; vgl. dazu MITKOS S. 176—177: *mbεreti, jo t a jap, jo s t a jap, mbε sε fundi j a ða djalin* nach MEYER ,und der König, er mochte wollen oder nicht, musste ihm endlich den Knaben geben' (eig. ,nach vielem Schwanken: soll ich ihn geben oder nicht'). — d) ,geschweige' *nuk e šij as me si fain, jo tε haj* S. 82 a; *jo t e vrásεnε* S. 39 a; *se mos nukε ke mεsúarε nońé akomi, jo tε ģiϑa* S. 69 a; *as kalive, jo tε kiš palát* S. 26 a. — e) ,viel mehr' *erði Maro Pεrhitura e florimt, jo Lilua ime* S. 84 b; *eðé pa nišán, jo k i kemi bεrε nišán* S. 88 a — f) ,nein'.

jo hot ,wenn nicht; oder aber'. *tε ģiϑa, jo hot ģizmatε* S. 45 b. Aus tü. *jaχod* ,ou bien'.

k

kaϑe indecl. ,jeder' S. 85 a. Auch vor einem ganzen Satz: *kaϑe kε tε vεtš ńε lεkurε* ,jedesmal wenn Du ein Fell legst, für jedes Fell, das Du legst' (= *kaϑe ńε tε vεnε* L). Ngr.

kafedži S. 34 ,Kaffeewirth'.

kafkala-tε S. 45 b. Ngr. Vgl. MEYER unter *kafkε.*

kaikε ,Segelschiff' Pl. *kaika* S. 24 ff. Ngr. καΐκι. Aus tü. *kaεk* ,barque'.

kaikér S. 25 a und *kaikši* (mit türkischer Endung) S. 25 b ,Schiffer'.

u-kako-duk ,ἐκακοφάνηκε'.

(**kaléš**) Pl. *kaleša* ,μαυρομάτες' S. 76 a.

kaluar Pl. ds. S. 78, 34; von einer Frau S. 84 b, S. 78, 31.

kam *ke ka kemi keni kanε* Conj. *kem ketš ketε* 3. Pl. *kenε* Imperativ *ki* (Plur. *kini* S. 38, 33, S. 87 a) Impf. *kešε kešε kiš kešεm kešt kišnε* Aor. *pate pati* Opt. *patš pastε patši* Lied. Part. ungebräuchlich; *pas-ke* Admirativ Lied. L hat Imperativ *kij.* — 1) *me kε i*

ke djeltε? S. 50a; *t e kiš* S. 58b, ‚um ihn zu erwischen'; *e kiš me vétεhe* S. 66b; *i kam pεr drekε* S. 28a ‚ich lade sie zum Mittag ein'; *ka kartε pεr n airét* S. 64, 37. — 2) *mε s ka pεr tε θεnε ǵε* S. 90a; *nukε ka pεr tε pušuar djali* S. 91a; *ka pεr tε škruar kartε pεr nek ajö duńá* S. 65a; vgl. *mos* 10b. — 3) *kεjö i ka tε ǵiθa maǵit* S. 90a ‚enthält'; *soj t a ka* S. 49 ‚das macht Deine Herkunft'; *tš ka kusia?* ‚was ist im Kessel?'; *š kiš mbεrnda* S. 26, 23; *kεtú gra nukε ka* ‚hier sind keine Frauen'; *ka, tε vemi tε ndzéřεmε eδé neve?* S. 76, 18. Ngr. ἔχει κανένα ἰατρὸν ἐδῶ; ‚giebt es einen Arzt hier'. — 4) *s ka ǵε ajö punε* ‚das bedeutet nichts; das macht nichts'; *tε šomi, se tš ka* S. 30b. — 5) *ka šumε mundím* S. 83a. — 6) *ka štrejtε* S. 71, 20; *ka mε šumε* S. 74, 4 ‚ist mehr werth, kostet mehr'; *ka di zet groš* S. 58b. Ngr. πόσο ἔχει αὐτό; ‚wie viel kostet dies?' — 7) *kiš tε tjetrεn dit ngorδur* S. 72b; *u kam ќε premε, ќε pεrpiќem me ńε éndεřε* S. 55a; *kiš ńε muaj pa bukε* ‚sie hatte seit einem Monat nicht gegessen'; *ki konák ka δjetε vjet pa hápurε* ‚dies Zimmer ist seit 10 Jahren nicht geöffnet gewesen'; *kam kaќε kohε ǵatuar* S. 63b; *kaќε kohε ke nε skolua* S. 68b; *kanε šumε kohε, ќε vdijn?* ‚ist es schon lange her, dass sie gestorben sind?' *ati iš, tani ka ńε tšik* s. *ati*. Auch ngr. πόσον καιρὸν ἔχετε ἐδῶ; ‚wie lange sind Sie schon hier'. — 8) *ќε kam* vertritt oder begleitet ein possessives Pronomen: *mijt e tij, ќε kiš* S. 81b; *ńε djalε, ќε kišnε* S. 78b; *trimavet tij, ќε kiš* S. 87a; *prinzipéš e parε, ќε kiš* S. 91a; vgl. unter *im*. — 9) *mbrétεritε aštú e kanε* S. 49b. Ngr. ἔτζι τὸ ἔχομε ἐμεῖς ‚das ist bei uns Sitte'. — 10) *s kiš, se tš bεn* S. 82a; *s kiš, se tš marifét t i ǵεn* S. 82b; *t e priš prapε džaminε, s kiš mε* S. 30b; *as ngaha ikεn, kiš* S. 27a. — 11) *tε ngósurε nukε ka* S. 29b; *kεtú mε tε řúarε nukε kemi* ‚hier können wir nicht mehr leben'; *špεtim nukε kemi* ‚wir können nicht gerettet werden'. — 12) umschreibend: *ke frikε nga lumi* ‚Du fürchtest Dich vor dem Fluss' Lied; *kam hadžét* S. 64b; *kiš hal e punεs* S. 81b; s. *ќejf*; *merák*; *razεlėk*; *sabrε* S. 57b, S. 75a; *kam umiθ* S. 37a; *gεzim tε maδ do kešε* S. 91b; *šumε ridžá tε kam* S. 28, 17; *mos ki kasavetin e hardžit* ‚kümmere Dich nicht um die Kosten'; vgl. S. 38, 33; *ati punε ke kasavét ti?* ‚ist das Deine Sorge?'; *tε mε ketš kujdés djalin* ‚trage Sorge um das Kind'; *kam u* S. 69b, S. 78b; *zakón* L 12; — 13) *tš tε keќ ke?* ‚was Böses ist Dir zugestossen'; *nońé tε keќe nukε ke* S. 66, 18; *tš ka, ќε klan?* S. 90b; *tš ke?* S. 61a (oft) ‚was ist Dir, was fehlt Dir'; *tš pate, ќε brite* S. 69b; — 14) mit zwei Accusativen: *tε kam babá* S. 44b ‚Du bist mein Vater'; ‚*tš e ke ti Daχrinε?*' ‚*e kam velá*' ‚in welchem Verhältniss steht Daxri zu Dir? — er ist mein Bruder'; *do t e kem mε mirε nga vétεhenε time* ‚ich werde ihn höher als mich selbst schätzen'; *ka djálεnε sεmurε* S. 37a; *kam pélεnε δjetε vjet, ќε ištε šterp* (Relativsatz als Adjectiv) S. 35b; *ńε ka, ќε e kiš tε tepεr nga pεnda* S. 70a; *djelt i kam tε voǵil* S. 74a. — 15) Hülfsverbum bei allen aktiven Verben: *kiš ikurε, kišnε vdékurε, kiš dalε*. Ausnahmsweise beim Passivum: *u-kiš-frirε è u-kiš-bεrε si katšúp* S. 72b ‚εἶχε φουσκώσει καὶ εἶχε γένει σὰν ἀσκί'; *u-kiš-ngritur*, S. 84b; S. 52, 36; *m u-ka-egrεsúarε* ‚es (das Schwein) ist mir wild geworden'; *vajzεn e mbretit, ќε u-kiš-bεrε sevdali berberi* ‚die

Tochter des Königs, in die der Barbier sich verliebt hatte'.

kandisi ,ἐκατάφερε' ,überredete' S. 58b.

kapasε ,πηλινὸ ἀγγεῖο διὰ τὸ λάδι' ,Oelfass' S. 54a.

kapetán S. 25b, S. 51b s. Meyer unter *kaperδiń*.

kapso-δérpεlen S. 58b, ,τὴν καϊμένην ἀλωποῦ' ebenso *kapso-prifti* ,der arme Priester'. Zu ngr. καίω ἔκαψα ,brenne'.

karafil ,Art Gewehr': *dufék karafil mandžár* Lied.

karakatšε Räthsel 5 = *laratskε*. Auch ngr.; Mitkos 33, 487: *larεska* ,ἡ καρακάξα (κίσσα)'.

karár S. 89a ,δὲν ἀποφάσισαν (ἤθελαν ἀκόμη καλλίτερον ἄνθρωπον)' ,νὰ καταπιστοῦν'. Auch *i δanε karár* (*i* Dat. des Neutr.) ,ἔμειναν σύμφωνοι' S. 34, 1. Aus tü. *karar, karar etmek*.

karselε S. 26, S. 32a, S. 61a. S. Meyer *kasón*.

kartši = *karší* S. 44a.

kar̄otsér S. 85b; *kar̄otsérεtε* ist wohl ,Kutscher und Diener'.

kasandis S. 70a ,εἶχαν κερδέσει' ,κασαντίσει, βγάλει'.

kasdéj ,παραμεθαύριον'; *kasńεditεzε* ,παραπροχθές'. In L *kosdéj* ,ἀντιμεθαύριον' ,nach übermorgen'. Vgl. Meyer *dej*.

katandi ,περιουσία' ,Vermögen'. Auch bei Reinhold Wortsamml. S. 69.

katí Räthsel 11 ,Kadi'.

katrε: *tε katra* und *me tε katra* ,in schellem Lauf' S. 58a, 72b, 78a.

katšlék ,Weberhandwerk' (tü. Endung) S. 51b.

katua ,Stall' Räthsel 10 ,écurie' Dozon, ähnlich Hahn.

kazá ,ἐπαρχία' L 18; vgl. unter *im* und *it*.

kazán und *kazane* S. 66.

kazino fem. ,Vergnügungsort, café chantant' Plur. *kazina*. It.

kazmá S. 27a Meyer *kazmε*.

kϑej 1) *e kϑejmε δen* S. 83a; *e kϑien gürεtε* S. 27b; *do t e kϑeńε kasabanε* S. 35a ,wird um und umkehren'; *i kϑeu ńérεzit prapε* ,er schickte die Diener zurück'; *s i kϑeu dževáp* ,er gab ihm keine Antwort'; *t i ϑuatš merhabá*; *ai̯ do tε t a kϑeńε* ,sag zu ihm ,Guten Tag' (vgl. Mitkos S. 216); er wird Dir den Gruss erwidern'; *pεr tε kupεtúarε e kupεtón, po s e kϑen dot* ,er versteht die Sprache, kann sich aber nicht ausdrücken' Šε-Vasijε; *zuri prifti kε t e kϑen lafin* ,der Priester versuchte, seine Worte zurückzunehmen'; vgl. unter *ϑer*. — 2) Passiv. a) ,zurückkehren' ,umkehren' *kϑe-u* S. 29b; *mε nukε kϑenet* S. 31a; *kε tε vinej nε tε kϑierε* ,dass er zurückkommen sollte'; *as tε kϑierε erδi as u-duk mε* ,weder kam er zurück, noch wurde er mehr gesehen'. — b) überhaupt ,von der eingeschlagenen Richtung abweichen, seitwärts abbiegen, einkehren', sich wenden'; *kϑénešin nε bakšé* S. 77a; *tε kϑenej nga džamia* S. 42b; *nek ajö škalε do kϑénešin* S. 27a; *tε kϑénemi kεtú sonde* ,kehren wir diese Nacht hier ein'; *u-kϑe tε derδ ujt* ,um zu harnen'; *j u-kϑe edé mbretit Stambolit* ,er wandte sich auch gegen den Sultan von Konstantinopel'.

kek: *trim i kek* S. 51b. Gewöhnlich adverbiell oder substantivisch: *kemi mbetur kek* ,wir sind heruntergekommen' (in Bezug auf Vermögen); *vate kek* ,es ging übel'; *bεnem kek* ,ich werde heftig krank' (mehr als *semurε*); *sεmurε kek* S. 37a; *t e humbim aštú, kek ištε* ,dass wir es so verlieren (es so zu verlieren), ist schlecht'; *ješε mε kek nga ti tani* ,ich war ärmer als Du jetzt'; *i vinej kek pεr djalε* S. 32a; *i erδi*

keḱ, ḱε t i ip r̄obat ,er konnte es nicht über sich bringen, ihm die Kleider zu geben (er wollte sie selbst behalten)'; *hilnε keḱ* ,litten Noth'; *do helts̆ s̆umε keḱ* ,Du sollst viel Leid ausstehen'; *vétułatε keḱ t u-ndzinε* ,Deine Augenbrauen sind famos schwarz' Lied; *kus̆ bεn tε mirε, ǵεn tε keḱ* S. 58 b; *me tε keḱ* s. unter *dal* 10); *noné tε keḱe* S. 66, 18; *m e keḱja* S. 66, 19; *hodža na mori tε keḱen* Schluss eines Märchens ,der Hodža nahm das Übel von uns weg' d. h. ,alles Unglück kam über den Hodža', vgl. die bei Hahn und Dozon verzeichnete Bitte *tε keḱen* ,thue wie ich will, und das Dir beschiedene Uebel komme über mich', u. a. als Bettleranrede gebräuchlich; vgl. zum Gedanken L 12 und 13; *tε kεḱiat, ḱε kis̆nε helḱur* ,das Leid, das sie gelitten hatten'; *sosi đe ató pará eđé mbeti, keḱet u-keḱ* ,κακὴν κακῶς', also adverbiell; jedenfalls ist aber *u-keḱ* ein Verbum: ,er verbrauchte auch dies Geld und kam in das äusserste Elend'; erklärt durch ,*keḱe mos mε keḱ*', vgl. Mitkos 12, 62.

kεhε: *punońεn tutje kεhε eđé s mund tε r̄ońεn mirε* ,πέρα δῶϑε'.

kεmbε: *me k.* ,zu Fuss' S. 33 b; vgl. S. 79 a; *s mund tε mir̄ kεmbεt* S. 78 a; vgl. unter *bie*; *u ra nε kεmbε* ,sie fielen ihnen zu Füssen' (von demüthiger Bitte); *is̆ nε kεmbε* (opp. zu Bett, *mbε đe*) S. 32 a; *vε nε kεmbε Moraine* ,wiegelt die Griechen auf' Lied; — auch ,Fussspur'; — *katrε kεmbε mik* S. 59 b ,vier Viertel Fleisch'; *kεmbεzó* S. 58 b.

kεmbε: *tε vε vajzεn time nε kεmbε tε asáj* S. 90 a; *nε kεmbε time* S. 92 a. Hat mit *kεmbε* ,Fuss' nichts zu thun; gehört zu *kεmbéń*.

kεndój S. 34 b, S. 83 a — S. 83 b, S. 80 b — S. 84 b (*me tε kεndúarε*); *j u-kεndoftε laneti* (Verwünschung) Lied — S. 66 a (in dieser Bedeutung selten; gewöhnlich *đjavás*).

kεpút S. 39 b; *kεputin đεntε* ,ἀποκόβουν τὰ πρόβατα ἀπὸ τὰ ἀρνιά' ,trennen' S. 78 b; *tε mos t i papsin, po t u bien pa kεpúturε* ,sie dürfen die Instrumente nicht schweigen lassen, sondern sollen ohne Unterbrechung darauf spielen'; *u-kεpút nga puna* S. 78 a; *na kεpute mesnε* Lied 5 ,μᾶς ἔκοψες τὴν μέσην', vgl. dazu *humba mes-kεpútura* in einer Todtenklage ,ich sank vernichtet zu Boden'; bei Mitkos 79, 35 und 84, 58 erscheint *mes-kεpútura* neben *faḱe-ngúḱura* und *faḱe-r̄úmbuła* ,rothwängig' ,rundwängig' als lobendes Beiwort für eine Frau, etwa ,mit schmaler Taille'; *sit è vétułat e tua, ḱε tren è kεpunε mua* ,Deine Augen und Augenbrauen, die mich aufgelöst und entkräftet haben' Lied; *ts̆ mε kεpute, moj bandiđe* ,Du hast mir den Kopf toll gemacht, o Mädchen' Lied u. s. w.

nε **kεrϑizε** *tε dimεrit* ,in der Mitte des Winters' L.

kεrkesε nomen actionis zum folgenden.

kεrkój *birbil ǵizar̄ε* S. 31 b — *e kεrkoi nga tε ǵiϑ ánεtε* ,untersuchte (durchsuchte) sie (das Mädchen) überall' — *mbreti kεrkón gurε* ,verlangt' S. 62 a; *kεrkón pesε ḱind* S. 72 a; *i kεrkońεn Maro Pεrhiturεn* S. 82 b; *e kis̆nε kεrkúarε* S. 25 a; mit dem Dativ noch *i kεrkonej ńerinε* S. 34 b, *mε kεrkón lεkurε* S. 63 b, aber auch *ts̆ kεrkón nga neve?* ,was verlangst Du von uns?'; *kεrkón t i s̆pie kartε* S. 64 b.

kεrts̆ańár ,unreife (ἄψητο, ἄωρο) Melone' L.

kεr̄éj L (in M wird *ndzer̄* dafür gebraucht) = *kreń*, Meyer unter *kreh*.

kεr̄uaj S. 59 b ,ἔξυσε'; Passiv *krúhetε* L 1 ,ξύεται'. S. Meyer unter *grih*.

kɛšterim: *ģaku i kɛšterimit* ‚das Blut der Christen' Lied.

kɛštú ‚so'; als Prädikatswort bei *u-bɛre* S. 91a; ‚sonst' *kɛštú s e besój* S. 66a (vgl. *ndriše* S. 50a); *kɛštu kɛštú* ‚so und so' S. 58, 19 (oft folgt noch ein genaueres Referat, S. 70b); *kɛštú* ähnlich wie *k. k.* gebraucht: *k. ište Márua* S. 82b; *k. ištɛ ńɛ gomár* S. 71, 36.

kɛtéj ‚von hier' *do na ikeńɛ kɛtéj* S. 41a, S. 42b; ‚diesen Weg' *tɛ škojmɛ kɛtéj*. Die Bedeutungen ‚unde' und ‚qua' sind bei den alb. Ortsadverbien gewöhnlich vereinigt; die Bedeutungen ‚ubi' und ‚quo' haben diese Adverbia nicht, wenn auch die deutsche Uebersetzung sich so ausdrücken muss. S. 33, 35 ist *kɛtéj* ‚von hier', sachlich = ‚dahin' (*atjé*); *kɛtéj bregut* ‚auf dieser Seite des Hügels' ist also ‚von dieser Seite her' gedacht S. 39, 20; ebenso *mɛ kɛtéj* ‚mehr von dieser Seite her' S. 39, 27; *kɛtéj è tutje* ‚von jetzt an' S. 66, 18. Vgl. *andéj*.

kɛtejza: *kɛtú è tri vjet mɛ rɛpara kɛtejza* ‚ἀπ' ἐδῶ' ‚vor 3 Jahren'.

kɛtjé: *ńgala do tɛ ve nuse, bɛn palɛ r̄oba kɛtjé* ‚der Aal (d. h. das Mädchen) soll Braut werden, lässt einen Anzug hier (?) verfertigen.' Lied. Dozon hat *kɛtjé* ‚là', Hahn: ‚»weit entfernt« *ea kɛtjé* »scheere Dich«' (aber *ea* bedeutet »komm«), *ƙɛ kur* »seit wann« *ƙɛ kɛtjé* »seit Olims Zeiten«'. Mir unklar.

kɛtséj ‚springe' L 12, gewöhnlich ‚springe herab' S. 52b; ‚steige herab' (z. B. von Athen nach Piräeus L, vom oberen Stock des Hauses zur Thüre L). Auch transitiv ‚führe herab' Lied. — ‚erstürme' S. 44b; ‚bespringe' S. 80b; *i kɛtsén pélatɛ*.

kɛtú ‚hier' ‚hierhin' *kɛtú afɛr* S. 79b; *kɛtú è tutje* S. 33, 1 (in localer Bedeutung, für *kɛtéj è tutje*); *kɛtú è tri vjet* ‚von jetzt an drei Jahre ang' (auch ‚von der Zeit an drei Jahre lang', beim Präteritum); *kɛtú è pesɛ δjetɛ vjet* ‚vor 50 Jahren'. Vgl. ngr. ἀπ' ἐδῶ καὶ μία ὥρα ‚vor einer Stunde'.

kɛtuni S. 69b.

ki kɛjó kɛtá, wie *ai* flectirt: Dativ *kɛtít* und *kɛtija*. Dat. Plur. *kɛture*. *kɛjó eδé kɛjó m u-bɛ* S. 26, 37; *kɛté eδé kɛté hal kam* S. 89b; *kɛtá tɛ r̄úarɛ kam kɛtó δjetɛ vjet ƙɛ bij* (das Obj. für *bij* ist *tɛ r̄uarɛ*) ‚jetzt seit zehn Jahren' S. 60a.

kizmét ‚Glück' S. 29. Bei Mitkos *kɛsɛmét* ‚τύχη', Dozon *kɛsmét* ‚sort, destinée'.

klas 3. *kɛlét* L 18. Impf. 3. Sg. *klit*. Imperativ *kalɛ* Lied. Aor. *kala* 3. Pl. *kalɛ*. Part. *kálturɛ* und *kálurɛ*. Passiv. *klítetɛ*. S. Meyer unter *kal*.

klaj ‚weine' Passiv *klahem* ‚beklage mich' *babait* ‚beim Vater' *nga dovleti* ‚über die Regierung' Lied. Verbalsubst. *tɛ klárɛtɛ*. In Liedern auch ohne *n*-Erweiterung: 3. Sg. *ƙa*, 2. Pl. *ƙai*. Imperativ *ƙaj*. Aor. 2. Sg. *ƙave*.

klitš = *klütš*; *tɛ mos i hiδ klitš* (*dérɛsɛ*) ‚dass sie die Thüre nicht verschliessen sollte'.

klúmɛštɛ: *klúmɛštitɛ do jetɛ tɛ ftóhɛtɛ* ‚die Milch wird kalt sein'; S. 90b.

kluvi S. 34a, s. Meyer *kuvlí*.

kohɛ: *ģiϑɛ kóhɛnɛ time* S. 58a; *si škuan tsa kohɛ* S. 82a; *ńɛ herɛ ndɛ ńɛ k.* L 18. ‚Wetter': *u-vrɛ koha* L 10; *me tšdo kohɛ* ‚wie das Wetter auch war'; *se mos e hoδi koha ģakupi, eδé u-mbit* ‚ob nicht der Sturm ihn irgendwo umgeschlagen hatte, so dass er ertrunken war'.

kokal S. 67a, S. 69b, Lied 2; *kókale-tɛ* S. 81a, S. 66a.

kokɛ Pl. ds. ‚Kopf'; *kabúl tɛ bij eδé mbi kokɛ siprɛ* ‚ich nehme Dich an mit der allergrössten Freude', vgl. tü. *baš üzrine* ‚volontiers'; bei Hahn

mbi krie sipɛr. ‚Leben‘ *apofasis kokɛn time* S. 42b.

kokonɛ ‚σκυλάκι‘ ‚Hündchen‘ S. 53b.

kókoš S. 83b, S. 80b (aber Vocativ *kokóš*); S. 45a habe ich den Accent bei der Aufzeichnung nicht notirt.

koḱe. Wird bei der Zählung gewisser runder Gegenstände verwendet: *ńɛ koḱe ḱiḱɛrɛ* ‚eine Kichererbse‘, *ńɛ zet koḱe ar̄ɛ* ‚20 Nüsse‘ (mit dem Artikel *kóḱetɛ ar̄ɛ* ‚die Nüsse‘), *ńɛ zet koḱe ve* ‚20 Eier‘, *ǵaštɛ koḱe fiḱ* ‚6 Feigen‘, *ńɛ koḱe bóbɛlɛ* ‚eine Schnecke‘ Lied 10. Dies ist vielleicht ein türkischer Sprachgebrauch; vgl. tü. *bir dane japrak* ‚ein Blatt‘, *bir dane kerpidž* ‚ein Ziegel‘. — *ai fiku kiš koḱe* ‚der Feigenbaum hatte Feigen‘; *ńɛ molɛ, ḱɛ bɛn koḱe tɛ mira* ‚ein Apfelbaum, der schöne Aepfel trägt‘. — *koḱe tɛ lisɛ* ‚Blattern‘ Lied. — *jelek me koḱe* ‚Weste mit Knöpfen‘ ‚κουμπιά‘ Lied.

kolonɛ ‚Dachbalken‘ L 18.

kolis transitiv u. intransitiv S. 51a.

kopátš: di zet kopatše ‚40 Schläge (mit einem Stock?)‘. S. unter *ha.*

korba ‚μαύρη‘ Lied 8, 9, 12. *vetɛ barδɛ, šami-korbɛ* ‚selbst weiss und mit schwarzem Kopftuch‘ Lied; *si-zezɛ è vetula-korbɛ* ‚Du mit den schwarzen Augen und den schwarzen Brauen‘ Lied. MITKOS 73, 5 *o korba* Plur. Fem.

korbéts ‚μαῦρο σκυλί‘ Lied.

kos Neutrum S. 51a.

kotsonárɛtɛ ‚die Knochen der Handwurzel‘ L.

krahɛ S. 56b; *nɛ krahɛ tɛ djaϑtɛ* ‚auf der rechten Schulter‘; *nɛ krahɛ* S. 58b, S. 75b; von Thieren: *tšańɛ δe me krahɛ* S. 57b; ‚Flügel‘, *tund kráhunɛ* S. 80b; *i preu krahun* S. 33a; im Plur. ‚Rücken‘: *i kϑeu kréhetɛ* S. 25b; *pas krehevet* S. 32b; ‚Tracht‘: *ńɛ krahɛ kalm* S. 53a.

kramastalisɛ Räthsel 17, s. MEYER *kamastrɛ.*

kre(h) ohne Vocalwechsel S. 82b; *krehej kókɛnɛ* S. 31 (Obj. beim Passiv).

krie in der Bedeutung ‚Kopf‘ nur in Liedern: *kala krietɛ ndɛ derɛ* ‚ich steckte den Kopf zur Thüre hinein‘; *ngriti krie* ‚machte Aufstand‘ Lied, vgl. MITKOS 102, 15 und 136, 69 und in der Wortsammlung unter *hasi*; ngr. *ἐσήκωσε κεφάλι. kreu i štɛpisɛ* ‚Vordergrund des Hauses‘ opp. *fundi i štɛpisɛ.*

krimbem L 10; v. *krimb* ‚Wurm‘.

krip ‚salze‘; *kripurɛ* ‚bestreut‘ S. 82b.

kripɛ ‚Salz‘ S. 74a; *as kripɛ s kišnɛ* ‚sie hatten nicht einmal das Salz‘ (von der äussersten Armuth).

krušḱ Plur., mit dem Artikel *krúšḱitɛ* und *kruštɛ.* 1) S. 37b, s. HAHN und MEYER. — 2) S. 88a, S. 42b ‚invité aux noces‘ DOZON; bestimmter: ‚die Hochzeitsleute, welche die Braut abholen‘ (*már̄ɛnɛ núsenɛ*).

krušḱár ‚Heirathsvermittler‘ S. 82b, 89b; *erδɛ krušḱarɛ nga mbretɛr tɛ tjerɛ è kɛrkońɛn vajzɛn e mbretit* ‚es kamen Bewerber von anderen Königen und bewarben sich (für ihn) um die Tochter des Königs‘.

krušḱi S. 37b, S. 89b; *tɛ mos tɛ prišni krušḱi me nońé* ‚schlaget keine Partei ab‘.

ksafnis S. 55a; auch mit passivischer Flexion *u-ksafnis.* Ngr. S. MEYER *aksafna.*

kse-loδem S. 66a ‚ruhe aus‘.

ku ‚wo, wohin‘. — a) *pɛr ku e ke atë ka?* S. 70; *pɛr ku je nisurɛ?* und *pɛr ku je?* ‚wohin bist Du auf dem Wege? wo gehst Du hin?‘; *ku jemi kɛtú* ‚wo sind wir?‘ Relativ: mit dem Ind.? s. *nekɛ, ngaha, kudó* und *ḱɛ*; mit dem Conj. *ku tɛ šijnɛ* S. 60a,

S. 26, 3, S. 82a. — b) *ku tε vete tani, ḱε u-ver̄?* S. 82b eig. ‚wo kann ich jetzt hingehen?' d. h. ‚jetzt kann ich doch nicht gehen'; *ku tε tundej* S. 54b; *po ku i ǵεndej fundi pusit?* ‚aber wo fand man . . .?' = ‚aber man fand den Boden des Brunnens nicht' (vgl. S. 63a: *ku ǵenden kaḱε lεkurε?* wo *ku* noch in der ursprünglichen Bedeutung steht); *ku e di ai, se tš do bεtš ti?* ‚wie weiss er, was Du thust?' = ‚er weiss ja nicht u. s. w.'; *ku t e dij, ḱε iš vajz e tij?* ‚wie sollte er wissen, dass es seine Tochter war?'; *ku do tε ńo* ‚wie sollte ich Dich kennen?'; *ku do i ńo u vašast?* ‚wie soll ich die Mädchen erkennen?' Ein Beispiel bei Dozon im Glossar: *ku mos tε jem?* ‚comment ne serais-je pas' vgl. 67 *ku e zinte ǵumi?* ‚wie sollte er einschlafen'. Halb interjectionell: *si vanε nε štεpí te plåkεsε, š tε šijn? ku štεpi-zeza! ńε palo-kalive, eδé ajó iš hazír, ḱε te bij* ‚als sie zum Haus der Alten kamen, was sahen sie? die Aermste! eine elende Hütte, und die war baufällig' (naiv mit πού μαῦρο σπίτι übersetzt; von einem Manne würde es heissen *ku štepi-ziu!*). — c) *ku tε ješe eδé ti tε šohe* S. 87a; *ku tε dij, tε vinej* S. 45a; *ku t a pjeḱε, tε lafóséšε me tε* ‚wenn ich sie nur treffen könnte, um mit ihr zu sprechen!' Lied. Auch mit regelmässigem Nachsatz: *u ku tε šo ńε nga vεlézεrit e tu, eδé do t e kem mε mirε nga vétεhen time* ‚wenn ich einen von Deinen Brüdern sehe, werde ich ihn noch besser als mich selbst halten'; *ku diń u, t a kešε zεnε* ‚wenn ich es gewusst hätte, hätte ich Dir sie gefangen' Lied.

kudó a) mit dem Ind. S. 82b, S. 68b — b) mit dem Conj. S. 26a.

kufeta Plur. S. 41b ‚Confect'.

kujt possessiv-fragendes Pronomen. Mir nur in der bei Meyer Kl. Gr. § 73 angegebenen Function bekannt: *kujtja íštε kεjó sḱeparja?* ‚wem gehört diese Axt?' (Dozon S. 68 Z. 7 v. u. *kujtjaište* „wem die Wiege gehörte').

kujtój ‚besinne mich'. *kujtoi peškun* ‚er erinnerte sich an den Fisch'; *kam umiϑ, ḱε zotεrote do mε kujtótš* ‚ich hoffe, dass Sie sich an mich erinnern werden' L. Am häufigsten passivisch: *u-kujtua ńeriu eδé iku* S. 58a; gewöhnlich mit *pεr*: *u-kujtua pεr milingonεn* ‚er erinnerte sich an die Ameise'; *s je kujtúarε pεr t arδε?* ‚denkst Du nicht an die Heimkehr?' Auch: ‚komme auf die Vermuthung': *u-kujtua, ḱε gruan e tija ai lum j a hangri* ‚es fiel ihm ein, dass seine Frau dieser Fluss verschlungen haben würde, er ahnte, dass . . . verschlungen hatte'. Auch ‚denke an': *kujtonej, ḱε do vinešin tε di-mbε-δjetε ditε* ‚er war von dem Gedanken erfüllt, dass die 12 Tage verlaufen würden'. Mit anderer Construction: *j u-kujtua zanati* S. 53a.

kukúδ S. 83a. Der Erzähler giebt dazu folgenden Commentar: ‚ἀρρωστία σὰν ἡ χολέρα, aber noch schlimmer. Alexander d. Gr. liebte eine Königin von Epirus, aber sie wollte ihn nicht haben. Als sie gestorben war, nahm er sie aus dem Grabe, um seine Lust an ihr zu befriedigen. Daraus entstand die Krankheit; jetzt ist sie in Brussa (?) in Konstantinopel eingeschlossen'.

kulondži S. 51b = *kujundži* ‚χρυσοχός' ‚Goldschmied'.

kumbis Act. L 6; *kumbisem* S. 51b, S. 60a.

kundrεlój ‚ἀγναντεύω' ‚spähe'.

kundrual ‚ἀντικρύ' Lied. Auch bei Dozon S. 107 vgl. S. 268 und im Glossar. Dies und das vorhergehende Wort sind aus lat. *contrārius* entstanden, mit ähnlicher Dissimilation wie in cymr. *cythraul* ‚the devil', *cythrol* ‚adverse'.

Danach ist K. Z. XXXIII 541 zu modificiren.

kupεtój 1) ‚merke' *u s i kupεtova eδé i muar̄ è i héngεr̄ε* ‚ohne dass ich es merkte, nahmen sie sie und assen sie'; S. 43, 21. — 2) ‚ahne, errathe, rechne aus' S. 73, 2, S. 74, 14; *kupεtoi kéngεnε, ќε iš e Selimesε* ‚er konnte hören, dass das Lied eines von den Liedern der Selimé war'. — 3) *kali kupεtonej mε šumε nga djali* ‚das Pferd war klüger als der Junge' vgl. *di*; *ditš kupεtón nga kâfšεtε* S. 78 b. — 4) ‚verstehe' *u nga lafi it nukε mund tε kupεtój* S. 50 a. — 5) *tš kupεtove nga kεjö punε?* S. 50, 10. — 6) *tšiš mε kupεtón? do šεronem a jo?* (zum Arzt) ‚was meinst Du von mir? werde ich gesund werden oder nicht?' — 7) *e kupεtúarε* S. 41 a.

kur 1) fragend ‚wann'. *kur do e mâr̄εnε?* S. 40, 37 *prisnε, kur tε vinej sahati* S. 72 b; *t e ruajn, kur vjen* S. 91 a. — 2) temporale Conjunction a) von einer sich wiederholenden Handlung mit dem (Präs.) Ind. L 14, 15 u. s. w. *kur hiδenė, ϑonε* L 13; *kur kεputin δεnt* S. 78 b; *kur vij ne tétua* S. 82 b; *kur vinej nε štεpí* S. 82 a; *kur mε prit arapi* S. 66 b. — b) von der Zukunft mit dem Conjunctiv. *kur tε bεnem nuse* S. 42 b. Die Grenze zwischen a und b ist schwer zu finden. *kur tε dalε, ištε e mira* ... L 5, *kur tε haj ... nukε bεn, ќε tε* ... L 16, *kur tε hajε ... e mira ištε* L 16 lassen sich dadurch erklären, weil der Nachsatz eine auf die Zukunft bezügliche Vorschrift enthält. Das ist indessen auch bei *kur vete ... ϑonε, ќε t a špjerε* L 8 der Fall. Der Unterschied ist der, dass hier ein bestimmter Zeitpunkt bezeichnet wird, während in den Beispielen mit dem Conjunctiv ein unbestimmter, vielleicht eintretender, vielleicht ausbleibender Fall angegeben wird. In *kur tε jetε ģárpεrε ... ϑonε, ќε štεpia ka kizmét tε mirε* L 1 beruht der Conjunctiv auf derselben Unbestimmtheit des angegebenen Falles. — c) von der Vergangenheit mit dem Ind. α) *kur šε* (hist. Präsens) S. 27, 11, S. 73, 35; *kur vεštrón*; *kur i pa, u-mεrie* S. 41, 29, S. 76, 13, S. 52, 27, S. 59 b, *kur e pa, u-patáks* S. 42 a, *kur e panε djálεnε* S. 66, 1, S. 40, 10, S. 52, 3, S. 86 b, 88 a; *kur vate* S. 51 a, *kur vajte* S. 50, 19, 20, *kur vanε* S. 86 b, *kur dúałε* S. 51 unten. Belege nur bei den Verben ‚sehen' und ‚gehen'. Vgl. unter *ќε* 3) d) — β) Nach dem Hauptsatz: *kur pa ίndεr̄εn* S. 88 a; *kur vate Maro Pεrhitura* S. 83 b; *nek ai vεnd, ќε r̄inej, kur tšanej dru* ‚nach dem Ort, wo er wohnte, als er Holz spaltete (als er Holzhauer war)'; *kur bεnεj zjafétetε* S. 88 b. — d) *po kur šε djali, pεr ńε tšikε vjen ajö ipja* S. 33, 17; *po kur šε, ќε doli langori* S. 58 b; *hipi mbi lis tε šij zojtε ... eδé bεnej sehír me zoǵ; po kur vinej ńε ģarpεr tε haj zojt; djali e pa ģárpεrin, si brinε zojtε, eδé e vrau* ‚er stieg auf einen Baum um die jungen Vögel zu sehen ... und er stand und betrachtete die Jungen; dann kam plötzlich eine Schlange herangekrochen um die Vögel zu fressen; der Bursche sah die Schlange, als die Vögel schrien, und tödtete sie'; *zuri è i bij dzamares; po kur me tε ratε dzamáresε, zunε è mblíδešinε askér è i ϑonε atija, ќε* ‚...'; *ai si pa aštú, u-tremb* ‚er fing an die Flöte zu blasen; aber plötzlich, nachdem er die Flöte geblasen hatte, fingen Kriegsleute an, sich zu versammeln, und sie sprechen zu ihm: ...; als er dies sah, erschrak er'; *i ϑot ai r̄erε: ‚s kam tε hoła, po na tε mε ϑietš ńε lirε'* ... *eδé vuri dórεnε mbεrnda nε kuletε; po kur nε kuletε ģen ńε lirε, eδé j*

a ða atit eðé mori verε ‚er spricht eine Lüge: ich habe kein Kleingeld, aber hier, wechsle mir eine Lira; ... und er steckte die Hand in den Beutel; dann findet er zu seiner Ueberraschung eine Lira im Beutel; er gab ihn ihm und bekam Wein'; *e tšau ...*; *po, po kε e tšau karselεn, kur še mbεrnda ńeri, eðé ajó iš hazír per vdékεlε*; *e ndzor̄i ðe ai nga karsela* ‚er spaltete ihn ...; aber, als er den Kasten gespalten hatte, erblickt er zu seiner Ueberraschung einen Menschen drinnen, und sie war im Begriff zu sterben; er nahm sie aus dem Kasten ...' Der Ausgangspunkt für diesen adverbiellen Gebrauch von *po kur* sind Sätze wie der folgende gewesen: *e tšau peškun, kε t i ndzir̄ zor̄εt, kur še mbεrnda nε zor̄ tε peškut ńε kupε* ‚sie schnitt den Fisch auf um die Eingeweide herauszunehmen, als sie plötzlich im Innern des Fisches eine Trinkschale erblickt.' Der Hauptsatz beschreibt die Lage der Dinge auf einem Zeitpunkte, wo etwas eingetreten ist. Der Satz mit *kur* ist als selbstständig aufgefasst worden und hat dann noch ein *po* vor sich bekommen. — 3) causale Conjunction. *kur e ndjeve, tšiš dole nga fjala ime?* S. 60 b; *kur me bεni kabúl zotεria juaj* S. 26, 2.

kurbét Lied 9; L 5; ‚*per se ke árðurε kεtú?*' ‚*kam árðurε per kurbét*' ‚zu welchem Zweck bist Du hierher gekommen? — ich bin gekommen um Arbeit in der Fremde zu suchen'.

kurdó mit Ind. und Conj. nach den Regeln unter *kur* 2 a und b: a) S. 30 b, S. 32, 12, S. 74, 36 — b) S. 32, 15.

kur̄ε S. 82 b, S. 78, 36. Kann etymologisch nicht mit *kur* identisch sein; ich betrachte *kur* und *kur̄ε* als idg. Erbwörter, *kur* = skr. *kárhi* ‚wann' oder lit. *kur̄* ‚wo', *kur̄ε* ds. + ein Element dem indischen *cana* entsprechend; aus **kurkεnε* entstand nach bekannter Regel zunächst **kurεnε* > **kurnε* woraus *kur̄ε*. Die übrigen Indefinita derselben Kategorie sind jünger: *ǵakuni ǵε ńeri*. Vielleicht sind *ku* und *kur* verschiedene Sandhiformen desselben Wortes, vgl. einerseits *diku* ‚bisweilen', andererseits cal. *ture* = *tue tuke* (vgl. oben unter *duke*).

kuš Acc. *kε* Dat. *kujt*. 1) fragend S. 74, 27, S. 50, 16, S. 69, 11; *kε tε zεmε parε?* ‚wen sollen wir zuerst fangen?' L; *tε mε θuatš, se djali kujt mbret je* ‚sage mir, welches Königs Sohn Du bist'; *s ka se kuš tε ve* L 18. — 2) relativ (das demonstrative Pronomen in sich enthaltend) a) mit dem Ind. L 11, S. 58, 33, S. 64, 37. — b) mit dem Conj. L 6, S. 46, 9; *kuš t i kiš!* Lied s. *pra*; *ńeri s kiš kuš t e kevεr̄is malin* ‚sie hatte niemand, das Vermögen zu verwalten'; *u ńeri tjetrε nukε kam, me kε tε lafosem* ‚ich habe keinen anderen, mit dem ich sprechen kann'. — 3) *kuš — kuš* ‚der eine — der andere' Lied (Beispiel unter *lumε*).

kušdó a) mit dem Ind. S. 65, 5 — b) mit dem Conj. S. 85 a.

kuvénd ‚Verabredung': *kiš kuvénd me plakεn*; Plur. *kuvende* fem. ‚Worte, Rede' Lied.

kuvεndój mit dem Acc. ‚treffe eine Verabredung mit' S. 90 a; auch *kuvεndova me até, kε tε ...* L.

ḱ

ḱafε 1) S. 74 b (mit *grikε* wechselnd); *me tε zεnε nε ḱafε plákεnε* ‚nachdem er die Alte umarmt hatte'. — 2) *mos na mer̄ nε ḱafε* Lied 3 wörtl. ‚nimm uns nicht auf Deinen Hals' d. h. ‚sei nicht hart gegen uns, denn diese Sünde würde auf Deinem Gewissen lasten'; *nε ḱafε tε ka babai* ‚Dein

Vater hat Dir Unrecht gethan, hat gegen Dich gesündigt' Lied; *nε ḱafε mε pate* ,Du hast Sünde gegen mich gethan' Lied; *nε ḱafε tε patšε* Lied 12; *nε ḱafε te pastε* ,möge er für seine Sünde gegen Dich Strafe bekommen' Lied; *nε ḱafε na patši, nε duar na rafši* ,möget Ihr unseretwegen Strafe verdient haben, uns in die Hände fallen' Lied. Vgl. Hahn, Wortsamml. und Texte 130[c], 144[d] (mit dem Verbum *mar̄*) Dozon Wortsamml., Texte 119 (*mar̄*), Jarník Příspěvky S. 11 (*mar̄*), Mitkos 145, 90 (*mar̄*, 150, 95 und 87, 72 (*kam*). Mitkos hat die Präposition *mbε*, Hahn *mbε* und *ndε*, Dozon und Jarník *ndε*. Der Beleg bei Jarník ist Prosa, die übrigen aus Liedern. — 3) ,Hals einer Flasche' Lied. — 4) ,Thal zwischen zwei Bergen' Lied 7.

ḱafós: *išnε tε di ḱafósurε ḱafε mε ḱafε* ,die beiden hatten sich umarmt'.

ḱar in einem Lied = Mitkos 124, 39. Meyer 3) *ḱar*. Das Wort hat *r*, nicht *r̄*.

ḱas ohne Vocalwechsel. 1) Activ. Grundbedeutung ,nahe kommen lassen, erlauben, dass etwas nahe kommt'; S. 52, 37; *tε ḱas bur̄ im tij, ńε palokopile!* ,sollte mein Mann Dich, ein elendes Dienstmädchen, anrühren!' *kizmeti mirε s tε praksi, sa r̄ove, buza tε plasi, ḱε dru mbε derε s tε ḱasi* ,das Glück hat Dir nicht gut geholfen, so lange Du lebtest, hattest Du Pech, sodass es nicht einmal das Holz in Dein Haus kommen liess' (Subj. zu *ḱasi* ist wohl *kizmeti*. Sinn: er hatte nicht einmal das Brennholz) Lied. — 2) *ḱasem* S. 40b, S. 53b, S. 69b, S. 87b, 91b; auch mit *nε*.

ḱejf (l. *ḱef*; tü.; vgl. Dozon; Jarník *tšef*; Mitkos *ḱef*) mit *bij* S. 24b, 86b, S. 43a; oft mit einem possessiven Pronomen: *bεnej ḱejfin e saj* ,sie amüsirte sich, wie sie selbst wollte'; *tε bimε ḱejfin tεnε* ,wir wollen uns nach Herzenslust zusammen amüsiren'; *s kam ḱejf pεr tε ngrεnε* ,ich habe keinen Appetit'; *me ḱejf* S. 78, 20; *me ḱejf tε maδ* S. 80, 26; *j a bεri ḱejfin* ,erfüllte ihren Wunsch' (= *hatír* S. 38a); *e kiš lεnε nε ḱejf tε saj* S. 25a; *erδε nε ḱejf* ,wurden heiter'; *t i prišεš pεr ḱejf tεnd* ,gieb das Geld zu Deinem Vergnügen aus'. Vgl. *priš* und *mbetem*.

ḱelé̌s Subst. ,grindig' Lied, s. Meyer unter *ḱere*.

ḱep ohne Vocalwechsel 1) ,nähe' S. 83b. — 2) Passiv ,fliege, klettere, steige auf' S. 91b, S. 56b, S. 61b; *ištε ḱepur nε lis* ,(die Katze) ist in einen Baum geklettert'; eigentlich ,sich annähen'. — ,fange an' *u-ḱep nga hizmeti* S. 80b; *u-ḱep è šiti r̄obat* ,er fing an, seine Kleider zu verkaufen'; *u-ḱepnε ḱε tε hájεnε* und *u-ḱepnε è hajεn* ,sie machten sich an das Fressen'. — Hieher auch *u-ḱep t i bεn punεn* S. 69b und *u-ḱep* S. 43b, wenn auch hier und an ähnlichen Stellen auch die concretere Auffassung ,anfassen' o. ä. mitspielt. *j u-ḱep vájzεsε mbretit t i bεn punεn*; *u-ḱep pεr punε*. — Auch ,anfassen' in feindlicher Bedeutung: *ku m u-ḱepe, moj vitore* ,ποῦ μοῦ ἐκόλλησες' ,wo hast Du Dich an mich gehängt, o (feindliches) Glück?' — *u-ḱep prapε nga pará* ,sie kam wieder in Bezug auf das Geld empor' ,bekam wieder Geld'. Es fragt sich, ob nicht *u-ńgipa* Cam. App. 195, II, 1 hieher gehört; Meyer stellt es zu *hip*; zur Bedeutung vgl. *ńgit* bei Hahn, Dozon, Mitkos 15, 119 und 130, 53, Rada Raps. S. 34 und 101, Jarník, L. — Reinhold: *m u-ḱep* ,μοῦ κόλλησε· ἐπὶ μνιῶν καὶ ὀχληρῶν ἀνθρώπων'.

ḱeratá S. 80b. Aus ngr. κερατᾶς ,Hörnerträger, Hahnrei'. Auch tü.

ḱerδés ‚gewinne' S. 70 a; *ḱ. lúftενε*; ‚überwinde' S. 76 b; *jemi tε ḱerδesur* ‚wir haben gesiegt.'

ḱeresté fem. L 9 ‚Holzwerk'; das Dach' ‚der obere Theil des Hauses' L. Aus tü. *kereste* ‚Holzwerk'.

ḱerhane ‚Reisevorrath' ‚κουμπάνια'. Aus tü. *kerhane*, das aber ‚fabrique, manufacture, boutique' bedeutet.

ḱeš ohne Vocalwechsel 1) ‚lache' — 2) ‚verspotte' *ḱešńεn me mua* S. 71 a; — 3) ‚betrüge' S. 68 b, S. 70 a; *u-ḱešnε* S. 35 a.

ḱeveȓis ‚steuern' *kaikεn*; ‚Haus halten' *ḱeveȓisi mirε*; ‚pflegen' *kuall*; ‚verwalten' *malin*. Dazu ein nomen actionis *ḱeveȓí*.

ḱε 1) ‚seit, von — an', ‚schon', ‚gleich, sofort', ‚alle'. a) bei Zeitbestimmungen. *ḱε mbrémanet*; *ḱε natεn*; *ḱε menati* S. 73, 20; *ḱε dje*; *sot* (s. unter *ati*); *ḱε premε* S. 55, 4; *ḱε até herε*; *ḱε até tšas*; *ḱε até ditε*; *ḱε até mbrεma*; *ḱε pεrpara* S. 63, 29; *ḱε me vaχt* ‚schon vor längerer Zeit'; *ḱε špejt* ‚schon früh'; *ḱε nε ńε* S. 60, 26. *ḱε kur u-bε me baȓε* S. 89 b (so: *ḱε kur u-nis*; *ḱε kur vate* ‚ἀπὸ τὸν καιρὸν ποῦ πῆγε'; *ḱε kur e pa djálenε*); *nukε tε ϑatšε u, ḱε do na ndzεȓ punε, ḱε kur more pεndεt?* ‚habe ich Dir nicht schon als Du die Federn nahmst, gesagt, dass es uns Beschwerde verschaffen wird?'; *ḱε kur t e nisim pralεn è ńera sa t e sosim* ‚von dem Augenblick an, wo wir das Märchen anfangen, bis wir es schliessen'; *ḱε nε tε ǵalε ḱε išnε* ‚schon als sie am Leben waren (und auch noch nach dem Tod)'; *ḱε andéj*, *ḱε u-nitšε* ‚schon als ich von dort aufbrach'. — b) bei Ortsangaben. *ḱε nga fundi*; *ḱε pεr jaštε* S. 35, 13 (dem Sinne nach gehört es zu *priti*); *ḱε mεrguar* S. 84 b; *ḱε pεrtéj*; *ḱε nε vend* ‚gleich auf der Stelle'; *ḱε nga port e palatit eδé ńera papuar* S. 35, 8; *ḱε nε kokε ńera nε ϑońε* S. 83 b, auch *ḱε nε kokε è ńera nε ϑońε* S. 42, 13; *ḱε mbε Janinε è Tiranε* ‚ἀπὸ τὰ Ἰωάννινα ἕως τὴν Τιράναν' Lied (vgl. *ḱε Sinitsε è Mališorε* Mitkos 18, 17 und *ḱε nd Anϑín è nd Alamanε* Mitkos 119, 29). — c) *u ϑa tε ǵiϑa ḱε tε ϑeriovet è ńera tε plákεsε* ‚er erzählte ihnen alles, von dem Ereigniss mit den Thieren bis zu dem mit der alten Frau'; *e kiš šumε tε besúarε ḱε nε mal tε tij ńera ne vajza* ‚er hatte viel Vertrauen zu ihm von seinem Vermögen an bis zur Tochter'; *ka kuvét tε maδ nε tε ǵiϑa púnεra ḱε ne arapi, ḱε ka, ńera ne pela* ‚er hat grosse Stärke in allen Dingen, von seinem Neger an bis zur Stute'. — d) bei Zahlwörtern ‚alle'. *ḱε tε di*; *ḱε tε tre* S. 70 a, S. 75, 26; *ḱε tε katra* S. 92 a. Nach meiner Vermuthung ist dieses *ḱε* ähnlich zu beurtheilen wie die scheinbaren Präpositionen *nga*, *te* u. s. w. (Festskrift til Vilh. Thomsen S. 255 f.), d. h. *ḱε* ist ursprünglich ein relatives Wort. Falls es ein Adverbium ist, wird es mit *ku*, nicht mit *ngaha*, synonym gewesen sein. Allerdings passt in vielen Fällen die Uebersetzung ‚von — an' ‚in anderen aber nur ‚schon', oder es ist gar nicht zu übersetzen. Vgl. Meyer Kl. Gramm. S. 59, 1: *ḱε pεrpara*, 58, 39: *ḱ até tšas* (nicht ‚von der Stunde an', sondern ‚sofort in derselben Stunde'; so auch die drei von meinen Beispielen mit *até*, aber *ḱε até ditε* ‚von diesem Tag an'). Es braucht aber nicht ein Adverbium gewesen zu sein, man kann auch an das Neutrum des Pronomens (etwa idg. *qid*) denken. *ḱε tε katra* wäre dann eigentlich ‚was die vier (sc. sind, waren)' d. h. ‚alle vier'; *ḱε sot* ‚was heute (ist)' = ‚heute'. — 2) relatives ‚Pronomen'. a) *ńε ńerí*, *ḱε tε vejε nε džumi* S. 42,

30; *até djalε, k̑ε tε mε pεlk̑eńε* S. 25a; *ńε kasabá, k̑ε iš afεr fšatit* S. 85a; *mbεrnda nε tε di zet pélatε ište ńε kalε, k̑ε ai i kεtsén pélatε* ‚in der Mitte der 40 Stuten ist ein Hengst, der die Stuten bespringt'; *ka ńε pelε, k̑ε po hengεliti pela, gεrmis palatin* ‚er hat eine Stute, die, wenn sie wiehert, den Palast umstürzt'. — b) *prinzipéš e parε, k̑ε kiš* S. 91a; — *Maro Pεrk̑iturεn, k̑ε s e kεšεm mε nońé esáp* S. 88b; *m i vógεli, k̑ε até e dúajnε šumε kεtá* ‚der Jüngste, den sie sehr liebten'; *nukε je ai, k̑ε tε hoδmε nε det* S. 76a; *di kuliš, kε i kišnε me sevdá tε maδe* S. 79b; *ńε punε ištε, k̑ε nε mund t e bεtš, išt umiϑ* S. 42, 25. — c) *ńε palo-k̑εn, k̑ε i kišnε ratε δεmbεt* S. 79b. — d) *dufék̑inε, k̑ε vij pεr ǵa* S. 59b ‚womit'; *kali, k̑ε iš katši kaluar* S. 52b ‚worauf'; *kalmin, k̑ε iš bεrε plot vεndi* S. 53a; *ńε urε me di fletε, k̑ε ńera fletε varej nga kεjó anε lumit eδé tjetra m-at-án* ‚von welchen' S. 40b; *iš ńε mbret, k̑ε iš kasabaja afεr detit* ‚ein König, dessen Stadt nahe am Meere lag'; *velá im, k̑ε u s kam mε tjétεrε* Lied 11; — *ńε gomár, k̑ε škon akε-tš ńeri me tε* S. 71, 24; *kεté drásεnε, k̑ε je mbi tε* ‚diese Steinplatte, worauf Du liegst'. — e) Pleonastisch nach anderen relativen Wörtern: *sa forε k̑ε ke* S. 62b; *sa k̑ε lagu* S. 62b; *k̑ε tε bεn tri dit nε ǵumε, si eδé k̑ε bεri* ‚damit er drei Tage lang schliefe, was er denn auch that'; *tš ǵa k̑ε tε vratš* ‚alles Wild, das Du erlegst'. Nach den mit *do* zusammengesetzten (s. *dua* 5) immer beim Indicativ, in der Regel auch beim Conjunctiv. — f) ‚wo'. *kεtú repóš, k̑ε do škojmε* S. 39b; *atjé k̑ε* S. 27, 13; *ne kasabaja, k̑ε kiš vatur* S. 88a; *fšati, k̑ε iš Maro Pεrk̑itura* S. 85a; *mε ńε vεnd, k̑ε iš škalε, k̑ε papórεtε e duńasε ǵiϑε nek ajó škalε do kϑénešin* S. 27, 3 (‚wo ein Hafen war, wohin . . .'); *mε ńε vεnd, k̑ε dukej ǵiϑε kasabája* S. 60, 14; *nε vεnd, k̑ε kiš dεftúarε djali, k̑ε iš andéj* ‚nach dem Ort, woher der Bursche nach seiner Angabe war'; *ńer afεr, k̑ε kiš štεpin e bukur e δeut* ‚bis nahe an den Ort, wo die Schöne der Erde ihr Haus hatte'. — *erδi vaχti, k̑ε do pil prinzipeša* S. 90a; *erδi nε vaχt, k̑ε tε martonej* S. 68a; *prisnε kur tε vinej sahati, k̑ε tε vijn tε mbliδε lirat* S. 72, 34; *si škuan ń a δjetε ditε, k̑ε iš kálturε Daχriu* ‚als etwa 10 Tage gegangen waren, seit Daχri begraben worden war'; vgl. unter *kam* 7); *tani k̑ε* S. 66, 18; *premε, k̑ε* S. 54, 34. — g) ‚wie'. *Maro Pεrk̑itura, k̑ i ϑošnε ató* S. 82a; *eδé ńε, k̑ε iš ajó* S. 82a; *si mbret, k̑ε iš* S. 36, 35. — h) ‚als, wenn, während' (immer mit einem vorhergehenden Substantiv od. Adverbium als Stütze): *atjé, k̑ε do vetš áferε štεpisε* S. 32, 24; *nε škalε k̑ε k̑epej* S. 61b; *atjé nek ajó štεpia k̑ε vate* S. 33a; *atá klúmεštitε k̑ε tε vlońε, do i ϑotε mbretit, k̑ε tε kεtseńε mbεrnda* ‚wenn diese Milch kocht, wird sie zum König sagen, dass er hineinspringen soll'; *atjé nε raδε k̑ε tε vεrε vášastε, ti tε vetš t i zεtš tε ǵiϑa nga dora* ‚wenn er dann die Mädchen in eine Reihe gestellt hat, sollst Du gehen und sie alle an der Hand fassen'; *atjé k̑ε tε ri* ‚während ich da sitze' S. 83a; *kεtú k̑ε jam* S. 40, 4; *nε pendžeré k̑ε vinej, ϑoš* S. 90b; *tani ti k̑ε tε k̑ásemi* S. 39, 20; *tani, k̑ε tε pjelε prinzipeša* S. 90a. — 3) a) ‚dass' nach verba sentiendi et declarandi und nach verba efficiendi u. s. w., erklärend nach einem Substantiv: *besuan, k̑ε kiš vatur n airét* S. 66a; *i erδi turp, k̑ε tε vinej* ‚er schämte sich, zu kommen'; *ištε me*

mukim, kε tε vejε dot kartε nek ajö duńá? S. 64, 19; *do bij ńε punε, kε tε vε . . .* S. 90 a. Häufig wird das Subject (Object) des Nebensatzes zum Object des Hauptsatzes (beim Passiv zum Subject) verwandelt: *e ndjeu bujkun, kε ϑoš ató ɫafe* S. 75, 36; vgl. *kupεtój* 2); *di* 3); *dukem*; *kur i panε djálεnε eδé kálεnε, kε išnε katandísurε* S. 66, 1; *s e lijnε plakεn, kε tε vij* S. 41 a; *e prisnε djálεnε, kε tε vij* ‚warteten darauf, dass der Bursche käme'; *konaku s ištε me mukim, kε tε hápetε* ‚es ist nicht möglich, das Zimmer zu öffnen'; *j a kεrkoi kan, kε t e blen* S. 70 b; *i vuri sevdá, kε t e mir̄ bur̄ε* ‚sie bekam den Wunsch, ihn zum Mann zu nehmen' (wörtl. ‚verliebte sich in ihn, ihn . . . zu nehmen'). *Kε* steht sehr häufig vor der directen Rede, auch wenn diese eine Frage enthält. *i ϑa, kε ‚nga tš vend je ti?'* S. 68 b; *i ϑotε, kε ‚r̄i eδé ha bukε'* S. 69 b; *‚eδé ti'*, *i ϑotε kaikerit, kε ‚mos u-trεmb'* S. 25 b. Vgl. 1) *as*. — In einem fragenden Nebensatz vor dem fragenden Wort (wie *se*): *kε kuš* S. 81 b; *kε pse* S. 82 a; *kε kujt* S. 69, 11; *kε me kε* S. 50, 16; *kε do vεtš a nukε vete* S. 64, 31. — b) ‚damit'. *Kε t i ϑoš nońé tε r̄ejme* S. 71 a. — c) ‚so dass'. *Kε tε mos tε hahet nońé fai* S. 74 a; *i uškeńεn, kε, sa tε múndεńεn, tε hajεn* S. 79 b; *iš akε fortε, kε zuri luftε* S. 44 b; *e bεri, kε mε s iš pεr tε parε me si* S. 70 b; *e bεri plákεnε, kε i u-ngrenε* S. 42 a; *išnε, kε po tε dilε jaštε, lamps duńaja* S. 36 a; *ištε, kε s j a del kalε* S. 39 b; *u-bεnε djali eδé kali, kε mε miš nε vétεhe nukε u mbeti* S. 65 b. — d) eine andere Conjunction repetirend: *si vrau dér̄inε, kε mbeti vεnd i der̄it eléftera* ‚als er das Wildschwein getödtet hatte, und der Ort des Wildschweines frei geworden war'; *si u-rinε vášastε, kε u-bεnε nga δjetε vjetše* S. 82 a; *si vate, kε e špunε nε kalive* S. 78 a; *si škuan ǵaštε ditε, kε s erδi lépuri* S. 74 a; *si vate, kε ǵeti* S. 39 b; *si tε ham, kε tε ngópemi* ‚wenn wir gegessen haben und übersatt sind'; — *kur vete šoku, kε har̄iti katsiδjarin* ‚als der Kamerad kam und den Grindigen erreichte'; — *me tε váturε, k u-afεrua* S. 35 a. — *sa u-loδε tε di, kε mε takát nukε kišnε* S. 40 a; *sa tε kem úmburin, kε tε r̄oj* ‚so lange ich am Leben bin und lebe': — *pa ǵéturε unázεnε, kε tε m e sjεltš* ‚bevor Du den Ring findest und ihn mir bringst'. — e) *pušuan, kε mε s léhεńεn* ‚sie hörten auf, und bellten nicht mehr'; *se mos bεn prapε si pεrpara, kε tε šetš r̄obat* ‚dass Du nicht wieder wie früher thust, und die Kleider verkaufst'; *bεnε zjafétinε ńε javε, kε hájεnε è pijεnε* S. 37 b; *kεni iš nε škalε, kε r̄ij* S. 83 b; *išnε, kε lúańεn* S. 44 b; *r̄ij fšehur mε ńε vεnd atjé, kε prit, tε dilε atá* ‚er hielt sich versteckt dort an einem Ort und wartete darauf, dass sie herauskämen'; *iš mε tej, kε punonej* ‚er war ein Stück davon und pflügte'; *ǵeti tjetrin kose nε tjetrε urε, kε r̄ij* S. 70 b; *ngaha ǵezdísεnej štεpí mε štεpí kε tšanej dru* ‚während er umherging und Holz spaltete'; *tšilε ńeri tε ǵeńεn kε tε dihej nε portε* ‚welchen Mann sie im Thor schlafen finden würden'. — f) *mirε ke bεrε, kε i ke prerε bištinε* S. 70 b; *tš bεre, kε dεrgove djálεnε?* ‚was hast Du gethan, dass Du den Sohn geschickt hast?' — *ti ditš di, kε i bεn kεtó* S. 80 a; *tš ke kε r̄i sεkεldisurε?* S. 61 a; *na e priš kejfin, kε nukε do gruan* ‚Du betrübst uns, dass (weil) Du Deine Frau nicht liebst'; *u-mεrie eδé u-trεmb, kε nga zogu j u-bε ńeri* S. 92 a; *u-gεzua, kε e δa vájzεnε mirε* ‚er freute sich, dass er seine Tochter gut verheirathet

hatte'; *tε šohε, se tš do ϑoš, k̄ε erδa è i kεrkova kualt* ,um zu sehen, was er dazu sagen würde, dass ich kam und die Pferde von ihm verlangte'; *r̄ij i siloisur, tsa nga turpja, eδé tsa k̄ε s kiš, me se tε hajε bukε* ,er sass traurig da, theils aus Scham, und theils weil er nicht Geld hatte, um zu essen'; *até fjalε e ϑa, k̄ε duaj tε humb djalεn* ,dies sagte er, weil er den Jungen ins Verderben bringen wollte'; *tšiš do bimε neve, k̄ε djali s ištε kεtú?* ,wie sollen wir thun, da der Bursche nicht hier ist?' — ,denn'. *tani ištε m e kek̄ja, k̄ε mε ϑotε mbreti* S. 66, 19; *k̄ε u, sa kam bεrε, mε kanε ngorδur* S. 79, 12. — Alle die Bedeutungen des relativen *k̄ε* scheinen auf ein ,dass' zurückzugehen. Es ist bisweilen recht schwer zu entscheiden, wohin man einen bestimmten Fall zu stellen hat. Z. B. *iš zog, k̄ε mε ak̄ε tε bukur s kiš parε* S. 91b könnte man zu 3c stellen wollen (,ein solcher Vogel dass'); es gehört aber wahrscheinlich zu 2b. Der Begriff ,ein solcher, wie' wird im Albanesischen oft in der Form einer Identificirung ausgedrückt: *fait e tij s bénenε as nε mbretεr* S. 39, 19 ,Speisen wie die seinigen'; *kεjö pulε s ǵεndet mε nε duńá* ,diese Henne (d. h. eine solche Henne) giebt es sonst nicht in der Welt'; *iš ǵε, k̄ε s ǵεndej nε duńá mε* S. 31a; *ǵiϑε kεtó púnεra, k̄ε s i ka bεrε nońé mbret nε duńá* S. 64, 12. Von Relativsätzen wie diesen letzteren ist S. 91b trotz des Zusatzes *ak̄ε tε búkurε* kaum zu trennen; die Möglichkeit des Zusatzes beruht darauf, dass *k̄ε* ursprünglich überall ,dass' bedeutet. Der Gebrauch des Ind. und Conj. hängt von den allgemeinen Regeln über die beiden Modi ab. Der Conjunctiv bezeichnet das Unbestimmte (und das Futurische), der Indicativ das Wirkliche.

k̄εndrój 1) intr. ,stehen bleiben', ,verweilen'; 2) tr. *k̄εndró kualt* ,halte die Pferde an'.

k̄εrój ,schäle' ,reinige' S. 36a s. Meyer *k̄ar*.

kik̄e ,Kukuk' ,κοκκοῦκος' L; *mos diǵófš k̄ik̄en* Verwünschung = ,mögest Du nicht den Frühling erleben' L. S. Meyer *kuko*.

kik̄εrε ,Kichererbse' (so auch Hahn; Dozon und Meyer schreiben *k̄ikεrε*.)

ńε k̄ind: *tε ńε k̄ind lirat* S. 89b *tε pesε k̄ind lira* S. 72a; *tε pesε k̄inda* fem. substantivisch S. 74a.

k̄inǵ ,Lamm' s. Meyer *k̄enk̄* S. 79a; Plur. *štjera* S. 79, 20 (*r* richtig?). Dazu fem. *k̄inǵe* Lied. *kεnǵ* bei Hahn Wortsammlung unter *štjer̄a* scheint Druckfehler zu sein, stimmt aber zu den gegischen Formen, die keine Mouillirung des Anlauts zeigen.

k̄ingεlε habe ich aufgezeichnet. Hahn hat *kingεlε* (mit nicht mouillirtem *k*); das *ł* würde zu meinen Ausführungen KZ. XXXIII, 535—551, bes. S. 538, besser stimmen. Plur. *k̄ingεlatε*.

ł

łaf m., Plur. *łafe* fem. ,Wort, Rede'; kann sehr verschieden übersetzt werden: ,Verabredung' ,Vorschlag' ,Gespräch' u. s. w.; *kam ńε tšikε łaf me tε* S. 25b, S. 69b; *pas łafit* S. 89b; *t e bεtš ńε łafin me maminε* S. 90a (wörtl. ,Du sollst die Verabredung zu einer gemeinsamen machen'); *nekε kiš lεnε łafin me hodžεn* ,wo er mit dem Hodža verabredet hatte'.

łafosem mit Object nach figura etymologica: *łafin duaj tε łafosej* S. 86b; *u-łafosnε eδé łafe tε tjera*; *si u-łafosnε ató łafe*. — Auch Hahn und Dozon führen diese beiden Wörter mit *ł* an; Meyer im Wtb. hat *l*.

lamps Substantiv S. 38b; Verbum S. 36a; *lámpsenej si dieli* ‚sie strahlte wie die Sonne', in L *feks si dieli*, ist eine häufige Formel zur Bezeichnung menschlicher (weiblicher) Schönheit; hier und bei Hahn Texte 167 buchstäblich zu nehmen. Bescheidener in einem mittelgr. Gedicht: *κι' ἀπὲ τὰ κάλλη τἄμορφα μ' ἐφάνηκε 'τι λάμπει.*

lava Aor., Imperativ *laf*. S. 65b. Aus ngr. *ἔλαβα* Aor. zu *λαμβάνω*.

loi: *loi loi* S. 86b; *tšiš loi* = *tšiš* ‚wie' S. 42b (auch *me tš loi*); *i duaj ќε tε di ńε loi* ‚er liebte sie alle beide (den Sohn und den Adoptivsohn) gleich viel'.

l

laj Aor. 3. Sg. *lau* 3. Pl. *lajtin* Aor. Pass. 3. Pl. *u-lanε*. *nε tε larε* S. 82a; *láhetε* S. 82b. Für ‚sich waschen' (d. h. Gesicht und Hände waschen) wird *laj sitε* (w. ‚die Augen') gesagt (lit. *bùrną praũsti*).

lajúš ‚κριάρι μαῦρο': *lajùš kεmbε-barδε* ‚schwarzer Widder mit weissen Füssen' Lied; in demselben Lied: *ńε dele lajε* ‚ein schwarzes Schaf.' S. Meyer *laj*.

lanár S. 83b ‚κτένια, λανάρια'.

lapεrkój: *i lapεrkúanε šálatε* ‚sie hatten die Sättel losgebunden' (während die Pferde ruhen). Steckt darin *lε* und *bark*?

lavér = *javér* S. 69b ‚ὑπασπισταί'.

lavrε L 18 ‚φλόγωσις'.

lazém S. 66a; *vjen vakti, ќε tε tε bij lazém eδé u* ‚die Zeit kommt, wo Du auch meine Hilfe brauchst'. Vgl. Hahn Texte 134, 4 *bεn lazém kuvendi.*

le(h) ‚belle' ohne Vocalwechsel; in einem Lied jedoch Impf. 3. Pl. *lijnε*. S. 83b, S. 79b.

lehem ‚werde geboren' Aor. 3 *u-lenε* Part. *me tε lerε* S. 90b. In L auch Activ: *leu* ‚wurde geboren'.

leš n. *digej leštε* ‚die Wolle brannte', Plur. *lešεra-tε*. *u-bε kεtú si lešεrat e tε mar̄it* ‚hier ist es geworden wie das Haar des Verrückten' d. h. ‚hier ist alles in Verwirrung' L, vgl. *u-bε si lešt e samarese* ‚ἔγινε λαβύρινθος' Reinh. (*sε már̄esε* ‚der verrückten Frau'?). Auch bei Reinhold (Glossar S. 17) Neutrum; auch Hahn Texte S. 128, 3 *leštε tat si tel jongari*; in derselben Verszeile habe ich *lešt e tu* (Pl.).

lε 2. Pl. *lεni* Conj. 3. Sg. *lεrε* Impf. 2 *lεre* 3. Pl. *lijnε* Aor. *latšε* Part. *lεnε*. In L 2. Pl. *lini*. — *e la, sa u-bε hazέr* S. 69b; *s e lijnε plakεn, ќε tε vij* S. 41b; *s e lε t εmεn, ќε tε bεńε fai* S. 73b; *mε la, eδé fjeta* s. unter *è* 2); *le tε lεmε djálεnε, tε zεmε nga vajza* S. 26b, S. 44b. Vgl. unter *fjalε laf ќejf*. Imperativ: *le, pa tε jap* S. 46b; *le tε vete nestrε* S. 82b; *le t i vεmε* S. 61, 1; *le tε vdetš* S. 80, 19; *le tε bέnetε* S. 61a; *eδé le tε vdis* S. 80b; *le prinzipan* S. 87a; *le, ќε nukε škon dot* S. 33b; *le δe até, ќε s ģij tε ha* S. 57a; *le ģε, ќε s mε δa* S. 58a; *u θote djali, ќε »kam ńerεz eδé kual mε šum nga mbreti«, è le mos tε kiš as ńε* ‚der Junge spricht zu ihnen: ‚Ich habe mehr Diener und Pferde als der König', obgleich er gar keine hatte' ‚und doch hatte er gar keine'; *vjen vakti, ќε tε tε bij lazém eδé u, le tε jem zog* ‚die Zeit kommt, wo Du auch meine Hilfe brauchst, wenn ich auch nur ein Vogel bin'. Pl. *leni* S. 38b (auch in L) *lén-e-ni* S. 41a, b.

lεftój S. 48b, mit Objekt (*mbretin*) S. 34, 31.

lεkurεdži S. 39b, S. 56b, ‚Fellverkäufer, Schinder'. Für ‚Gerber' steht

in einem Märchen *ńε nga atá, Ќε arγasin lεќúrεtε.*

lεšój: *lεšonej ќóќεtε ar̄ε údεsε* ‚er liess unterwegs die Nüsse fallen'; S. 73, 28 (*ќεtε*), S. 74, 12 (*lépurin*); S. 49, 26; S. 83a (*mulinε*); *ńε tε lεšúarε i bεri lepurit* S. 73b. — ‚überlassen' s. unter 2) *mε* a); — *do u a lεšój der̄in* ‚ich werde das Wildschwein auf Euch loslassen'. Passiv ‚losstürzen': *j u-lεšua der̄i djalit siprε* ‚das Wildschwein stürzte auf den Knaben los'; *u-lεšuan* S. 69, 27; *lεšó-u* S. 58a. Intransitiv *lεšoi trandafili* Lied 2 ‚ist aufgesprungen'; auch *papori lεšoi* ‚der Dampfer setzte sich in Bewegung' L.

li n. *litε ištε tε mirε*; S. 83 f.

liδ S. 83b; *e liδi djalεn nε tsa palor̄oba* ‚wickelte das Kind mit einigen Lumpen'; *liδi duart è bε* (für *bεri*) *vajnε* ‚ἔδεσε τὰ χέρια', wohl ‚legte die Arme (Hände?) zusammen' Lied; vgl. Mitkos 126, 46: *liδi duart è zu vajnε.*

lig: *ńeri i lig* L 5; *mεnde tε ligε* S. 91b; *tš tε lig tε kiš bεrε ќεjö?* S. 92a; *do na e binε tε ligεnε nε ģumε* ‚sie werden uns tödten, während wir schlafen'; *tε ligatε* ‚das Unglück' Lied; *i lig pεr ngorδεl* S. 56b ‚mager'; *mε tε ligεn* S. 46a ‚die hässlichste' d. h. ‚die am wenigsten schöne'.

likurištε ‚ὀκταπόδι' ‚Polyp.' Wohl zur Sippe *lakur.*

lim S. 39b, L 18; mit dem Artikel *limi* ‚λίμνη' ‚See'. Aus ngr. λίμνη (wie *gremis* aus χρεμνίζω).

lipsem ‚fehle' S. 62b, S. 64a; *u-lipsnε* ‚sie (die Knaben) verschwanden'; ‚bin nöthig' *θika mε lipset* S. 75a; S. 89b; *si lipsej* S. 75b, S. 30a; *tš mε lipsej* S. 58b, S. 68b.

lirε Pl. *lira* türkische Goldmünze, $18^1/_2$ Reichsmark.

lobé ‚Schleuder' vgl. *hobé*, *sabé* Meyer unter *bahε.*

lodrε: *tš do vεmε nε ιodrε* S. 44a; *zuri lódrεnε* S. 52b.

loz ‚spiele' Conj. 3. *lozε* L 3; Impf. *sikúr loz(ε) è ќeš(ε) me tε* ‚als ob ich mit ihr spielte und lachte' Lied. Auch Reinhold Wortsammlung S. 19 schreibt das Wort mit *z*. Dies *z* wird in L durch das ganze Paradigma beibehalten; mir wurde Aor. *loza* Part. *lózurε* angegeben; indessen ist das Verbum unvollständig, und wird von *luaj* supplirt; mein Gewährsmann wusste z. B. für 2. Pl. des Präsens nur *lúani* anzugeben. In M scheint das Wort überhaupt zu fehlen. In einem Lied: *kur kujtój búzεnε tεnde, se tš mε lot e zeza mεnde* ‚wenn ich an Deinen Mund denke, wie hüpft dann mein armes Herz'.

luaj Aor. 3. Sg. *loi* Plur. *lúajtinε* und *lójtinε*. *luajm kártεrat* S. 44a; *lúańεnε vale* S. 44b; *kali duaj tε luan* S. 52b. Causativisch: *e loi kálεnε* S. 38a. In L Aor. *lúajta;* als Aor. zu *los* gibt Dozon *lojta* an; Hahn: »*los* hat Präs. und Impf. wie *kulós*, bildet Aor., Part. u. Passiv von dem regelmässigen *luaj*«. Die beiden Verba sind aus einem Paradigma geflossen; *loi* ist der regelmässige Aorist zu *los lot* genau wie *δjeu* zu *δjes δjet.* Die Formen mit *z* beweisen, dass der Auslaut der Wurzel urspr. *d* war, vgl. *lodrε.* Zu *loi* wäre der regelmässige Plural **luanε*; von da aus ist das Präsens neugebildet. Die Aehnlichkeit mit lat. *lūdō* ist zufällig.

lukuni, mit dem Artikel *lukunia* ‚Rudel Wölfe (5—10)'. Neugr.

lumák ‚*vlastár*' Lied. Vgl. Meyer *ľumaќe.*

lumε ‚Fluss' S. 36a; Lied 11. *mua lumi do mε mar̄ε, do mε mar̄ lumi è deti* ‚der Fluss wird mich nehmen, der Fluss und das Meer' d. h. ‚ich werde ganz unglücklich werden' Lied;

na mori lumi è deti Lied; *pse s mε meř, o moré lumε?* (Ausdruck der Verzweiflung) Lied; *meř mε, o lumε, si mε more* ‚nimm mich, o Fluss, wie Du mich schon genommen hast' Lied; *o lule, lumi tε muar* ‚o Blume (Mädchen), Dich hat das Unglück ergriffen' Lied; — *šokε, tš na doli lezeti nga kuš lumi è nga kuš deti* ‚Kameraden, uns ist die Freude verdorben, dem einen vom Fluss, dem andern vom Meer' Lied (*nga kuš* für *kuš nga*; *kuš* incorrect statt des Dativs, als wenn im Vorhergehenden gestanden hätte: ‚wir [Nom.] sind unglücklich geworden'); — *priša ǵiϑε katandinε, lumit j a δatšε štεpinε* ‚ich habe mein ganzes Vermögen verbraucht, ich habe dem Fluss mein Haus gegeben' (von den vergeblichen Verschwendungen des verschmähten Liebhabers) Lied; — *o mbetš pεr lumε* Verwünschung, nach *tε mirε mbetš* S. 38 a u. ä. gebildet; auch *a mbetš pεr lumε*; vgl. Mitkos 127, 49; — dazu aus einem Märchen: *ku nε lumε tε vij, kε štεpi ǵakuni s kiš* etwa ‚wo in der Hölle sollte er hingehen? denn Haus hatte er nirgends'; das unglückbedeutende Wort ist für ein neutrales (etwa *ku nε duńá* ‚wo in der Welt') gesetzt. — Vgl. Mitkos 19, 210: *mε mirε pak è pεr hir, sesá šumε è pεr lumε*. Aus diesem Gebrauch, worüber noch Weiteres bei Hahn und Dozon, erklärt sich das Wort *lumε-maδe*, mit dem Art. *lumε-máδija*, Plur. *lumε-mbεδátε*. Es ist dasselbe wie *ǵεmε-maδe* und *taksirat-maδe* ‚eine, deren Unglück gross ist' (Bahuvrîhi-Composita wie *derε-zi*, *fak̄e-řúmbulε* u. s. w.). Aehnlich wird auch *lanét* als Schimpfwort gebraucht, vgl. noch *djégurε djorε kapso-* gr. *καϊμένος*. Kaum haben Hahn und Dozon Recht mit der Deutung ‚für den Fluss geeignet' ‚à y jeter'.

lupéš ‚ἐκεῖνος ποῦ ζηλεύει εἰς τὰ φαγιά'; *lupeží* ‚λουχουδιά'. Dazu als Commentar: ‚Ein Ochs, der von den anderen weggeht, um mehr wie sie zu fressen', heisst *λουχουδιαρικός*, alb. *lořjár*'. Das ngr. Wort kommt auch im Alb. vor; Hahn (s. Meyer unter *lingút*) übersetzt ‚Feinschmeckerei'. In dem betreffenden Märchen wird *lupeží* von der Naschhaftigkeit bei Kindern gebraucht, die hinter dem Rücken der Mutter aus dem noch über dem Feuer stehenden Essen naschen. Zu *lup* (Verf. KZ. XXXIII 544)?

m

madé S. 70 a ‚τὴν αἰτίαν'; S. 71 b. Aus tü. *madde* ‚matière, sujet, article'.

maδ *maδe*, Plur. *mbεδi mbεδá* ‚gross' S. 91 b; *i maδi i ture* S. 45, 3; *vajz e maδe* ‚älteste' S. 43, 16, *djal i maδ* S. 49 a; *hizmek̄aret e mbεδá* ‚die alten (= ältesten) Dienerinnen'.

maǵeri S. 46 b ‚μαγειρεῖον' ‚Küche'.

maǵistrεlε S. 85 b, 89 b (Plur. *-a*) ‚Zauberin'.

maǵistros S. 67 a ‚Zauberer'. Volksetymologische Umdeutung im Anschluss an *maǵí*.

maksús S. 26 b, S. 60 b ‚ἐπίτηδες'. Aus tü. *maχsús* ‚particulièrement'.

mal: *mε mori mali pεr motra* S. 89 a; Lied 1; *mε erδi mal pεr djaϑε* ‚ich bekam Lust, Käse zu essen'; *pεr mal tε vajzεs* ‚(die Mutter wünscht, die Stickereien der verschwundenen Tochter zu sehen) aus Sehnsucht nach der Tochter' eig. ‚um die Sehnsucht zu beschwichtigen'; *nemε búzεnε pεr mal* ‚πόνος' ‚gieb mir Deine Lippen um meine Sehnsucht zu beruhigen'. Lied.

mal m., Plur. *male* fem. ‚Berg' S. 31 b. *Malizí* ‚Montenegro' L (so

auch MITKOS unter *karadág*); *Malizést* ,Montenegriner' L.

malε ,Spitze' *malεn e glühεsε*, *malεn e bištit* ,die Spitze der Zunge' ,die Spitze des Schwanzes (des Pferdes)'; ,Gipfel' *nε malε tε ulirit* Lied 5. Oft locativisch ohne vorhergehende Präposition, mit nachfolgendem Genitiv: *keš hipurε malε kalmit* S. 55 a; *ne vεndi malε škεmbit* ,zum Ort auf dem Gipfel des Felsens'.

málijε ,Nordwind' L. Von *mal* abgeleitet, vgl. unter *erε*.

mami ,Hebamme' S. 90.

manastir L 18 s. MEYER *monoštir*.

mandal ,Riegel' Räthsel 18.

mandžár Lied. 1) ,eine Art Gewehr'. Vgl. HAHN Texte 139, 7: ,ungarische Flinte'. 2) ,eine bestimmte Münze'. Plur. *mandžarε*.

manganis S. 83 b ,μαγγανίζω'.

tε marnε ,(am) Dienstag', s. unter *i* (Artikel).

martinε ,Art Gewehr' Lied.

martój S. 89 a; *martó mε ku tε duatš ti* ,verheirathe mich, wo (= in welcher Familie, mit wem) Du willst, vgl. S. 89 a *t e ipnε ģakuni*.

mar̄ 2. 3. *mer̄ már̄εmε mir̄i már̄εnε* Conj. 2. *mar̄tš* (das *r̄* kaum hörbar) 3. *mar̄ε* Impf. 1. *mar̄ε* 3. *mir̄* 3. Pl. *mir̄ε* Imperativ *mer̄* Plur. *mir̄i mir̄j-e-ni* ,nehmt ihn'. Aor. *mora* Plur. *muarm* 3. *múar̄ε* Opt. *mar̄tša* Part. *mar̄ε* Passiv *mir̄em*. In L Präs. 2. Pl. *mir̄ni* Impf. 3. Pl. *mir̄nε* Imperativ 2. Pl. *mer̄ni*; vor *tš* wird *r̄* zu *r*: *martš martša*. Berührt sich vielfach mit *zε*. Der Hauptunterschied ist durch die Uebersetzung *mar̄* ,nehme' *zε* ,ergreife, fasse' (MEYER Kl. Gr.) gegeben. *tε mar̄tš ģizmatε* S. 29 b; *mer̄ e ti ketś gur* S. 30 a; *mori tε pesε líratε* S. 71 a ,nahm von der Erde auf'; — *muar̄ haberin* ,bekamen die Nachricht' S. 85 a; *tε mir̄ habér* S. 90 b; *mori eδé δεntε eδé paratε* ,bekam' S. 76 b; — *e muarm kalán* S. 54, 20; *dot nuk e mori* S. 44 b; *dot s mund t e mir̄* S. 45 b; — *mori gomár* ,kaufte einen Esel' S. 71 a; *tε mar̄tš pesε lεkurε* S. 39 b ,kaufe'; — *e mori djálεnε* ,liess den Burschen holen' S. 25, 15; *mori maminε* S. 92 a; *e mori kátšinε* S. 54 b ,nahm mit sich'; *mε már̄εnε nuse* S. 42 b, S. 40 b — *e zunε eδé e múar̄ε sklav* S. 26 b; — ,nehme zur Frau, zum Mann' S. 25 b, S. 50, 28, S. 68 b, 81 b, 85 a; — mit Dativ ,nehme (raube) einem etwas' *i mori vεndin* S. 48 b; *j a mori nga dúartε ģúrεtε* S. 26 b; *i mori zogun* S. 34 b; auch *s i mori ģε* ,er nahm keine Bezahlung von ihm'; *i mori mas* S. 85 a; einige Redensarten s. unter *erε*, *inát*, *kafε*, *lumε*; — *mori me tε mirε* S. 41 a, S. 42 a, S. 84 a; — *s mund tε mir̄ kεmbεt* S. 78 a — *e mer̄ pεr tε r̄ejm até laf* S. 61 a; — *mε mori mali* S. 89 a; *e mori uja djálεnε* ,er wurde hungrig'; — *muar̄ malin pεrpjetε* ,flohen auf den Berg'; *muar̄ det* ,gelangten auf die offene See'; *do mar̄ε det* Lied 9; *mori duńanε* ,ging in die (weite) Welt, ging auf Reise'; auch *mori fjala duńanε* ,das Gerücht verbreitete sich' Lied; *múar̄ε Morenε* ,reisten nach Griechenland' Lied; *do t ikij tε mar̄ Frεnginε* ,ich werde nach Europa reisen' Lied; *ra teli, mori Turkinε* ,der Telegraph (das Telegramm) lief und gelangte zu den Türken' Lied; *mori tutje ánεnε e detit* S. 26 b; *e muar̄ pas* S. 87 b; *kišnε mar̄ε šumε vεnd* ,sie hatten eine lange Strecke zurückgelegt'; *mori até uδε* S. 31, 18; *mori uδεn e tij* S. 33, 8; *mori úδεnε, kε kišnε váturε vεlézεritε* S. 34, 18; *muar̄ úδεnε* S. 40, 22; *si mori úδεnε* S. 33, 4 scheint von *zunε úδεnε* kaum

verschieden zu sein; anders *si iknε, k̄ε múar̄ε uδε mεrgúarε, ranε nε vεnde tε egra* ‚als sie aufgebrochen waren, und einen weiten Weg zurückgelegt hatten, kamen sie wieder in wilde Gegenden‘; — *mori è štroi sufrán* S. 33a; vgl. unter *zε*; — *s mund tε mir̄ veš, se tš zog iš ai* S. 91a; *mir̄ veš, se tš lafósešin di dit mεrguar* ‚er konnte hören, was man in einer Entfernung von zwei Tagereisen sprach‘; *e mori veš, k̄ε* S. 90b ‚erfuhr‘; *nga kεtó lafe as veš mund tε mar̄εm as dževáp mund tε japεm* ‚aus diesen Worten können wir nicht klug werden, und wir können keine Antwort darauf geben‘; *u-muar veš lafi* ‚das Gerücht wurde bekannt‘; — *i mir̄ešin kεmbεt* S. 65b; *i mar̄ε* ‚verrückt‘ S. 78b; vgl. zur Bedeutung lat. *capior.*

már̄εlε S. 82a.

(**mar̄osem**) *u-mar̄ós* ‚ist verrückt geworden‘ L.

mase ‚vielleicht‘ MEYER *mbase.*

mastrale ‚Südwestwind‘. In gr. μαΐστρος, das aber nach den Angaben meines Gewährsmannes ‚Nordwestwind‘ bedeutet.

u-matjás, *k̄ε t i bij* ‚ἐτοιμάστηκε‘ ‚er erhob die Hand um ihn zu schlagen‘; wechselt mit *u-hap.* Vgl. MEYER *matem.* Zu dieser Bedeutung des Verbums *mat* vgl. lit. *móju* ‚winke‘ sl. *majati, machati.*

mbaj Aor. *mbajta* Part. *mbájturε* Pass. *mbahem* Aor. Pass. *u-mbaj* (steht vor einem Vocal). In L (*mba*) 2. Pl. *mbai* 3. Pl. *mbanε* L 9. — 1) ‚halte an, halte zurück‘ *deši t e mban* S. 86b; *mbajti mulinε* S. 83b; *kuālt* ‚die Pferde, den Wagen‘; *e porsiti k̄ε t i mban vetε* ‚befahl ihr, die Eier für ihn zurückzuhalten (sie nicht an andere zu verkaufen)‘; *e mbajti di muaj dázmεnε* ‚setzte die Hochzeitsfeier zwei Monate lang fort‘; Passiv S. 52, 22; *mbahi, δe nga dovleti mos k̄ahi* ‚hütet Euch und beklagt Euch nicht über die Regierung‘ Lied; — ‚behalte‘ *gúrεtε* S. 61b; — *i ra δjetε dufek̄ε eδé dot zogun s e mbajti* ‚er feuerte zehn Schüsse auf den Vogel ab, aber tödtete (behielt) ihn nicht‘. — 2) ‚pflege‘ ein Kind S. 81b, eine gebärende Frau S. 90b; — ‚unterhalte‘ *šumε mε ke mbájturε ti, tani do paguaj u* ‚lange hast Du mich unterhalten; jetzt will ich bezahlen‘ ‚πολὺ μ' ἔχεις βαστάξει‘. — 3) ‚beobachte‘ L 9. — 4) ‚trage, transportire‘ ‚κουβαλίζω‘. S. 24 b, S. 62, 33. — 5) *mbaj veš* ‚horche‘ S. 83b, S. 78a; m. Acc. *e mbanej veš kεngεn* ‚horchte dem Lied‘; *t e mbańεn veš, se tšiš ϑoš* ‚sie sollten auf ihn horchen, was er sagen würde‘; ‚gehorche‘ (m. Acc.) S. 70b; *e mbajti veš djálεnε*, ‚er folgte dem Rath des Burschen‘. — *mua mεri mos mε mbai* ‚traget keinen Groll gegen mich‘ Lied.

mbárazi ‚von vorn‘ (Gegensatz *prápazi*).

mbetem Aor. 3. *mbeti* Pl. *mbemε* 3. *mbenε* Opt. *mbetš* 3. *mbetε* Part. *mbéturε* (*kam mbéturε*). — 1) ‚bleibe‘ ‚bleibe übrig‘ S. 24b, S. 67a, S. 79, 20; *ndε mos hatš, pεr mua mbenε* ‚wenn Du nicht isst, bleibt es für mich übrig‘ d. h. ‚Dein eigner Schaden, falls Du meine Geschenke verschmähst‘ Lied. *mbenε* ‚blieben am Leben‘ S. 54, 18; S. 59a, 81b ‚überleben‘; — vgl. unter *jaštε*; — *nekε tij i mbeti zilia tε zotit* S. 79a; *i mbeti k̄ejfi* wörtl. ‚ihm blieb das Vergnügen stehen, hörte auf‘ d. h. ‚er wurde verstimmt, zürnte‘ L 10; *i mbeti šumε k̄ejfi* ‚sie wurde sehr unzufrieden, zornig‘; *tε kam ridžá, tε mos tε tε mbétetε k̄efi* ‚ich bitte Dich, nicht zornig (betrübt) zu sein‘ L. — 2) Sehr häufig bedeutet *mbetem* mit einem Prädicatswort verbunden: ‚ich stehe nach eingetretenen Veränderungen

als . . . da'; ,bleibe nach Veränderungen als . . . zurück'. Es kann dann geradezu mit ,werde' übersetzt werden. Es veranschaulicht so die Art und Weise, auf welche *blive* im Dänischen zur Bedeutung ,werden' gekommen ist. *pa memε, pa babá mbéturε* S. 24 a ,Waise geworden'; vgl. unter *kek*; *e sosi malin eδé mbeti fukará* ,sie verbrauchte den Reichthum und wurde arm'; *mbeti mbεrél* S. 46 b; *mbeti δεndεr mbreti* S. 55 a; *mbeti e zoń e šlεpisε* S. 82 a; *do mbetetš me kεtó palo-r̄obat* S. 86 a; *do mbétete prinzipešε* S. 90 a; *i mbeti mbretlεku djalit vógεlε* S. 50 b; *mbeti eδé mε nukε foli* S. 50 a, auch *mbeti è s mund tε ndzir̄ fjalε* ,er verstummte vor Entrüstung'. — 3) In Liedern kommt vor: *prapa me sεpatε i mbeti* ,er schlug ihn von hinten mit der Axt'; *i mbet me kobure ,fap'* ,er schoss auf ihn mit der Pistole: Fap' (lautnachahmend); nach einer anderen Version des betreffenden Liedes *i mbet kobúresε ,frap'* ,er feuerte die Pistole ab'. Auch bei Mitkos 130, 53. Unklar; wahrscheinlich eigentlich: ,er hatte geschlagen, geschossen, und stand jetzt da'; es bezeichnet also das plötzliche Eintreten der Handlung. *mbetem* ist in einigen Fällen synonym mit *r̄i*; eigenthümlich ist die Häufigkeit der Fälle, wo es als Gegensatz zu ,sterben' steht. Dadurch wird der Zusammenhang mit *jetε* ,Leben' äusserst wahrscheinlich; vgl. d. *bleiben* : *leben*.

u-mbεrϑien S. 39 b ,ἀρπαχτήχανε'.

mbεrél und *mbret* ,König' Plur. *mbretεr* (S. 30 b von der Königsfamilie), *mbréterite* Fem. *mbrételε* S. 37 b, jedoch auch *mbreteresε* S. 48, 32. *mbretlék* S. 46, Plur. *mbretlékεtε*, auch *mbretεri* S. 64, 15 (nur im Plural belegt). *mbretén* ,königlich': *ki han ištε mbretén* ,dies Gasthaus ist ein königliches (wo nicht bezahlt wird)'; in anderer Bedeutung *mbretεrišt*: *kur šóhεnε fšatárεtε sufrá mbretεrišt eδé faira si tε mbretit eδé tε ǵiϑa, humnε mεnden* ,als die Dorfbewohner einen königlichen Tisch und Speisen wie die des Königs u. s. w. sahen, konnten sie sich nicht besinnen' (Adverbium?).

mbεrnda (*mb?* In L *bεrnda*) = *brεnda*. Von unserem Sprachgebrauch abweichend *mε mbεrnda* ,weiter hinaus' S. 76 a, vgl. unter *jaštε*. Auch *pεr mbεrnda*: *e diǵoi pεr m.*, ,er hörte sie von drinnen', *i foli pεr m.* ,er redete sie von drinnen an'.

mbi ,auf' *mbi ńε pemε* S. 91 b; *mbi lis* S. 56 b ,auf dem Baum'; *mbi ujε* S. 53 b; *mbi kelme* S. 53 b; *mbi kurm* S. 39 b; *ra mbi tε* S. 52 b; *mbi vétεhe vajzεs* S. 83 b: *tε ǵiϑa lεkúrεtε ńε mbi ńε* ,alle Felle über einander'; *u-hoδ mbi askér* S. 38 b ,stürzte auf das Heer los'; *u-lεšua pela mbi kalε* S. 39 b; *vij djali mbi tε* S. 46 a. — *mbi di muaj* S. 88 a ,nach'; *mbi até* S. 83 a, 89 a ,darauf'; *mbi ató łafe* S. 25, 18; *mbi até fjalε siprε*.

mbil Aor. *mbila*, Part. *mbilurε*. Daneben im Präsens *mblij* S. 63 b (aus *mbεlij* L 6) vgl. Cam. App. S. 176, 3, letzte Zeile, S. 195 Z. 9 und 8 v. u., S. 92 (Part.). Rada Raps. 32, 49, 58 (Aor. und Passiv). Part. auch *mbil̃turε* Lied. Aor. Pass. 3. Pl. *u-mbil̃tinε* L. *mbili dérεnε* S. 69 b; *kruan* S. 64, 6; *e mbilε nε magazí* S. 72 b; *e mbili mε ńε konak* S. 65 b; *e mbili mbεrnda*; *u-mbil̃tinε bεrnda* L; *i mbilurε šumε me fer̄ε* S. 58 b; — *e mbili hanin* ,schloss das Gasthaus, hob es auf'.

mbit S. 79 b; *e kanε mbiturε dźinεrit* S. 84 a; S. 56 b; S. 75 b (,ertränken'), S. 76 b (Passiv ,ertrinken'); — *mbiturε nε flori* S. 84 a.

mbjel Impf. 3. Sg. *mbil*, Part. *mbjelε*. *tšdo farε kε tε mbil* S. 29 a;

tε mbjel kiḱerεnε ‚ich werde die Kichererbse säen'; — *mbil arεn* S. 75b.

mbjel Aor. 3. Sg. *mboli* 3. Plur. *mbúalε* = *mjel* S. 79, 20.

mblij s. *mbil*.

mbleδ Impf. 3. Sg. *mbliδ* 3. Pl. *mbliδε* Aor. 3. *mbloδi* Pl. *mblúaδε* Part. *mbléδurε* Passiv *mbliδem*. L auch *mbεléδ*, Aor. 3. Pl. Pass. *u-mb(ε)loδε*. ‚sammle' *lira* S. 71a; *beriḱetet* ‚bringe das Getreide ein'; *kafšε* ‚kaufe Vieh ein' (von einem Viehhändler); *lεmš* s. *sa* 3; *u-mblúaδε* ‚versammelten sich' S. 83a; *tε mbliδemi baškε* (von zwei Personen) S. 36b; bisweilen ist *mbliδem* = *piḱem*: *pεr tsa dit u-mbluaδ me tε dášurin e saj eδé i ϑa, ḱε . . .* ‚nach einigen Tagen traf sie ihren Geliebten und sagte zu ihm . . .'; *ńε ditε u-mblúaδε tε di mε ńε fšat eδé pjenε ńerjatrin eδé u-ńóhεnε* ‚eines Tages begegneten sie sich in einem Dorf, fragten einander aus und erkannten einander'; dazu Activ *na mbloδi hera* Lied 4; *e mbloδi djálεnε me kulišt e saj* ‚die Bärin gesellte das Kind zu ihren Jungen, nahm das Kind zu sich mit den Jungen zusammen'; — *mbliδetε* S. 66b ist wohl ‚duckt sich nieder' (Vorbereitung zum Sprung), vgl. *u-hap, ḱε t i bij* (das Gegentheil); — *e mbloδi méndenε* ‚entschloss sich, kam zu sich selbst'; *mbloδi vétεhenε* ‚kam zu sich selbst'; — vgl. unter *fund*; *e mblúaδε tε di, ḱε t e helmońεn* ‚die beiden wurden einig, ihn zu vergiften'; — *tš ke, o zońε, ḱε mε nεm? i mbεleδtš me djalε tεnd* ‚was fehlt Dir, o Frau, dass Du mir fluchst? mögest Du selbst mit Deinem Sohne die Verwünschungen sammeln' d. h. ‚mögen sie über Dich kommen' Lied.

mbléδεlε S. 45a ‚Sammelplatz' (eigentlich nomen actionis).

mbrεma: *ńε m.* S. 77b; *ńε m. nátεnε* S. 65b; ‚Nacht' S. 79, 20; S. 84b. Ist urspr. ein Adverbium.

mbrέmanet (Gen. Plur.) ‚am Abend', gewöhnl. ‚am folgenden Abend' S. 43a; *m. natεn* S. 65, 20.

mbuloj ‚bedecke' S. 38b, Lied 1; *mbulój* ‚fülle' Lied 7 (aus *mbloń* unter Beeinflussung von *mbulój* ‚bedecke').

mbuš ‚fülle' S. 45b, S. 66b, 83b; 85b (Acc. beim passiven Part.); ‚lade' (eine Kanone); *j u-mbuš mεndj e tij katšit, ḱε iš trim* S. 51b; in einem anderen Märchen findet ein Bursche eine Kichererbse und phantasirt darüber, was alles aus dieser Erbse werden kann: nach wenigen Jahren wird er eine ganze Ebene mit Erbsen besäet besitzen; aber wie soll er diese Ernte ins Haus bringen? Es wird besser sein, bevor er die Erbse sät, zum König zu gehen, um die Pferde des Königs zu miethen: *eδé aštú j u-mbuš mεndja eδé u-nis è vate tε kεrkón kualt e mbretit* ‚diese Gedanken füllten seinen Kopf, und er ging und verlangte die Pferde des Königs'. Vgl. Meyer Kl. Gr. 60, 22, Jarník Příspěvky S. 7, 7. — *nga gεzimi do t i mbušet zέmεra, eδé do vdesε* ‚(wenn die Mutter ihre Söhne zurückkehren sieht,) wird vor Freude ihr Herz voll werden und sie wird sterben' (das Unglück wird im weiteren Verlauf des Märchens dadurch verhindert, dass der eine Sohn bei der Rückkehr die Mutter verspottet, weshalb *i mbeti šumε ḱejfi*; so blieb sie am Leben). Vgl. Hahn Texte 150, Z. 4 v. u.

me ‚mit'. *ϑa me mεnde tε tij* S. 51b; *u-bε me bařε me priftin* ‚sie wurde schwanger von dem Priester'. Wenn zum singularischen Subject eine Erweiterung mit *me* gefügt wird, kann das Prädicat im Pluralis stehen (Sing. S. 68b): *zun è hangrε djali me priftin* ‚der Knabe und der Priester fingen an zu essen'. Auffälliger: *tš*

ϑat me atė mbretin? S. 49, 16; *púϑešin me vajzε* ,er küsste sich mit dem Mädchen' d. h. ,er und das Mädchen küssten sich'; *zunε lúftεnε me džidžon e tij* ,er kam in Kampf mit seinem Vaterbruder, lieferte eine Schlacht gegen seinen V.'; *me hódžεnε škrúańεn kartε ńerjatrit kaϑe javε* ,er und der Hodža wechselten Briefe mit einander jede Woche'; *škońεn šumε mirε me atė gruan* S. 81 b; *u-pojnε me aráp Uzengínε* S. 42 a; *bεnε toiδjo punε eδé me atė* S. 43 a; *zunε lafin me tε* S. 71 b; *se tš ϑanε pela me mεzin* S. 78 b; *ndεjn atė ditε tε di baškε me handžinε* ,er und der Wirth blieben diesen Tag alle beide zusammen'. Vgl. dazu ZIMMER KZ. XXXII 153 ff. — *me kεtė mas* S. 85 a ,nach'; — scheinbar = ,nach' (temporal): *me ńε tε múndurε* S. 44 b; *me atė fjalε i štrεmbuan ńε dorε* S. 84 a; S. 77, 27; *me vdekεl time ti do mbretεrótš* ,nach meinem Tod sollst Du König sein'; in den häufigen Participialconstructionen: *me tε folε djali, zuri birbil ģizari è kεndón* S. 35 a; *dita me dit* S. 68 b. — *do me ϑεnε* L 18 (in L auch *do me k̄εnε*), S. 49, 36. — *me kεtė s pεsón hitš ģε* ,wenn Du dies Kraut hast' S. 66 b; *dεrgonej djalεn me k̄e* ,er schickte den Knaben, die Ochsen zu hüten'; *t e dεrgój me δi; e vunε me pata* ,sie liessen sie die Gänse hüten'; — *šumε me t egrε* ,sehr wild' (Adv.); *me tε špejtε* ,schnell' (auch bei MEYER Kl. Gr. S. 62, 39); *me tε mirε* ,im Guten' (vgl. unter *frik̄ε* und *mar̄*; MEYER Kl. Gr. S. 58, 24); *me tε kek̄* (s. *dal* 10); *me kadale = kadale* ,sachte'.

mejtój: *siloisem è mejtój* Lied; *mejtonem* Lied 9. Vgl. DOZON S. 1, 23, 26, 33.

menatet ,am Morgen', ,am folgenden Morgen'. Auch *menatin*.

menati ,früh' S. 82 b; *nestrε k̄e menati nátεnε tε ngritš Arkuδo-Janin* ,morgen schon früh während es noch Nacht ist, sollst Du den Bärinnen-Hans wecken'; *sot menati* ,heute Morgen'. Die ursprüngliche Form in einem Lied: *tε dielε k̄ε me natε.*

merák ,sehnsüchtig' S. 36, 20; ,Sehnsucht' S. 37, 17, S. 38, 2; auch *ka merák tε maδ, k̄ε tε*... S. MEYER *marák*.

mes: *e vunε nε mes* S. 83 a ,umringten'; *nε mes tε nátεsε* S. 86 a; *nε mes tε sufrait* S. 33 a; *nε mes tε sivet* S. 62 b ,zwischen'; *nε mes tε pélavet* ,unter den Stuten'; *mbε katrε pas mesit ditεsε = pas dreke* ,um 4 Uhr Nachmittags' L.

i mesm *e mesme* ,der mittlere' S. 34 b, S. 43 a, S. 82 a.

1) **mε** (L *mbε*). Ist mit *nε* synonym. Steht regelmässig vor *ńε*. *mε ńε fšat* S. 81 b; aber *nε fšat* S. 88 a; *mε ńε muli* S. 82 b; aber *nε muli* S. 84 a; *mε ńε kalε* S. 84 b; auch *mε kalε* S. 84 b; *mε ńε kasabá* S. 85 a; *mε ńε anε* S. 87 b; *mε ńε štεpi* S. 89 a; aber *nε štεpi* S. 87 b; *mε ńε pašá* S. 89 b (hier wäre auch der Dativ möglich gewesen, s. unter *ńε*); *mε ńε ģεlpεrε* S. 89 b; *mε ńε tšikε* S. 80 b; *mε ńε brimε* S. 60 a. Diese Regel besteht nicht in L: *ndε ńε lis.* Aus M habe ich: *nε ńε sahát siprε* ,nach einer Stunde'; *nε ńε zet è sjet è siprε* S. 48 b; *nε ńε* S. 60 b, S. 86 b; *nε ńε ditε* ,an einem und demselben Tage'; *nε ńε zet è katrε sahát mos tε ģendet kεtú* ,in 24 Stunden muss er von hier fort sein'. — *mε nońė esáp* S. 88 b; *mε nońė kaikε;* — *mε tš vεnd* S. 34 b; *m atė anε detit* S. 24 b; *m-atán* S. 29 a; *mε sabá* S. 25 a, S. 41 b, S. 60 a, S. 84 b, selten *nε sabá* S. 60, 2, S. 61, 23 (richtig?); vor *δe* heisst es *mbε;* hier ist der Unterschied zw. *mbε* und *nε* noch deutlich wahrnehmbar; s. *δe*. — *laf mε laf* S. 71 a; *aštú*

fjalε mε fjalε duńaja, vate fjala nε mbreti ‚darauf, indem die Leute weiter und weiter davon redeten, gelangte das Gerücht zum König'; *dorε mε dorε* S. 25 b; *u-puϑnε buzε mε buzε* ‚sie küssten sich auf den Mund'; *išnε ḱafósurε ḱafε mε ḱafε; tri kúšula kra mε kra* ‚drei Consulinnen (d. h. Mädchen) neben einander' Lied; *vij fšat mε fšat* ‚reiste von Dorf zu Dorf'; *ǵezdisεnej štεpí mε štεpí* ‚ging von Haus zu Haus umher'; *Golemi derε mbε derε* ‚das ganze Dorf Golem' Lied; vgl. MITKOS S. 104 und S. 140, 77; *tε piḱešinε ḱiparisi me protokalénε fletε mε flet* ‚dass die Cypresse und die Orange sich gegenseitig mit ihren Blättern berührten'.

2) *mε* (in L *mbε*) ‚mehr'. a) Superlativ: *nε m i miri han* ‚im besten Gasthaus'; *puna m e rεndε* ‚die schwerste Arbeit' S. 82 a; *mε tε mirin e kúalet* S. 65, 18; *m i penesur i ǵiϑε duńás* S. 64 a; nach einem Substantiv ohne Artikel bekommt das Adjectiv den Artikel: *glúaδε di atlár mε tε mirεtε* ‚sie wählten zwei von den besten Pferden'; *tε tε lεšój ńε konák mε tε mirin* ‚ich werde Dir eins von den besten Gemächern überlassen'; vgl. *ńε mbret m i maδ(i) i ǵiϑ mbrétεret* S. 48 b; als Prädicatswort kommt ein Superlativ ohne Artikel vor: *se tš zanát iš m i mir, ḱε tε zij* ‚was für ein Handwerk das beste für ihn zu wählen sei'; *m i mir ki palát a po imi* S. 46 b; *se tšili ǵatuar iš m i mirε nε tε ǵiϑε Stamból* ‚was für ein Jäger der beste im ganzen Konstantinopel sei'; *ḱε tε jetε m i šεndošε nga tε ǵiϑ kualt* S. 65, 11 (kaum Comparativ); Superlativ eines Adverbiums: *vate pεrpara e maδja, pastáj vate e mesmja, mε nε fund vate e vógεla; ajó i pεlḱeu mε mirε Janos* ‚zuerst kam die Aelteste, dann die Mittlere, zuletzt die Jüngste; die gefiel dem Hans am besten'. (Uebrigens kann dies *mε mirε* fehlen: *tšila tε mε pεlḱéń, do t e mar̄ grua* S. 85 a.) — Comparativ: *do dukej m i mir kau* S. 70 b; *do šitej šumε mε mirε* S. 70 b; *sa mε ϑelε tε kεtseni, eδé mε šumε eδé mε tε mira do i ndzir̄i* S. 75, 18; auch mit dem best. Artikel: *tε dia motrat e saj mε tε mbεδát* ‚ihre beiden älteren Schwestern' (sie hatte nur zwei Schwestern; also nicht ‚ältesten'); *ńε kalε mε tε špéjtinε nga tε ǵiϑε kúaltε e tjerε* S. 43 b. — Der Comparativ und der Superlativ werden also im Alb. überhaupt gleich ausgedrückt; der bestimmte Artikel steht oder fehlt nach den für alle Adjective geltenden Regeln, was allerdings gewöhnlich dazu führt, dass der Comparativ unbestimmt, der Superlativ bestimmt steht. Ob die Vorstellung comparativisch oder superlativisch ist, geht aus dem Zusammenhang hervor, kann auch zum Theil aus der Construction gefolgert werden: der Genitiv steht nur nach dem Superlativ, *se* nur nach dem Comparativ, *nga* nach dem Comparativ (eig. ‚von — her'), aber jedenfalls auch nach dem unbestimmten Superlativ (partitiv), da hier der Genitiv unmöglich ist. — *mε rεpara* S. 54 b; *mε mbεrnda* S. 76 a; *mε kεtéj* S. 39 b; *mε tej* S. 71 a. — b) *nukε bεri mε lira* S. 73 a; *do vitš mε a nukε vjen* S. 64 b; *mε nońé tε keḱe nuku ke* S. 66 a; *s kiš mε* S. 30 b; *s diǵem mε* S. 32 a; *mε s kεndonej* S. 34 b; *mε asḱér mos humb* S. 39 a; *mε luftε mbretit nuk i erδi* S. 48 b; — *mε tjetrε . . . nukε* S. 24 a, S. 36, 8, Lied 11; — nähert sich bisweilen der Bedeutung des frz. *jamais*: *mε andéj nuku ikεn* S. 27 a; *mε nuku kϑenet* S. 31 a; *ai djalε, ḱε mε nε duná s iš lerε* S. 36 b; *mε kεtú s vjen dot* S. 64 b.

(*mεḱέmb*): *poli ajó eδé bεri djalε; ndεńi di a tri vjet, sa e*

mεkεmbu djalεn ‚sie gebar einen Sohn; sie blieb zwei oder drei Jahre, bis sie den Knaben gehen gelehrt hatte‘.

mεnde: ϑoš me mεnde tε tij S. 91 b (oft); *me mεnde tε tij iš ngósurε è ϑoš* S. 68 b; *bεn tš tε duatš me mεnde tεnde* ‚thue wie Du selbst willst (ich helfe Dir nicht)‘; *pa vatur noñε ǵε nε m. katšit* S. 53 b; *i vate nε m. ipja* ‚er erinnerte sich an den Adler‘; *i vate nε m., kε do iš djali* ‚er ahnte, dass er der Knabe sei‘; *i vate mεndja nε kohε tε parε* ‚er dachte an die verschwundene Zeit‘; *me mεnde, mos iš . . .* ‚mit dem Gedanken (in dem Gedanken), dass es wohl . . . sei‘, ‚ob es nicht... sei‘; *mir ištε mεndja jote* L 18; *ató, kε s m i prit mεndja kur̄ε, kε tε šohε kakε tε mira* ‚solche Sachen, dass ich mich niemals habe träumen lassen, so schöne Sachen zu sehen‘; *bεn tš tε presε mεndja jote* ‚thue, was Du selbst willst‘; dafür in einem Lied (= Dozon 114, 60): *s m a preu fikiri, tε bénεše kakε i miri* (*prite* bei Dozon ist 3. Sg. Impf.; er übersetzt unrichtig ‚tu ne m'as pas coupé la pensée au point que je pusse croire‘; das würde *preve* heissen; wörtlich ‚der Verstand hat es mir nicht geschnitten, dass . . .‘; auch *fikirε* ist Fehler für *fikiri*); *humbi méndenε* S. 26, 1; vgl. *mbleδ*; *tε ketš mεnden, kε tε* ‚habe Deine Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass‘ S. 86 a; auch absolut *tε keni méndenε* ‚seid vorsichtig‘; *e kišnε mεnden nga papori* ‚sie hatten ihre Aufmerksamkeit auf das Dampfschiff gerichtet‘; *e kiš mεnden nε plaka* ‚er dachte an seine alte Mutter‘; *mεnden e kiš ǵiϑε natεn nε pará* ‚er dachte die ganze Nacht an sein Geld‘; — *e kupεtoi, se tš kiš nε mεnde* ‚er ahnte, was sie vorhatte‘; *vuri nε m. tε saj, kε tε* ‚entschloss‘; *s kiš m. tε ligε pεr zogun* S. 91 b; *me atε mεnde, kε tε* S. 123, Sp. 2; *j u-ngre mεndja djalit pεr nε patriδε* S. 26 a; *u-ngre mεndja djalit tε vij tε ǵezdis duñanε* ‚er bekam Lust, in die Welt zu reisen‘; *u hiri nε mεnde ajó punε eδé zunε è štunε sevdá ne ñerjatri* ‚diese Sache kam ihnen in den Sinn, und sie verliebten sich in einander‘; *s iš me mukim, kε t i kϑenej mεndja* ‚es war nicht möglich, ihre Stimmung zu verändern‘; L 6; dafür in einem Lied *s mund t j a kϑejte* (= *kϑej*) *vulinε* (gr. *βουλή*) ‚ich kann nicht ihre Stimmung ändern‘ (wohl immer wie in diesen Beispielen in erotischer Bedeutung ‚dem Liebhaber geneigt machen‘, Passiv ‚geneigt werden‘); vgl. *tšmend*.

mεnt: e mbani mεnt štεpinε S. 88 a; *nukε vε mεnt* S. 75 a; *priši duñanε nga mεntε* S. 35 a; *tε vanε mεntε nε djalε* ‚Deine Gedanken eilten zu Deinem Sohn‘ Lied.

(*mεréj*) Impf. Pass. 3. Sg. *mεrenej*, kommt gewöhnlich im Aorist vor: *u-mεrie*, *u-mεriene* ‚wunderte(n) sich‘ S. 85a, 88a, 73 b, S. 76a, S. 41 b, S. 52 b, S. 59 b. Falls *r* gemeinalbanesisch ist, wird das Wort aus lat. *miror* entlehnt sein.

mεrgonem S. 91 a; *mεrgúarε* S. 40 b, S. 69 a; *pεr sε mεrgúari* S. 39 a; Adjectiv *i mεrgúartšim*.

mεsój (L *psoj*) 1) *t i mεsoñε asáj fjálεtε e fšéhura* S. 80 b; *mεsón vajzεn γramε* ‚lehrte das Mädchen die Schulkenntnisse‘; auch *m. kúaltε* (absolut) ‚gewöhne die Pferde an die Arbeit‘; *me tε mεsúarε tε vezirit* S. 65 b; *pas tε mεsúarit, kε i kišnε bεrε* ‚nach der Anweisung, die sie ihm gegeben hatten‘; *u-mεsua ǵaluar* S. 59 b; *s iš mεsúarε* S. 84 a ‚war nicht daran gewöhnt‘; S. 43, 21; *u-mεsove, dosε! ǵiϑεñε tε flεtš me bur̄εn tim!* ‚Du hast dafür Geschmack bekommen, Sau! immer willst Du bei meinem Mann schlafen‘;

ńeri i mesúare šume ‚ein sehr gelehrter Mann‘ S. 68b. — 2) *i mesova te ģiϑa kilét e gravet* S. 68b; *s i ka mesuar dot* S. 70a; *mesón tamburane* S. 24a; *te klofšin te mesúara* S. 77b (gleich danach *u-ģend i mesúare*, was zu 1) gehört); auch ‚erfahre‘; *pso, ḱe ketú japen è mār̄ene hajdute* ‚wisse, dass hier die Räuber schalten und walten‘ (= ‚ich kann Dir erzählen‘) L; *u-mesua ne ģiϑe duńá* ‚es wurde in der ganzen Welt bekannt‘ (= *u-muar veš*).

mešale ‚weibliches Füllen‘ Plur. *mešelte* (*mez* ‚männliches Füllen‘).

mezémer ‚Nachmittag, Vesperbrot‘: *do ha mezémerin* (die Mahlzeit zw. *dreke* und *darke*). Aus *zémere* mit festgewachsenem *me*. In L *zemerí* ‚Vesperbrot‘; *zemeríj zemeríjta* ‚esse Vesperbrot‘; *nesre me zemerhere* ‚morgen Nachmittag‘.

mika Plur. ‚Freundinnen‘ S. 34a. Ein Sing. *mike* kommt in einem Lied vor.

miloná Plur. *milonejte* S. 83a. Aus ngr. *μυλωνᾶς*. Vgl. *minoláj* Meyer unter *mulí* und *mjelonléjt* unter *mjel*.

ńe mile: *te ńe mile lirat* »die 1000 Lira«. *di mile* u. s. w. *milera* ‚Tausende‘ (unbestimmt).

ńe miliγún ‚1 000 000‘.

mingo ‚Bezeichnung für kleine Kinder, die noch keinen Namen haben‘. Vgl. Reinhold Wortsamml. S. 38: *mingo* ‚*djale i mbeléδure, me hunde te holt, si plak*‘. Vgl. ebenda S. 30 unter *štino*.

mire ‚gut‘ *kau ište i mire* S. 70a, auch ‚schön‘ (von Frauen) S. 85b, 87a, 89a; *ḱejó kerkese, ḱ u kerkón mbreti, ište e mira juaj* ‚dass der König Euch sucht, ist Euer Wohl (Glück)‘; *e mire ište* S. 25a; *e mira ište* L 5, L 16; *te na beté ńe te mire* S. 33b; *keté te mire* S. 31b; *te mirate* S. 85b; *kuš ben te mire, ģen te keḱ* S. 58b. Adverbium: *te mire mbetš* S. 38a Abschiedsgruss (die Antwort ist *uδ e mbare* ‚glückliche Reise‘); *je mire* ‚bist gesund‘ S. 78a, S. 37a; *jemi mire me zoterine tende* ‚wir stehen auf freundschaftlichem Fusse mit Dir‘; *do šitete mire* S. 70a; *e pjeti mire* ‚er fragte ihn recht sehr aus‘; *pa féksure mire dita* ‚bevor es recht Tag geworden war‘; *te te bij mire* ‚ich werde Dir wohlthun‘ S. 90a; *me mire te vete ne mbreti* ‚es ist besser, dass ich zum König gehe‘; *me mire do?* ‚willst Du lieber?‘; *me te mire* s. *mar̄* und *me*; *per te mire* S. 25; *mire ϑone duńaja* ‚mit Recht‘ S. 77b; *mire jam kaluar* S. 79a; *mire te martonem, po* . . . S. 81b; *mire, ģizmen e mbretlekut ḱe m a δe, po* . . . S. 46b; *mire, do me japš* . . . *po* S. 46a; *mire, te ģiϑa i keše mesuar, po* . . . S. 69, 37; *è, mire* S. 69, 5; *è mire, po* S. 90b.

miredite: *i δa mirediten* S. 68b, S. 49a.

misér *te ģeta* Gruss des Eintretenden; der im Hause spricht *miserδe* S. 25b. In einem Lied: *misér te vijne* ‚lass sie nur kommen‘. Davon ein Verbum *e miserδi* S. 69a.

mize Pl. *miza* ‚Fliege‘ S. 51a. Auch von einer Ameise (*milingone*); ist überhaupt eine allgemeine Bezeichnung für gewisse Insecten. Blanchus: *mīza* ‚formica‘.

mjalte n., mit dem Artikel *mjáltete* ‚Honig‘ Räthsel 11.

molojé S. 74a. Ngr. *ὁμολογία* ‚Schuldschein, Obligation‘.

moré, auch beim Plur. Lied 7. Fem. *moj*. In L kommt neben *moj* auch *morí* vor (auch bei Reinhold Wortsamml. S. 38) und neben *moré* ein *mor* bes. in Anrede an sich selbst: *mor tš pesova!*

mos 1) fragend. ‚vielleicht‘, lat. ‚nonne‘. *mos do te vetš ne prinzipai?*

S. 85 b; *mos do vajzεn e mbretit* S. 37 a; — als Antwort auf eine vorhergehende Frage *a mos* S. 69 b; auch *apo mos: tš vaχt do presεm? apo mos jemi tε vog̑il akomi?* ‚auf was für eine Zeit wollen wir warten? sind wir denn vielleicht noch zu jung?‘ (der Fragende erwartet hier eine verneinende Antwort). — 2) in fragenden Nebensätzen. *vate me mεnde, mos iš matš* ‚er ging dahin in der Vermuthung, ob es nicht eine Katze sei‘; *pit e è ϑuaj, mos e ka parε unazεn* ‚frage ihn, ob er nicht den Ring gesehen hat‘; *vεštronej, mos kiš mar̄ε* S. 26 a; *do vete, mos e g̑ij* S. 39 a; *i vij pas, mos i lεšón g̑akuni* ‚in der Erwartung, ob nicht‘ S. 26 b; — *ši, mos mar̄e dot* S. 71 b (in dieser Redensart steht regelmässig das Impf.); *jep i tre k̑ind, mos j a mar̄e* S. 71 b; der Nebensatz kann selbständig werden: *tε martonetš, è mos bεn̄e non̄ε djalε* ‚verheirathe Dich, und sieh, ob Du nicht einen Sohn bekommen kannst‘; *mos pik̑ej, zεrεm n̄ε djalε* Lied 12; — *mos* wird so = *k̑ε tε* ‚damit‘: *vεštroi g̑aštε muaj, motεmót, mos mir̄ veš, se ku iš* ‚ein halbes Jahr, ein ganzes Jahr spähte sie danach, ob sie nicht erfahren konnte, wo er war‘; vgl. *vεštrojnε, k̑ε t i g̑εn̄εn non̄ε bur̄ε* S. 89 a; *ðanε kεtéj, ðanε andéj, mos g̑εn̄εnε torua* ‚sie liefen hin und her, um eine Spur zu finden‘. — 3) in fragenden Nebensätzen mit *se: kuš e di, se tš vjen puna è mos e humb g̑akuni* ‚wer weiss, wie die Sache abläuft, und ob Du ihn nicht irgendwo verlierst‘; *ši mirε, se mos nukε ke mεsúarε non̄ε* S. 69 a; *ši mirε, se mos bεn prapε si pεrpara* ‚siehe zu, dass Du nicht nochmals, wie vorhin, thust‘; *e kεrkoi nga tε g̑iϑ ánεtε, se mos kiš presε me vétεhe* ‚er untersuchte sie überall, damit sie kein scharfes Werkzeug bei sich hätte‘; — *se mos* ist oft ganz ‚damit nicht‘: *e r̄eϑosnε štεpinε, se mos u dil Maro Pεrhitura* S. 88 b; *djálεnε e liði, se mos i bij* S. 43 b; *se mos ϑoš mbreti* S. 26 a; nach Verben der Befürchtung: *u-trεmbtšε nga juve, se mos u vrisnε* S. 54, 19; *se ai n̄eriu mos ištε n̄eri i lig* L 5. Indessen werden *mos* und *se mos* bisweilen nicht nach dieser Regel unterschieden; unter *di* 3) findet sich ein Beispiel, wo *se mos* für zu erwartendes *mos* steht; umgekehrt: *e zuri driðma nga frika, se pandehu, mos kiš vatur non̄ε bordžεli ne mbreti* ‚er erzitterte vor Furcht, denn er dachte, dass ein Creditor zum König gegangen war‘ (hier bezeichnet *mos* wie sonst *se mos* das nicht Gewünschte). Vgl. dazu *se* 5) und 7). — 4) in bedingenden Sätzen nach *nε:* S. 78, 36; Lied 8; L 8; *nε mos dojε lira* ‚falls ich nicht Geld haben wollte‘; ohne Verbum: *do flε me mbretεrešεn, pa tε t a jap; a nε mos, nukε t a jap* ‚ich will bei der Königin schlafen, darauf werde ich ihn Dir geben; wenn nicht, gebe ich ihn Dir nicht‘. Auch allein: *kusure, a mos u-sotši, u-bεfši, sa mos u-n̄otši* Lied ‚Sorgen, wenn Ihr nicht aufhören wollet, so werdet so viele, dass Ihr nicht bemerkt werdet‘; hierher *do, mos do, deši, mos deši* (und *iš, mos iš* Dozon S. 39). Nach *po* steht *s* oder *nukε: po s deštε* S. 73, 14; gleichfalls, wo gar keine Bedingungsconjunction steht: *nε datš tε vitš, eja; nukε do, mos vjen* ‚wenn Du mitgehen willst, so komm; wenn Du nicht willst, so gehe nicht mit‘; deshalb *deši s deši* neben *deši mos deši.* — 5) beim Optativ in Wünschen: *kur̄ mos artš* S. 78, 36. — 6) in einem einen Wunsch ergänzenden Nebensatz: *u-bεfši, sa mos u-n̄otši* Lied (oben unter 4); *moj, e getš, nga mos pandétš* Lied (*g̑ij*

3) a)). — 7) beim Imperativ: *mos ki kasavetin e hardžit* ‚kümmere Dich nicht um die Kosten'; *mos mε štrεngó* S. 50 a; *mos u-trεmb* S. 83 a, S. 55 a; *mos u-sεkεldisni* S. 89 a (das reflexive *u-* und die tonlosen Personalpronomina stehen bei *mos* immer vor dem Verbum). — 8) beim Indicativ im Sinne des Imperativs: *mos i dεftón* S. 61, 21; *mos j a špie* S. 63, 3; *mos vjen* (oben 4); der Imperativ heisst *eja*); *mos sεkεldisej* = *mos u-sεkεldis* S. 49, 26. — 9) beim Conjunctiv im Hauptsatz; *mos tε dεftóts* S. 90 a; *mos t e vrasεm* S. 75 b; *tε mos tε vets* S. 32, 34; *tε mos t i ϑuats* S. 77 b; *tε mos tε vejε* S. 72, 19; *tε mos m a vεts* ‚lege es nicht vor mich'. — *tε ϑom kengε a tε mos ϑom* ‚soll ich singen oder nicht?' Lied. — Elliptisch: *mos mε keḱ* s. *keḱ*. — 10) beim Futurum: *do mos tε ujdisin* S. 36 b; *do tε mos ketε ujε* L 18; *do tε grits tri par šolε tε hékurta è do mos mε ǵεts* ‚Du wirst drei Paar eiserne Schuhe abnützen und wirst mich nicht finden' L. — Sonst wird das Futurische in folgenden Weisen negirt: a) das Verbum steht im Präsens (Imperfectum für Fut. in Prät.) *nukε martonem* S. 68 b; *nukε mar̄ grua, se do mε ḱešńε* S. 68 b; *ńε pará tε lipset, nuk e jap* S. 72 a; *s bεn šumε lira* S. 72, 19; *nukε tε ngalńε mε* S. 75 a; *s u bεnej mal i ture* s. *bij* 12); *ńeriut tε mos t i ϑuats ... u s ϑom* S. 77 b; *u nukε tε pres* S. 78 b; *neve s u ngusεm* S. 79 b; *u nukε turpεronem* S. 79 b; *ja se do ǵij būr̄εnε, ja se prapε nuku kϑenem* S. 27, 1; *mε andéj nuku ikεn* (Impf.) S. 27 a; *s i zihej tε fálεtε* S. 30 b; *s har̄inej dot* s. *har̄ij* 2); *do kϑenet ... mε nuku kϑenet* S. 31 a; *u s helḱ dorε nga ti* S. 36 b; *do na ikεńε, eδé mε s e šomi* S. 41 a; *u sitε s t i ndzer̄ ... do tε tε ndzer̄ sitε* S. 44 b; *nukε mε špεtójn mua* S. 58 b; *do vits mε, a nuku vjen* S. 64 b; *do vets a nuku vete* S. 64 b; *até herε do t e besój, è kεštú s e besój* S. 66 a; *nońé tε keḱe nuku ke kεtéj è tutje, po do kets tε mira* S. 66, 18. — Mit *dot: s e ǵεn dot* S. 40, 19; *s e ǵimε dot* S. 61 a; *mε kεtú s vjen dot* S. 64 b. — b) mit *kam pεr tε: mε s ka pεr tε ϑεnε ǵε* S. 90 a; *nukε ka pεr tε pušuar djali* S. 91 a; *kεrkojnε tε ǵinε tε šóḱenε e kasabašit, po s e kan pεr tε ǵéturε* ‚sie suchen die Frau des ersten Fleischers, aber sie werden sie nicht finden'; *po s mε ϑe, u s tε kam pεr tε lεnε tε ǵalε* ‚wenn Du es mir nicht sagst, werde ich Dich nicht am Leben lassen'; *sa-do ḱε tε vete me kεté, ǵa s kam pεr tε vrarε* ‚so lange ich mit diesem gehe, werde ich kein Wild tödten'; dieser Ausdruck für das Futurum wird nur mit einer Negation gebraucht; ohne Negation ist der Sinn dieser Wendung ein anderer: *kušdó ḱε ka pεr tε škruar kartε* S. 65 a; *ϑanε, ts kišnε pεr tε ϑεnε* ‚sie sagten, was sie zu sagen hatten'; *kuš ka pεr tε dalε, tε dalε* ‚wer hinausgehen muss, gehe hinaus'; *kuš ka pεr tε ngritur tε derδń ujt, tε ngrihet* ‚wer aufstehen muss um zu harnen, stehe (jetzt) auf'; *ϑuaj, ts ke pεr tε ϑεnε* ‚sage, was Du zu sagen hast'; *kεté nuse keše pεr tε mar̄ε, ḱε s mε le, tε tε mar̄ε nońé vajzε mbreti?* ‚diese Braut wolltest Du nehmen, als Du mir nicht erlaubtest, Dir eine Königstochter zu nehmen?' In einem Lied: *hakεn e kam pεr tε mar̄ε* = *do tε mar̄ hakεn* ‚ich werde mich rächen'. — c) das regelmässige Futurum kann durch *nukε* negirt werden: *nuku do ikim dot* S. 43 b; *u nukε do tε dεftój* S. 90 a. Dagegen ist *s do tε mε dεftóts* S. 80 a nicht Futurum, sondern *do* bedeutet ‚willst'; ebenso *as r̄oba do tε*

vešńε S. 82 b. — 11) beim Conjunctiv im Nebensatz ohne Conjunction oder relatives Wort: *ndzeř brékεtε eδé šter j a kaut zi siprε, mos t e hanε muřjelat* ‚ziehe die Ilosen aus und lege sie auf den schwarzen Ochsen, damit die Bremsen ihn nicht beissen'; *meř ńε dru è vεr e kεtú, ḱε tε škojn mizat, mos tε mbiten* ‚nimm ein Holz und lege es hier, damit die Ameisen hinübergehen können ohne zu ertrinken'; *mund t ikij, mos tε mε zεnε* S. 42 a; *eδé mos* als Fortsetzung eines Nebensatzes: *kam marifét ḱε t e humbεtš, eδé mos t e kupεtońε prinzipai* S. 89 b; *po erδi buři nga kurbeti è mos tε ǵεńε púlεnε, do mε vras* ‚wenn mein Mann aus der Fremde kommt und das Huhn nicht findet, wird er mich tödten'; *tε bεnej bukε è mos tε sεmurej* S. 32, 7; *le mos tε kiš as ńε* s. unter *lε*; *u i ϑatšε, tε mos tε sεkεldisetε, è ǵedér mos tε vεrε* S. 49 b; *tε mos tε mε presε* S. 61 a; *i ϑa, tε mos tε vij* S. 33 a. — 12) in einem conjunctivischen Nebensatz, sich an die Conjunction oder das relative Wort anschliessend: *kuš mos tε bεńε aštú* S. 53 a; *tε ruhetš ḱε mos tε šohε nońé* S. 65 a; *ḱε tε mos t ikεn* S. 38 a; *ḱε tε mos dúketε* S. 39 b.

mot adverbiell: *t e mbjel kεtέ koḱen ḱiḱεrε; mot kεjö do bεńε ńε milε koḱe; eδé atö tε ńε milε koḱet t i mbjel, prapε mot do bεnen ńε miliγún* ‚τοῦ χρόνου' ‚ich werde diese Kichererbse säen; in einem Jahre wird sie 1000 Erbsen hervorbringen, und wenn ich diese 1000 Erbsen säe, werden sie wieder in einem Jahre zu einer Million werden'; vgl. Hahn II, 155, 80; *motεmót* ‚ein ganzes Jahr' s. oben unter *mos* 2); *pεr motεmót tε mε presε* ‚in einem Jahre soll sie mich erwarten'. Vgl. Rada Raps. S. 42: *i šεrbeva mot è mōn pεr ń kεngezε tε bārδ* und *bōra mot è mōn*, was Rada kaum richtig übersetzt: ‚gli servii anni ed anni per un' agnella bianca' und ‚ebbi perduto il tempo mio'; es ist vielmehr ‚ich diente ihm ein ganzes Jahr für ein weisses Lamm' und ‚(nachdem) ich das Jahr zu Ende gedient hatte' (*bōra* von *bεń* ‚verbringe'). Vigo[1] S. 349: *mbeta mot me rogε; porsa bεra mot e mōnε* ‚compiuto il tempo e il mese', gleichfalls unrichtig statt: ‚ich diente ein Jahr für Lohn; als ich das Jahr zu Ende gedient hatte'. Zum Acc. *mōnε* vgl. z. B. *ǵiϑεmōn* Reinhold Anth. S. 25, Stier Carmina quinque S. 27, Camarda.

mu: *mu ndε vakt, ḱε* S. 34 a ‚gerade zur Zeit, wo...'; *mu ndε derε* ‚gerade in der Thür'; *mu ne vεndi, ḱ e ka vartur e zońa* ‚an demselben Ort, wo die Frau ihn (den Schlüssel) gehängt hat'; *mu pas kókεsε* Lied; *mu pεrtejε úrεnε* Lied; *mu si zog* ‚ganz wie ein Vogel' Lied; *i la mu nd aštú, si ranε* ‚sie liess sie liegen ganz wie sie gefallen waren'.

mudét S. 62 a ‚Frist'. Aus tü. *müddet* ‚espace de temps'.

mufti Räthsel 11. Aus tü. *müfti* ‚chef de la loi mahométane'.

muhabét S. 87 a ‚μὲ ἐμᾶς τῆς ἄρεσε ἡ κουβέντα'; vgl. Hahn Texte S. 150 *ep muhabét* ‚sprich zu mir'. Aus tü. *muhabbet* ‚amitié, amour'.

muharebé S. 50, 19 ‚Krieg'. Aus tü. *muharebet*.

muχlasem S. 82 a. Ngr., s. Meyer *muχulón*.

me mukim S. 64, S. 89 a; ein Beispiel unter *ḱε* 3 a. S. Meyer *mumḱim*. Dozon S. 48 *me müḱim*. Die Volksetymologie hat das türkische Wort in zwei Wörter zerlegt, die Präposition *me* und ein Substantiv, das wohl als Ableitung von *mund* mit der Endung *im* aufgefasst wird. Jedoch haben meine Gewährsmänner gewusst, dass das Wort türkisch ist.

mulazim Lied 3 ,*ἀξιωματικός*'. Aus tü. *mülazim* ,qui s'attache à qn. et le suit' ,Adjutant, Lieutenant'.

mulke Pl.: *bleu ńε štεpi edé mulke tε tjera* ,*χτήματα*' ,er kaufte ein Haus und andere Besitzthümer'. Aus tü. *mülk* ,propriété, royaume'. Sing. wohl also *mulk* m.

mund 1) überwinde' S. 44, S. 48 b. — 2) *s mundem mε* S. 57 b. — 3) ,kann'; a) flectirt, ohne abhängiges Verbum: *sa tε munts* S. 39, 22; *kuš tε muńε* (*mundńε*) S. 54, 10; *sa tε mundi* (2. Pl.) S. 76, 22. Impf. *mε s múndεnej* ,mehr konnte er nicht'; *s múndεnej pεr atί punε* ,er konnte dies nicht'; Aor. *sa mundmε* S. 54, 16. — b) *mund* unflectirt vor einem Verbum: *s mund tε r̃ojmε* S. 29 a; *s mund t e šihεnε* S. 38 b; *mε s mund tε flisnε* ,sie konnten nicht mehr sprechen'; *mund tε mε zεrε mua* S. 49 b ,wird vielleicht mich fangen'; *mund tε dijε* S. 32 b. — c) auch mit *kε tε: ti mund dot, kε tε na sots kεtί hal?* ,kannst Du uns diese Sache ausführen'; *mund kε tε bεńε zap* S. 53, 1; in dieser Verbindung wird *mund* flectirt: *nε munts kε tε mε bεts* S. 89 b, vgl. *nε mund t e bεts* S. 42 b. — *ti mund kε tε dits* ,Du weisst vielleicht'. — Mit Rücksicht auf den Ausdruck für ,nicht können' ist noch zweierlei zu bemerken: erstens, dass dafür sehr oft *dot* verwendet wird, und zweitens, dass *s mund* ohne nähere Bestimmung ,bin krank' (L) bedeutet.

mundim ,Mühe' S. 83 a; *tε mε ipni mundimin tim* ,gebet mir die Bezahlung für meine Arbeit'.

mundonem ,bemühe mich'. Auch wie ngr. *κοπιάζω* bei höflichen Aufforderungen: *mundóh-u vetε* ,bitte, geh selbst dahin'.

mur̃jéla-tε Pl. ,*νταβάνια*' ,*μυῖγα, ποῦ πίνει τὸ αἷμα τῶν βωδιῶν*' Beispiel unter *mos* 11). S. Meyer *murjelε*.

musika Pl. S. 88 a; auch *musikitε* S. 54, 37; s. *músikε* Meyer.

mustafir S. 73 a für *musafir* im Anschluss an die zahlreichen türkisch-arabischen Wörter, die mit *müsta-* anfangen.

mutšubrét ,*μὲ βασανισμόν*' ,*ἕναν ποῦ τὸν παιδεύουνε πολύ*' ,Qual, Marter' S. 92 a. Aus tü. *medžburiet* ,contrainte, nécessité'.

n

na: *na i* ,nimm sie' ,da hast Du sie'; S. 20, 8.

nakatosem S. 76 b ,zappele'.

našti L 18 *naštinε* Lied 8 (nicht, wie zunächst zu erwarten wäre, *ndašti*). Kommt in M nicht vor (statt dessen *tani*). S. Meyer unter *aštú*; vgl. *taš* in der ,Marseillaise'.

natε, Pl. *netε* ,Nacht'; *nátεnε* ,nachts' S. 65, S. 83 a. ,Abend': *atό di netε kε dúalmε sulatso* S. 80 a. *nestrε tε ngrihεts kε natεn* ,morgen sollst Du noch vor Tag aufstehen'. Vgl. *mbrεma, mbrέmanet* und *menati*.

ńε nátεzε S. 61 a ,vorgestern Abend' vgl. *ńε ditεzε* ,vorgestern'.

ndaj Aor. 3 *ndau ndájtinε* Part. *ndarε* Passiv *ndahem* Aor. 3. Pl. *undanε*. — S. 68 b, S. 79, 19; Passiv S. 31 a, S. 34 a, S. 36 b. — *i ndau* ,er trennte die Kämpfenden'; *išnε ndarε* ,sie waren entzweit'; *pse na ndau nεrε Perεndia nga šokεt* ,wesshalb hat uns Gott stiefmütterlich behandelt? (indem wir kinderlos sind)'. Vgl. in einem Lied *tε tškoi nga ģiϑε gratε* ,Gott hat Dich von allen Frauen unterschieden, Dich hässlich gemacht'. Derselbe Vergleich mit dem Glücklicheren auch S. 80 a: *ti s mε do mua si ģiϑε bur̃atε, kε dúanε grat; si δεnt e*

tjera S. 79 a vgl. das tröstende *si ģiϑε bota* S. 70 a, *si giϑε šokεt* S. 81 b. Aehnlich Reinhold Anth. S. 20: *mε ndájtinε nga gratε.*

ndaj L 12 vor *mbrεma* ,des Abends'. Vgl. Mitkos 78, 32 *ndaj tε gδitε*, 103,15 und 142,86 *ndaj tε gδirε*, 60, 2 und 82, 49 *ndaj natε*, 40 *mirε ndaj-natε*, 82, 49 *ndaj ditε*; 88, 78 *ndaj mua*, 88, 79 *ndajk unε*. Rada hat das Wort mit dem Dativ: *ndaj mbrέmies* ,verso a sera' Raps. S. 34, *ndaj mjesditεs* S. 50, *ndaj kalit* ,vicin del cavallo' S. 86, *ndaj zjarmit* S. 28, *ndaj lumi* (Dativ) S. 76; mit dem Acc. *ndaj ň lum* S. 21, *pεr ndaj atέ kopile* ,allato di quella vergine' S. 26, *ndaj pasiǩirεn* S. 50, wiederholt S. 52, als Adverbium S. 42, 63, 86. Blanchus S. 204: *ndaj ǩišet* ,apud ecclesiam'.

ndes ,bleibe hangen, stecken' S. 51 b (Passiv); S. 69 b; auch übertragen: *nε sotš paratε eδé ndese* (Aor., als ob *po* vorausgegangen wäre) ,wenn Dir das Geld ausgeht und Du in Verlegenheit kommst'; *tš tε bεn kapso-prifti, ǩε ndesi me šejtanin?* ,was sollte der arme Priester thun, dem sich der Unhold angehängt hatte' (von einer unangenehmen, nicht loszuwerdenden Person). In L *ndez*, vgl. Mitkos 75, 19. Die Form mit *s* könnte ngr. sein (ἔνδεσα). Vgl. Meyer unter *ndoδ*.

(*ndεj?*): *ndεjm* S. 83 b; *ndεjti* S. 57 b; *tε ndεš dorε eδé t i bietš me batsε!* ,Du wagest, die Hand auszustrecken und ihn zu schlagen!'

ndiej Aor. *ndjeva ndjeve* 3. *ndjeu* Plur. *ndienε* Part. *ndierε* S. 25 a, S. 60, S. 75 b.

ndreǩ ohne Vocalwechsel. S. 73 b (*plaškat*); S. 87 a, 89 b (*kualt, maģitε*); S. 74 a (*pazar̄ε*); *ndreǩem* S. 82 a, 85 b.

ndrój s. Meyer *ndεróň* ,ändere' S. 90 a Passiv S. 90 a, 91 a; *ndroi* absolut ,kleidete sich um'; auch mit Acc. der Person ,kleide um'; ,wechsele' *unázεtε* S. 37 b, S. 39 a, S. 40 a.

nduk ,beisse' Lied s. unter 2) *as*.

ndzaϑ brékεtε ,ziehe die Hosen aus'. Zu *mbaϑ*.

ndzer̄ 2. Pl. *ndzir̄i* Impf. 3. Sg. *ndzir̄* 3. Pl. *ndzir̄ε* Imperativ *ndzer̄* Aor. *ndzor̄a* 3. Pl. *ndzúar̄ε* Part. *ndzer̄ε* (= *ndzjer* bei Meyer). ,bringe heraus' (in den verschiedensten Bedeutungen) *járyεra* S. 78 a, *lira* S. 71, 17; ,hole aus dem Meer' S. 76, 16; ,schöpfe Wasser aus dem Brunnen' S. 34, 23; ,lasse hinausgehen' S. 37, 6 (*ńérεzitε*); *ńε sufrá* S. 39, 17; ,begleite hinaus' (*i ndzor̄i ńera pεr jaštε kasabasε*); *e ndzor̄i m-at-án* S. 29 a, S. 30, 1; *sitε* S. 44; ,nehme aus der Tasche' (*sahatin*) S. 53 b; ,ziehe aus' (*brékεtε* ,die Hosen' *r̄obat* ,die Kleider' *kapelon* [ngr.] ,den Hut'); ,nehme hervor' (*ndzor̄i eδé j a nεmbεroi lirat* S. 72 a; *ndzor̄i prinzipai kεpustε* S. 88 b); *e ǩišnε ndzer̄ε nga mbretlεku* ,sie hatten ihn vom Throne gestossen'; *ndzor̄i ńε fermán* ,erliess eine Verfügung'; *ndzúar̄ε huǩimét, ǩε kiš hak grúaja* ,das Gericht entschied, dass die Frau Recht hatte'; *ndzúar̄ε štεpinε nε telál pεr tε šiturε* ,liessen das Haus zum Verkauf ausrufen'; vgl. unter *hak*; *dot fjalε nuk u ndzor̄i* ,er konnte kein Wort (kein Zugeständniss) aus ihnen herausbringen'; *ditš i ndzor̄i* ,etwas (einige Aufschlüsse) lockte sie aus ihm heraus'; *s mund tε ndzir̄ fjalε* ,er konnte (vor Zorn) kein Wort hervorbringen'; *ndzor̄e linε* ,hast die Blattern bekommen' Lied; *punε* S. 62, 17, S. 63, 3; ,verdiene' (*ndzir̄, sa haj bukε* ,er verdiente (gewann) gerade so viel, dass er davon lebte').

u-ndzi duńaja S. 88 b (zu lesen *u u-ndzi d.*).

ne = *te*: *ne prinzipai* S. 85 b;

u-bε sevdalí ne núsetε S. 44a; *ne hani* S. 88a; vor Personenbezeichnungen ‚bei, zu'; sonst in localer Bedeutung synonym mit *nε*.

nek, *nekε* 1) Präposition = *ne*. Regelmässig mit dem best. Nominativ: *nek ai muli* S. 84a; *nek ató mizatε* S. 51b; *nek'* steht bes. vor dem Pronomen *ai*; ferner vor persönlichen Pronominen (Acc.): *nek mua* S. 43b; auch *nekε mua*; *nekε tij* S. 32, 30, S. 79a. — 2) ‚wo' *nekε išnε gurε* S. 62, 22; *nek kiš púnεnε* S. 69a; *atjé nek vij* ‚unterwegs' S. 31, 24. — 3) ‚während, indem, als' *nek i špuri lagenε me ujε, klau vajza* ‚indem sie ihm den Krug mit Wasser brachte, fing sie an zu weinen'; *atjé nekε stolisešin* S. 85b; S. 26, 26; *nekε bεri, kε tε dil* S. 30 unten; *ńε mbrεma nekε flij* S. 84b. — 4) ‚statt': *nekε t e vεmε nε δe tε ǵalε, mε mirε t e štiem nε det* ‚statt sie lebendig zu begraben ist es besser, sie ins Meer zu werfen'; *nekε tε prit djalεn e tij, apofasisi tε prit Haram Zadenε* ‚lieber als seinen Sohn zu tödten entschloss er sich, den H. Z. zu tödten' (er hatte die Wahl, den einen oder den andern zu tödten); vgl. *atjé nek iš kalivja, šóhεnε palát* = *andis pεr kalive š. p.* ‚statt der Hütte sehen sie einen Palast'.

nestrε ‚morgen' S. 42, 24; *nestret* ‚am folgenden Tag' S. 43, 1; seltener *tε néstrεmen* S. 49, 21. L 8 steht *nesεr* = ‚am folgenden Tag'; *u sot pεr nesεr jam* L 18.

neve ‚wir' S. 87a (so in allen Casus). Der tonlose Dativ und Acc. heisst *na*; pleonastischer dativus ethicus: *na vjen mbretεreša* S. 34b.

1) **nε** ‚an, in, zu, unter' *nε fšat* S. 88a; *i vunε nε kεmbε kεpustε* S. 86b; *jeni Θeria nε tε tjera kafšε* S. 57b. *nε* und *mε* sind vielfach gleichbedeutend geworden, während in anderen Fällen *mε* die urspr. Bedeutung ‚auf' bewahrt hat. M scheint *nε* zu bevorzugen. Beispiele unter *be* und *kafε*. Ferner: *sa do ti nε ve tε tua?* ‚wie viel verlangst Du für die Eier?' *sa do nε tε?* S. 72, 9, vgl. DOZON S. 78: *sa kεrkón m até ark? sa lüpni m te* JARNIK Zur alb. Spr. e 11; — *ńε ditε nε muaj* ‚ein Tag monatlich'; *sa do nε muaj?* ‚wie viel verlangst Du monatlich (als Lohn)?' — *nε ǵaštε muaj* S. 27, 25; *nε pεsεmbεδjetε ditε* ‚nach Ablauf der 15 Tage' S. 65, 6; *n até siprε* S. 71, 29, S. 34, 30; *nε tri ditε* ‚im Laufe von drei Tagen' S. 72, 15, vgl. unter 1) *mε*.

2) **nε** ‚wenn' (ist aus dem gleichbedeutenden *tε* entstanden und hat mit der Präposition *nε* nichts zu thun); a) von der Gegenwart und dem Präteritum wird es mit dem Indicativ construirt. *mε Θa, . . . eδé nε mos doja lira, tε mε ben pašá* ‚er versprach mir, . . . und wenn ich nicht Geld haben wollte, (versprach er,) mich zum Pascha zu machen'; *nε bεre* S. 37b; *nε mε do* S. 36, 22; *nε do* ‚wenn Du willst' S. 40, 20; *nε ištε lépuri nε štεpí* S. 73b; *nε di* S. 31, 29; *nε je djalε, u-bεfš vajzε, eδé nε je vajzε, u-bεfš djalε* ‚wenn Du ein Mann bist, dann werdest Du ein Mädchen, und wenn Du ein Mädchen bist, dann werdest Du ein Mann'; *nε pjet pεr vajzε tεnde, doli e ligε* ‚falls Du nach Deiner Tochter fragst, so ist sie schlecht geworden'; *nε pjet pεr kεtú, neve ńera dje ješεm nεndεδjetε è nεnde* ‚wenn Du nach uns fragst, so waren unser bis gestern 99'; — *nε ištε me mukím* (ohne Nachsatz) S. 89a. — In einem fragenden Nebensatz: *i Θotε, kε nε dij birbil ǵizarin, se ku iš* S. 32, 37. — b) von der Zukunft wird der Optativ gebraucht: *nε datš* S. 78, 36; *nε datši* S. 73, 13; *nε tε pεlkεft*

vajza S. 25, 33; *ndε koftε* L 1 u. s. w.; *nε i ϑεftε* S. 90a; *nε tε pjetε, se kur do ikεtš, t i ϑuatš, k̄ε* ‚falls er Dich fragt, wann Du fortgehen wirst, so antworte . . .'; *nε špεtófš* S. 61, 27. *nε muntš* S. 89b; vgl. unter *gleδ*.

nεmbεrój S. 51b, S. 72, 16. S. Meyer *numεr*.

nεnε: *n. pemε* ‚unter dem Baum' S. 91b; *nεnε šetul* S. 25b.

nεpér s. *ǵezdis*; *kεrkón nε pεr mik̄ tε tij, k̄ε tε ǵεnej farmák* ‚er fragte unter seinen Freunden nach, um Gift zu finden'.

ngaha und *nga*. 1) ‚woher?': *ngaha vjen ti?* ‚woher kommst Du?'; indirect fragend: *e pjeti, se ngaha iš* S. 85a; *i dεftoi fšatin, se ngaha iš* S. 85a (ist nicht relativ); auch ohne *se*: *e pjeta, ngaha iš* S. 69a. — relativ: *bεri tutje, nga dεǵonej zεn* S. 45a; für ‚wo' durch Assimilation an das demonstrative Wort: *andéj, ngaha iš, e kupεtoi* ‚von da aus, wo er war, merkte er es'. — 2) ‚welchen Weg?' *ngaha vete uδa pεr nε fšat tε maδ?* ‚wo geht der Weg nach dem grossen Dorf?' (auch *ku ištε uδa* u. s. w.); *ngaha tε tε mar̄?* S. 56b; scheinbar = ‚wohin': *ngaha vate katsiδjari?* ‚wo ist der Grindige hingegangen?' — indirect fragend: *se ngaha bεri* S. 73b. — relativ: *škoi andéj, nga iš furata* ‚sie kam da vorüber, wo der Zweig lag' (für ‚wo' durch Assimilation an das demonstrative Wort); *ngaha tε škotš* S. 77b; *atjé ngaha vinej* S. 68b; so *nε uδε ngaha vijnε* (Impf.); dies relative *ngaha* lässt sich sehr oft in eine temporale Conjunction + eine demonstrative Bezeichnung des Weges auflösen: *ngaha škon ki* ‚als der da vorüber kam' S. 56b; *ǵεlpérεnε, k̄ε i ra zoñεs dje, ngaha vinešim me kar̄otsε* ‚die Nadel, welche die Herrin gestern auf dem Wege verlor, als wir fuhren'; *ngaha tε kϑenetš, tε škotš kεtéj* ‚wenn Du zurückkehrst, sollst Du (unterwegs) hier vorüber kommen'; *ngaha vij tutje, lεšonej kók̄etε ar̄ε úδεsε, k̄ε vij* ‚während er vorwärts ging, liess er die Nüsse auf dem Wege fallen'; *ńε herε ngaha škonej úδεsε, ǵeti ńε koke k̄ík̄εrε* ‚einmal fand er auf dem Wege, als er ging, eine Erbse'. — 3) Präposition nur in der Form *nga*; regelmässig mit bestimmtem Nominativ; persönl. Pronomina können jedoch auch im Acc. stehen. Der unbestimmte Nominativ steht, wo der Begriff unbestimmt ist. a) local ‚von, aus'; eig. ‚von da, wo'; *iku nga ajó* S. 31b; *doli nga valtε* S. 67, 1; *rúanej nga pendžereja* S. 41b; *nga pεr jaštε* S. 78b; *nga pas kalives* S. 78a; *nga mbεrnda* S. 32b; *i hilk̄ ńε lεkurε nga siprε* ‚riss ihm eine Haut von oben (von dem Rücken) weg'; *tε mbetetš nga puna* und *nga puna do r̄itš* ‚Du sollst Dich von der Arbeit fernhalten' vgl. tü. *kalmak̄* mit dem Ablativ; *šεrój nga bri* ‚ich heile von Hörnern (mache die Hörner verschwinden)'; scheinbar = ‚zu': *e ndzor̄i nga kεjó anε* S. 30, 1, vgl. unter *kεtéj* und *andéj*; *t i zεtš nga dora* s. *k̄ε* 2h; *dil nga pendžerja* ‚ging zum Fenster'; s. *k̄ep* 2), *kupεtój*; *tšiš škuat nga prinzipai?* S. 87a ‚wie ging es Euch beim Prinzen? (von dem Ihr kommt)'; *tš patε sonde nga djali?* ‚was habt Ihr heute Nacht bei dem Burschen (von dem Ihr kommt) gesehen?' — b) ‚an — vorüber', vertritt den Acc. des Weges im Deutschen. *vanε nga pelat* ‚sie gingen an den Stuten vorüber' (vorher: *tε škojmε kεtéj k̄ε janε pélatε*); *vij andéj nga ai vεnd* S. 36a; *tε kϑenetš nga tjetrε uδε* S. 65a; — scheinbar = ‚in (m. Acc.), zu': *tε kϑenej nga džamia* S. 42b. — c) übertragen ‚von, aus': *tš do nga mua?*

S. 27, 37; *tš tε mirε doni nga u?* S. 33, 36; *tε hajε miš nga u* S. 57 b; *nga mua i zoti ḱinģ s ka ngrεnε* S. 79 a; *feksi iš nga gúrεtε* S. 61 a; *e kišnε kεrkúarε nga šumε mbretεr* S. 25 a; *e kešε nga babai* s. unter *ģij* 4); *s dij ģε nga tε vεlézεrit* S. 72 a; *ϑeria nga džinεr* S. 33, 1; *ńε dru nga škozε* S. 80 b; *nga soj i maδ* S. 68 b; *dukej sikúr iš soj mbreti nga tε sjelat e tij* ‚es schien, als sei er ein Königssohn, nach seinem Benehmen'; vgl. unter *dukem*. — d) Grund: *tε gεzonet eδé ai nga mua* S. 64, 26; *u-trεmbtšε nga juve* S. 54, 19 (‚für Euch'); *u-trεmb nga kau i tij* S. 71 a; *trεmben nga arapi* S. 39 a; *tε mε dalε sevdaja nga ai* ‚damit meine Liebe zu ihm aufhört'; *s ke razlék nga mua* ‚Du liebst mich nicht'; *u erδi keḱ nga Maro Pεrhitura* S. 89 a; *nga tε mirat ḱε kam* S. 85 b; *nga tε klárεtε e šumε* S. 90 b; *nga frika u-δie katši* S. 54 b; *s mund tε flit nga inati* ‚vor Zorn konnte er nicht sprechen'; *s e ńohu nga r̄obat, ḱε kiš* ‚wegen seines Anzuges erkannte er ihn nicht'; *nga ajó* s. *ai*; *mori inát nga ḱ e la vajza pεr jaštε pórtεsε* ‚er wurde zornig, weil die Tochter ihn vor der Thüre stehen liess'; *e mir kup ištε kεjó, eδé pešku, nga ḱε iš e bukur šumε, andáj do e ketε ngrεnε* ‚dies ist eine schöne Trinkschale, und weil sie so schön ist, deshalb wird der Fisch sie verschlungen haben'; *nuk e zuri ģumi, nga ḱε siloisej* ‚er konnte nicht einschlafen, weil er nachdachte'; *r̄i i sεkεldisurε, nga ḱ i prišetε puna pas* ‚er ist betrübt, weil seine Arbeit in seiner Abwesenheit vernachlässigt wird'. — e) beim Comparativ: *ištε m i búkurε nga mua* ‚er ist schöner als ich'; *m i bukur eδé nga ϑεlεndza* S. 91 b *palatet ńε ḱind isé mε tε mira nga tε mbretit* ‚der Palast ist 100 mal schöner als der des Königs'; verkürzter Satz: *me mua duaj tε lafosej mε šumε nga ģiϑε vašast e tjera* S. 86 b; *tε dua mε šumε nga vétεhen time* ‚ich liebe Dich mehr als mich selbst'; *e duaj mε šumε seizin nga djalεn* ‚er liebte den Stallknecht mehr als seinen Sohn'; Attraction: *zuri piškitε mε tε vóģilε nga vétεhenε e tij* ‚er fing die Fische, die kleiner als er selbst waren'; — *di isé, nga tš kiš rεpara bur̄i* S. 81 b; *ndrišε, nga tš ješε* S. 90 a; *do šitej mε mirε, nga tš do šitet* S. 70 b; *do tε tε jap akomi pará, nga tš tε δatšε* ‚ich werde Dir noch Geld geben ausser dem, was ich Dir gegeben habe'. — f) partitiv *ńε nga juve* S. 24 b (auch *nga ju*); *tε mir̄ nga kεtá ujtε* S. 45 a (der partitive Ausdruck ist Obj.); *me nga kεtó lεkurε* S. 63, 16; *me nga kεtá ujε* S. 45 a; *lεkurε nga tε risit* S. 63 b; *tε mos tε ngatš nońε ģε nga tε púlεsε* ‚rühre nichts von dem an, was im Huhn ist'; *s kiš nońε pend tjetrε nga tε fšatit afεr* ‚er hatte keinen anderen Pflüger von denen des Dorfes mit seinen Ochsen in der Nähe'; *mer̄ ńε halε nga tε kurmit tim* ‚nimm eine von den Schuppen auf meinem Körper'. — g) ‚statt' *nga gurε iš bεrε vεštε* S. 27 b; *nga zogu j u-bε ńerí* S. 92 a; *u ka δεnε Perεndia bri nga mεndja ḱε s keni* S. 77 b; *parát, ḱε kišnε δεnε nga gomari* S. 75 a (vgl. *nε*). — h) ‚in Bezug auf' *nga surati si ajó, po nga r̄obat, s kiš ató r̄oba* S. 87 f.; *ndronen nga tšeχreja* S. 91 a; *nga bukuria bεnej ferk nga ģiϑε djeltε* s. *bij* 14. — i) distributiv *nga ńε lεkurε* S. 39 b; S. 83 b; S. 33, 37; S. 53, 20; *si u-bεne nga δjetε vjetšε* S. 82 a; *nga δjetε ditε* S. 32 a; *nga ńε tšikε fai* S. 82 a; *ńε nga ńε, ńε è nga ńε* und *nga ńε è nga ńε* ‚je Einer, Einer nach dem Anderen'; *di è nga di* ‚je zwei', *nga di è nga di = parε par.*

ngahadó: *mbliδ zojtε tε ģiϑε, ngadó ķε išnε* ,er versammelte alle die Vögel, wo sie auch waren (von da, wo)'; *ngahadó ķε vijnε* ,wo sie auch hingingen' (eig. ,welchen Weg').

ngalój L 18 ,ἐσκέπασε'. Zur Sippe *ngalem?*

ngarkój: *driϑεtε nε kurm* S. 82b; Passiv (der Tragende als Subj.) S. 84a. Auch figürlich *u-ngarkua šumε djali, ķε duaj tε vij* ,ἐφορτώϑη' ,der junge Mann drang sehr darauf, dass er gehen wollte'.

ngarkós nur figürlich: *tε mos mε ngarkosetš* ,dringe nicht in mich'; *pεrjažmja j u-ngarkós priftit eδé i ϑa, ķε* ,die Elfin drang in den Priester und sagte zu ihm: (entweder sollst Du bei mir schlafen, oder ich werde Dich versteinern)'. In beiden Belegen ist, aber wohl nur zufällig, von dem Dringen auf coitus die Rede.

ngas 2, 3. *nget* Pl. *ngasεm* Conj. 2 *ngatš* 3 *ngasε* Impf. 3 *ngit* Imperativ *nga* Aor. 3. *ngau* Pl. 3. *ngájtinε* Part. *ngarε* ,berühre, rühre an' S. 59b, S. 60, 1, S. 83a; *tε mos tε ngasε nε krua* ,die Flasche darf die Quelle nicht berühren'; *do túndetε gor̄itsa, sa tε ngasε mal e gor̄itsεsε nε δe* ,der Birnbaum wird sich so stark bewegen, dass der Wipfel die Erde berührt'; feindlich S. 33b, S. 79b.

ngas i zuri tε ģalε ,κόντεψε νὰ τοὺς πιάσῃ ζωντανούς' ,*pεr ñε tšik i zuri*' ,er hätte sie beinahe gefangen genommen' (*nga s?*).

ngopem S. 80b (mit Obj.) ,sich bis zur Uebersättigung füllen' ,ὅταν τρώγει κανεῖς περισσότερα'.

ngórδεlε S. 45b, S. 56b; nomen actionis zu *ngorδ.*

ngosem S. 29, S. 77a; auch *u-ngos me ujε* ,stillte seinen Durst mit Wasser' (vgl. *uria pεr ujε* ,der Durst' Dozon S. 69); übertragen S. 68b.

ngrénεlε S. 65b; nomen actionis zu *ha.*

ngrij Aor. *ngrita* Pl. 3 *ngritinε* Part. *ngriturε* Passiv *ngrihem* Aor. 2. *u-ngrere* 3. *u-ngre* Imperativ *ngro-u* Pl. *ngre-u-ni.* In L (*ngrε*) 3. Pl. *ngrεnε* ,hebe auf' *ngriti sitε* ,erhob die Augen' (von der Strasse nach dem Fenster des Hauses); — *ngrι δεntε* S. 45b (aus der Krankheit); Passiv S. 37, 15; — aus dem Schlafe: S. 41, 24; Passiv S. 52, 12, S. 54, 31, S. 80, 16; — aus dem Tode: *tε mε ngritš arapin, ķε ka di zet vjet vdekur* ,erwecke den Neger, der vor 40 Jahren gestorben ist'; — *ngrihem* ,stehe auf' oft einleitend vor einem anderen Verbum: *u-ngre è škroi ñε kartε*; S. 85b, S. 50, 1; — ,hebe auf, um anderswo hinzubringen' S. 43, 36, L 9; *ngritinε sufranε* ,nahmen den Tisch weg'; *vate tε ngrin r̄obat, ķε flijnε* ,er nahm die Betten (vom Fussboden) weg'; — *pandehu, mos kiš vatur nońε bordžεli eδé e kiš ngritur ne mbreti* ,er dachte, dass vielleicht ein Creditor zum König gegangen war und Rechtsverfahren gegen ihn angefangen hatte' ,σηκώσει' ,τοῦ εἶχε κάμει ἀγωγή' (ist *e* ,ihn' oder ,es'?). Vgl. *krie.*

nguķem ,werde roth, glühend' (v. Eisen).

nģal S. 74b f., S. 59b f., S. 66b.

nģéϑεlε Pl. ,Kälteschauer' L s. Meyer *r̄εķeϑem.*

nģir ,kleiner See' L, vgl. Meyer (Hahn) unter *ģi.*

niģá S. 43a und in anderen türkisch gehaltenen Erzählungen (*vunε niģán* oder *vunε niģá*) für sonstiges *vunε kurorε.*

nikokire Lied 7 ,Hausfrau'.

nis S. 26a; S. 87, 19; *i nisi ñ a di sahát uδε* ,er begleitete sie ein Paar Stunden'. Vgl. *ndzer̄*; *nisi*

askér ‚schickte Truppen aus'; *i nisi tε ģiϑa ató, kε i ϑa djali* ‚er schaffte alles herbei, was ihm der Bursche sagte (alle Ausrüstungen)'; *nisi taģinε, kε u lipsej pεr uδε* ‚brachte das für die Reise nöthige Pferdefutter herbei'; *e nisim pralεn* ‚fangen das Märchen an'; *nisi vajz e mbretit è i ϑa djalit* ‚die Prinzessin fing an und (gab dem Burschen die erste von den drei zu lösenden Aufgaben)'; *nisi dazmεn* S. 88a; intr. *tε nisńε papori* ‚das Dampfschiff soll sich in Bewegung setzen' vgl. *lεšój*; *nisem* S. 86a (*tε nisetš andéj*); *pεr ku je nisurε?* ‚wo reisest Du hin?' (Frage bei Begegnung); *j u-nisnε lotε* S. 62b.

nišán Pl. *-e* fem.; S. 87b *humbnε pa nišán* ‚verschwanden spurlos' ‚χωρὶς σημάδι, παντελῶς'; auch transitiv: *grúaja mε humbi djeltε pa nišán* ‚meine Frau hat meine Kinder spurlos verschwinden lassen'; — vgl. *falε*; — Ausdruck für etwas Schönes, z. B. ein schönes Kind, L, Lieder.

nobét: *tε r̄ini me nobét* ‚σκοποί' ‚haltet Wache'. Aus tü. *nöbet*.

nobetši S. 34a ‚Wächter, Wache'. Aus tü. *nöbetši*.

noimε S. 45a (‚vor sich tastend'); *i bεnε noimε paporit*, ‚winkten dem Dampfschiff, machten Zeichen'.

nońέ (L *ndońέ*) ‚irgend ein' ‚irgend Einer', *nońέ ģatuar* S. 74b; *nońέ ģizmε sahati* ‚etwa eine halbe Stunde' S. 85a; *si nońε palo-mašá* S. 59b ‚ungefähr wie eine alte Feuerzange'; nach einer Negation u. s. w. = lat. *ullus*, *quisquam*; *nońέ ńeriut* S. 77b.

nukε oder *nuku* (auch Mitkos schreibt *nuku*) ‚nicht'. Vgl. *mos* 10) c); *as štεpi kam, as katandi kam, as ńε darkε bukε pεr ńerεz nukε kam* ‚ich habe weder Haus, noch Vermögen, ja nicht einmal eine Mahlzeit Essen für die Leute habe ich'. — Häufig als Ausdruck einer Aufforderung: *nukε na jep kεtέ ϑikεn?* S. 75a; *nukε ruaj tε šo, se kuš ištε* ‚lass mich lauern um zu sehen, wer es ist'; *nukε vete nε punε tεnde* ‚geh Deines Weges'. Vgl. ngr. δὲν ἐπῆγα ‚lass mich gehen, ich werde gehen'.

ń

ńera ‚bis' (Meyer unter *ndε*) *ń. papuar* S. 35a; *tre kind ń. nε tre kind è pesε δjetε* S. 71b; *erδi lafi ńera ne karta* ‚die Erzählung gelangte bis zum Brief'; *ńera nε ńεmbεδjetε sahati* S. 86b; *ńera mε ńε kasabá*; *ń. m atjé* ‚bis dahin', auch ‚in dem Grade': *fukaréń ńera mε atjé kε as kripε s kišnε* ‚so arm, dass sie nicht einmal das Salz hatten'; *ń. mε tani* ‚bis jetzt'; *ńer afεr*; *ńera sot*; *erδi ńera nε, kε e dεrgoi vájzεnε* ‚die Erzählung kam zu dem Punkt, dass (wo) er das Mädchen schickte'.

ńeri Pl. *ńerεz*, *ńérεzitε*. Auch von einer Frau S. 81b, 92a; S. 31, 32, S. 33, 20f; auch Kinder können mit *ńerεz* bezeichnet werden; — *ńeri prift* ‚ein Priester' (‚ein Mann, der Priester ist'); *di a tre ńerεz hajdutε* ‚2 oder 3 Räuber'; — *ńeriu me kaplanε* S. 32a, *i ϑotε ńeriu kalit* S. 56b (beliebte Zusammenstellung der gegensätzlichen Begriffe) — ‚Verwandte': *i pa-ńeri* S. 59a, S. 81b; *tš ńerεz ke nε štepi? ke mεmε a ke babá a kε vεlezεr a motra, a tš ke?* ‚was für Verwandte hast Du zu Hause? Mutter? Vater? Brüder? Schwestern? — Auffälliger Gebrauch des Artikels: *duaj ńerinε* S. 81b; *ngadó kε tε ve ńeriu, hajdút ģen* ‚wo man auch hingeht, begegnet man einem Räuber' L; *ńeriu, kur flε, ištε si vdekur* s. unter *éndεr̄ε*; *ńeriu, po vate nek ajö duńá, mε kεtú s vjen dot* S. 64b; *do vejε ńeriu*

S. 65, 1; *nońé ńeriut* S. 77 b; *tε beńe ńε ϑikε šumε tε vogεl, eδé t e beńe me farmák, ќε me tε špuar ńε tšikε ńerinε, eδé eftis tε vdes* ,er soll ein sehr kleines Messer verfertigen und soll es mit Gift versehen, so dass man sofort stirbt, wenn es Einen ein wenig ritzt'; *kartši, ќε dukej ńeriu, ќε tε iš mbεrnda nε konák tε hanit* ,(er hatte die Hütte nahe dem Gasthaus gebaut und) gegenüber, so dass man denjenigen sehen konnte, der im Zimmer des Gasthauses war'; *ištε farmák, ќε me kεté farmakosen ńerεz, po t u a štεrε ńeriu nε fai* ,es ist Gift, womit die Menschen vergiftet werden, wenn man es ihnen in das Essen thut'; *kεjö ištε e εmbεl si mjaltε, po po tε hajε ńeriu, eδé vdes* ,dies ist süss wie Honig, aber wenn man es isst, stirbt man sofort'. Auch *na bie erε ńeriu* S. 33 b gehört wohl hierher. Dieser Gebrauch des Artikels findet sich indessen auch bei anderen Wörtern, vgl. Vorbemerk. S. 19. — Nach einer Negation = ,quisquam': *ńeri as ńi as e ńihεn* ,er kannte niemand, und niemand kannte ihn'; S. 40, 5.

ńerjatri ,einander'. Nom.: *išnε mεrgúarε nga ńerjatri* ,sie lagen weit von einander'; Acc. *ńerjátrinε e ruajn* ,bewachen einander', von Frauen *ńerjatrεnε* S. 88 b; Dat. *ńerjatrit.* Mir unverständlich ist *ńerjetra* Nom. Fem. Räthsel 12 ,μία μὲ τὴν ἄλλην'. Aufgelöst *ńeri tjetrit* und *ńeri tjetrinε* S. 40, 2, *ńera me tjétεrεnε.*

ńε Zahlwort und unbestimmter Artikel; auch indefinites Pronomen (S. 71 b: *di ќind m i δa ńε*). *ń a di* S. 48 b ,ein oder zwei, ein paar'; analogisch auch *ń a δjetε* ,etwa zehn' S. 66 a (sehr häufig; ,καμμιὰ δεκαριά'); bei anderen Zahlwörtern habe ich keinen Beleg für dieses *ń a*; es heisst *di a tre, tr a katrε ditε* ,drei, vier Tage' (auch bei Reinhold, Anthologie S. 4, Z. 4 v. u.); auch *ń a di a tre* ,etwa drei', *štatε tetε* ,sieben oder acht'. Eine Analogie zu *ń a δjetε* ist bei Gabelentz, Die Sprachwissenschaft S. 60 angeführt. Dozon schreibt *ja*: S. 53, Z. 7 *ja dü a tri dit*, S. 44 *mε ja δjetε tε ditεsε*, S. 129 *m ja katεr tε ditεsε*, S. 130 *m ja tetε tε nátεsε.* — *ńε per ńε* L 18 ,sofort' s. *pεr* (vgl. *pεr ńε* Dozon S. 57); — *bara me ńε pektua ńε* S. 72 b; vgl. unter *nga* 3) i); — *eδé ńε tε dalε tšifuti eδé iku, mε s ќεndroi atjë* ,mit einmal war der Jude fort'; *ajö loi, sa loi, eδé ńε t ikur bεri, ќε nońé s e kupεtoi, se kur iku* ,sie tanzte eine Weile, und mit einmal war sie fort, ohne dass jemand sah, wann sie fortging'; *ńε tε lεšuar i bεri lépurit* S. 73 b; *ńε tε friturε bεri kali eδé kεtseu djali mbεrnda nε kazane* ,das Pferd schnaubte, und augenblicklich sprang der Bursche in den Kessel'; — Die bestimmte Form ist *ńeri*, fem. *ńera* S. 33 a. In ganz anderer Bedeutung *e tri-δjet-è-ńεa e marsit* L 10, vgl. L 9. — Unbest. Dativ *ńεit*: *j a δanε ńεit zabitit* S. 89 a, *ńεit kruškarit* S. 89 b, *ńεit tšifutit* S. 27 a, *ńε vajz e ńεit mbretit*, ohne Substantiv S. 52 a, bei einem Femininum *ńεit plákεsε* S. 40 b; *ńεi pas ńεit* S. 53 b; *i liδi ńεin pas ńεit* ,er band sie den einen hinter dem anderen'. Unflectirt: *foli mbreti ńε hizmeќares* ,der König rief eine Magd'. In L: *i ϑatšε ńεj hamalit* ,ich sagte zu einem Lastträger'.

tε ńεtεn ,am Donnerstag' L, s. Meyer *éńεtε.* Das Sprachbewusstsein hat fälschlich das anlautende *e* als die Nominativform des Artikels aufgefasst.

ńo 2., 3. *ńe* Pl. *ńihεni* Impf. 3. *ńij* Pl. 3. *ńijnε*, *ńihεnε* Aor. 3. *ńohu* Pl. 3. *ńóhεnε* Part. *ńohur* Passiv *ńihem* Aor. Pl. 3. *u-ńóhεnε* — *e ńóhεnε ќε iš hodža* ,sie erkannten ihn, dass es

der Hodscha war'; *e ńohu ḱε s iš prizipéš e parε* S. 91 a; *tε ńo pεr memε* S. 32 b (vgl. Dozon S. 72, Z. 1); auch *e ńijnε si babá* ,sie betrachteten ihn als ihren Vater'; *mos i ipní tε ńohur* ,gebt Euch ihm nicht zu erkennen' (für *ipni* erwartet man eine passive Form); *s ńihej, se iš gropε* ,man konnte nicht sehen, dass eine Grube da war'; *u-ńóhεmε* S. 37 b.

ńóhεlε: *zuri ńóhεlε me bejn* ,machte die Bekanntschaft des Bej's' (genauer ,fing an, mit ihm als Bekannter zu verkehren').

O

oχalit S. 28 b ,seufze'.

oursés ,Einer der von einem ungünstigen Schicksal begleitet ist, so dass Alles ihm misslingt und Alles, wobei er mitwirkt, misslingt'. Dazu *oursεlék* ,Eigenschaft eines *oursés*'. In dem betreffenden Märchen ist dies *oursεlεk* nur zeitweilig, es hört ebenso plötzlich auf, wie es angefangen hat. S. Meyer *ugurím*.

P

1) *pa* ,ohne'. *pa memε* S. 24 a. Eine solche Verbindung kann als Adjectiv behandelt werden: *i pa-ńerí* S. 59 a, sogar *i pa ńerí nε štεpí*; *tε pa-razi* S. 57 a; *i paudε* ,διάβολος' (mit diphthongischem *au*) L. Vor einem Participium mit ,ohne' ,wenn . . . nicht' ,bevor' zu übersetzen: *pa hipurε kalit* S. 38 a, *pa mεsúarε hilét e gravet* S. 68 b, *pa hipurε nε kalε kuȓε* S. 52 b, *s kiš mbetur pa bεrε lira* S. 73 a. Auch eine solche Vorbindung kann als Adjectiv fungiren: *pa δezur* S. 34, 9; *e pa-δézura* S. 34, 11; auch *vajz e pa ratε me buȓε* ,ein Mädchen, das nicht bei einem Manne geschlafen hat'; *ujε tε pa-vdekur* ,unsterblich machendes Wasser'.

2) *pa* (vgl. Verf. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 250 f.). a) ,nachher' *pa e kϑejm* u. s. w. S. 83; oft *pa pastáj* mit doppeltem Pleonasmus (sowohl das Adverbium als auch das demonstrative Element ist doppelt gesetzt; *s* = *si* Abl. Sing., *taj* = *ta* Acc. Sing. Neutr.) S. 38, 31; *pεrpara do ϑuatš zotεrote, pastáj do ϑetε zońa jote, pastáj do ϑotε hodža, pa do ϑom u, pa do ϑotε eδé zońa ime* ,zuerst sollst Du erzählen, dann Deine Frau, dann der Hodscha, dann ich, dann auch meine Frau'; *u dua, tε špietš kartεn, pa ti do vitš mε a nukε vjen, s kam hadžet u* S. 64 b; *dεftó mε mua, pa le tε vdetš ti* S. 80 a; *lεšó púlatε, pa nukε mε špεtójn mua* S. 58 b; *le, pa tε jap ńε mbesεn time* S. 46 b; *kur tε vdes è tε ngalem, pa tε dεftój* ,wenn ich sterbe und wieder lebendig werde, dann erst werde ich es verrathen'; *e la ńε sahát pεr jaštε pórtεsε, sa e ńohu mirε, ḱε iš babá i saj, pa j a hapi pórtεnε* ,sie liess ihn eine Stunde vor der Thüre stehen, bis sie sich vollkommen überzeugt hatte, dass es ihr Vater war, dann erst öffnete sie ihm die Thüre' (hier könnte man auch ,bevor sie die Thüre öffnete' übersetzen; noch bequemer ist diese Uebersetzung in den folgenden Beispielen: eine ganz zufällige Berührung mit dem gewiss nicht verwandten 1) *pa*); *do vij proto ne kali, pa tε vij siprε nε štεpí* s. *dua* 4 f; *mori ȓoba, ḱε t e ndronej, pa tε bij me tε* ,sie nahm Kleider, um ihn umzukleiden, bevor sie bei ihm schliefe'; vielfach steht auch einfaches *eδé* in denselben Verbindungen, wo *pa* gebräuchlich ist. — b) Oft ist die urspr. Bedeutung ,nachher' weniger leicht zu erkennen. *dua tε vete eδé u pεr sehir, pa jo ḱε tε me pεlḱenε mua prinzipai* S. 85 b; *t u a ketš pεr berḱavre miḱet, pa u, nga ajö ḱε na*

bεre ti, nuke tε ngalńε mε S. 75a; *pak ǵal, sa ќε mir̄ frimε vetεm, pa fjalε nukε ip* S. 35a; *jam u, moj urε, ќε škoj, pa tε jetε tjetrε, nukε škon* S. 40b; *i ϑotε mbreti djalit, ќε »kεtsé«; i ϑotε djali: »pa tšiš tε kεtséj, ќε kεjó punε dúketε me si hápεtε, ќε do diǵem«* ‚der König spricht zum Burschen: Springe (in die siedende Milch); er antwortet: Wie kann ich denn hineinspringen? denn das ist doch offenbar, dass ich mich verbrennen werde‘. In diesen Fällen scheint *pa* eine weitere Ausführung eines schon im Vorhergehenden enthaltenen Gedankens einzuleiten. Im Anfang der Frage bezeichnet es eine weitere Ausführung der nicht ausgedrückten Antwort ‚Nein‘.

pahá ‚τιμή‘ S. 70b (‚stehen hoch im Preise‘). Aus tü. *beha*.

pak: *p. driϑε* S. 84a: *mε pak vjet* ‚weniger Jahre‘; *pak ǵalε* S. 35a; *neve jemi tε pak* S. 38b; *paku ǵε, ќε i kišnε mbéturε, i priši atjé* ‚das bisschen Geld, was ihm geblieben war, verbrauchte er dort‘; in Liedern kommt ein regelmässiges Adjectiv *paktε* vor: *fšat i paktε, asќér i paktε*.

palo- im verächtlichen Sinne vor Substantiven: *palo-kungul* S. 45b; *ńε palo-ќén* S. 79b; *palo-mašá* S. 59b; *palo-r̄oba* S. 82a; *ńε palo-djalε, palo-kopile, palo-ńeri.* (Nicht ‚alt‘.) Aus ngr. παλῃός, vgl. παλῃοκόριτσο ‚Teufelsmädchen‘, παλῃόπαιδο ‚Strassenjunge‘.

(**pandé**) Aor. *pandeha* S. 70b; vgl. unter *mos* 3); *e pandehu šokun e tij* ‚er dachte, es sei sein Gefährte‘; *pandehu, se prifti mbliδ gurε* ‚er dachte, der Priester sammle Steine‘; *u pandeha, tε veńεm nek ai palát* ‚ich hatte die Absicht, dass wir nach jenem Palast gehen sollten‘. Von einer unrichtigen Annahme, einer aufgegebenen Absicht.

papuar und *pampuar* ‚Dampfschiff‘; *paporáќ* ‚kleiner Dampfer‘. Aus it. *vapore* oder ngr. *βαπόρι*; *paporaќ* hat griechische Deminutivendung. Bei Mitkos *pampór* 73, 7 und 130, 54 (in diesem Lied habe ich *papór* aufgezeichnet; lic. poet. für *pampuar, papuar*, wie *folε* für *fúalε* s. *flas* 6).

par: *ńε p. kεputsε* S. 85a, *ńε p. r̄oba* S. 51b, S. 85b; *parε par* ‚zwei und zwei‘ Pl. *tri par* L (fem.).

i parε: *ϑa kεtέ pralε, si e zum nga e para* ‚sie sagte dieses Märchen, wie wir es von Anfang an erzählt haben‘; *tε parεt e fšatit* ‚die ersten Männer des Dorfes‘; *i pari ǵiϑε ǵatórεvet* ‚der tüchtigste von allen Jägern‘; *ditεn e parε* ‚am Tage vorher‘ (= *ńε ditε mε rεpara* S. 73a): *zuri mε šumε nga ditεn e parε* ‚er fing mehr Fische als am Tage vorher‘, L 12; *ńε par r̄oba si tε parat* ‚ein Anzug, wie der frühere‘, vgl. S. 30a; *prinzipéš e parε* S. 91a; *me tε venε sinε furátεsε, u-bε ńeri ajó toiδjo, ќε iš e parε* ‚als (die Alte) dem Zweige das Auge aufgesetzt hatte, wurde er zu einem Mädchen, genau dieselbe, die sie früher gewesen war‘ (man erwartet ein Adverbium: *pεrpara*).

pas 1) Adv. *mεzi i pelεs, ќε kiš pas* S. 78b; *ki ńeri, ќε mε ke δεnε pas* ‚dieser Mann, den Du mir zum Begleiter gegeben hast‘, vgl. dazu Hahn *pas* 1) c); *ńérεzitε, ќε i kiš dεrguar pas vájzεsε* ‚die Leute, die er dem Mädchen als Begleiter gegeben hatte‘; *i prišetε puna pas* s. unter *ngaha* 3) d) ‚εἰς τὸ σπίτι‘; *ńeri pas, ќε tε mε sosńε púnεrat, nukε kam* ‚ich habe keinen Mann zu Hause, der mir die Arbeiten ausführen kann‘; *i vij pas* S. 26b; *i vanε tε ǵiϑa pelat pas kalit* ‚alle die Stuten folgten dem Hengst‘; *j u-bε pas* ‚er folgte ihm‘; *t e mir̄i pas* S. 87a; *hodža flit pas*

è i Ꝋoš ‚der Hodža rief nach ihm, dass . . .'. — 2) Präp. mit dem Genitiv: a) *pas lafit*, *ḱε kišnε* S. 89 b; *pas nomit*, *ḱε kemi*, *eδé pas turpes*, *ḱε mε bεri* ‚nach dem Gesetz, dass wir haben, und nach der Schande, die sie mir gethan hat'; *pas tε porsiturit* (*pas porsisε*), *ḱ u kiš bεrε zoṅa* ‚nach dem Befehl, welchen die Herrin gegeben hatte'; *pas tε škrúarit*, *ḱε i kiš δεnε mbreti* ‚nach dem Document, welches ihm der König gegeben hatte'; *pas tε mεsúarit* s. *mεsój*; *pas saltanetit*, *ḱε ka* S. 86 a. Synonym mit *pas* ist manchmal ein Ausdruck mit *si: aštú si e kiš porsiturε kaplani* S. 32 b; *si e kiš mεsuar Maro Pεrhitura* S. 84 a; *si adetin*, *ḱε kišnε* S. 84 a. — b) zeitlich: *pas asáj* S. 81 b; *ṅera pas tjétrεsε* S. 82 a; *pas ature* S. 43 b. — c) *χisem pas drurit* S. 56 b. — d) ‚hinter': *pas kurmit* S. 84 b. *pas mua* Lied, Anmerk. zu XI. — 3) in der Bedeutung ‚nach' mit einer Zeitangabe im Acc. *pas tsa kohε* S. 81 b.

pasandáj, *pasandajet*, *pastáj(ε)*, *pastájet* ‚hierauf'.

patosi ‚Stockwerk', synonym mit *patε*.

pazár ‚Markt' S. 70 a; *noṅé p. nukε mε δa* S. 71 a; *bεri pazár* S. 78 a, S. 57 a (*lεkúrεnε*), S. 57 b; auch ‚Preis': *i Ꝋa ṅε p. diδipló nga tš kiš mjaltεt* ‚er sagte ihr einen Preis, das Doppelte von dem, was der Honig werth war'; ‚Bedingung': *me kεté pazár*, *ḱε*.

pektua Pl. *pektóṅεtε* S. 72 b, XI Anm. = *potkua*.

(**penés**) *m i penesuri* S. 64 a ‚lεvúarε'. Aus ngr. ἐπαινέω.

Perεndi: *si e Ꝋa Perndia*, *le tε bεnet* S. 31 b; *urδεró tε vemi nε štεpi time*, *tε dihemi sonde*, *eδé tš na δa Perεndia*, *tε hamε* ‚komm mit mir nach Hause um dort zu übernachten und zu essen, was uns Gott gegeben hat' d. h. ‚was gerade im Hause vorhanden ist' ‚Du musst mit einem bescheidenen Abendessen fürlieb nehmen'; *ató janε púnεra tε Perndisε* ‚dies (sc. Kinder zu bekommen) sind Dinge, worüber der Mensch nicht selbst Herr ist'; *aštú iš nga Perndia* ‚so war es der Wille Gottes' (von scheinbar zufälligen Dingen, die eine entscheidende Bedeutung für das Schicksal der Personen bekommen); auch *iš nga Perndia*, *ḱε tε bεnej puna*, *si u-bε* ‚Gott wollte, dass es gehen sollte, wie es ging'; *m i δa Perndia* s. *ģij* 4); *aí pus iš i bεrε nga Perndia*, *ḱε s kiš fund ģakuni* ‚dieser Brunnen war ein natürlicher (nicht von Menschenhand gegrabener) Brunnen und hatte keinen Boden'. Ueber *Perεndia ditε* (Lied) s. Verf. BB. XX.

pεlua: *moj*, *mos daltš pεlua* ‚νὰ μὴ φθάσῃς' (‚νὰ μὴ βγῇς καλά, νὰ μὴ ζήσῃς') Lied; *pεr pεlua mε tε piḱemi* ‚δὲν θὰ ἀνταμώσομεν πιό' L. Unklar; eine theoretische Combination der beiden Beispiele führt darauf, in *pεlua* die Bedeutung ‚der glückliche Augenblick' zu suchen; *dal* vielleicht wie in *dáltšimε pεr šumε mot* (Osternwunsch) Lied, vgl. Mitkos 57, 8; also: ‚mögest Du nicht den glücklichen Augenblick erreichen' und ‚nur von einem glücklichen Augenblick steht zu erwarten, dass wir uns wieder treffen'. Vor *l* kann ein *r* geschwunden sein, vgl. unten *pilikuri*; so kommen wir auf *pεr* **lua*; **lua* könnte wegen *l* nicht echt alb. sein; zu asl. *lovъ*? Zur Lautentwicklung vgl. *potkua*.

pεlḱéj 1) ‚gefalle' *s i kiš pεlḱier noṅé* S. 84 b. — 2) mit dem Acc. ‚finde Gefallen an': *ḱε t i pεlḱenej prinzipai* S. 85 b; *tε mε pεlḱeṅε mua prinzipai* S. 85 b; *pεlḱeva ṅε djalε tε bukurε*

,ich verliebte mich in einen schönen Jüngling' ,ἀγάπησα'; *na e pεlkejnε sojnε* ,sie lieben unsere Nation' Lied. Ein gegisches Beispiel bei Hahn; vgl. Mitkos 69, 44: *atī trimi, kε pεlkēve* ,den Du gewählt hast', S. 182: *i pεlkeu* (*rušt ε*) ,sie fand Gefallen an den Trauben'.

pεltsás 2., 3. *pεltsét* Impf. 3. *pεltsit* Aor. *plasa* Pl. *plasnε* Opt. 2. *plats* Part. *plásurε* Lied 1, Lied 3; S. 72b; *i erδi kε tε pεltsit* S. 84a; *pon u plasnε sitε* S. 84a; *buza tε plasi* s. unter *kas* und vgl. Hahn unter *plas* und Grammatik S. 110. In Liedern auch transitiv: *Abedinit gorε se tš i plase džanε* ,Du (d. h. Dein Tod) hast den armen Abedin unglücklich gemacht'; *škon è mer̄ ujε nε krua, kastile tε pεltsáts mua* ,Du gehst vorüber und nimmst Wasser bei der Quelle, absichtlich um mich zur Verzweiflung zu bringen'. Vgl. *plas e* ,mach ihn bersten' Hahn I, 165.

pεr 1) *pεr ńε hal, kε kam* S. 32b; *e dua pεr tε mirε, nuk e dua pεr tε lig* S. 25a; *u sot pεr nesεr jam* L18; *u s jam pεr atjé* S. 85b; *s jemi mε pεr kεtú* ,wir können nicht mehr hier sein; *pεr ku e ke kεtí ka* S. 70; *kiš δεntε tε giϑa pεr tε ngorδur* S. 45b, vgl. unter *mos* 10) b); *sa pεr palát* S. 62b; *e ftoi pεr zjafét* S. 37a; *ńε pεr ńε* ,Mann gegen Mann'; *i vinej kek̄ pεr djalε* S. 32a; *mε mori mali pεr motra* S. 89a; *e dεrgonej p. dru* S. 82a; *vεštrojnε pεr lira* S. 72, 35, *vεštrón pεr bur̄ε* S. 26b; *kεrkón pεr gomár* ,sucht nach dem Esel'; *kε tε pjesε pεr mua* ,um nach mir zu fragen'; *digúarε kišnε pεr ńerjatrin* ,sie hatten von einander gehört'; *i ϑa pεr tε giϑa gératε* S. 37a; „*do hanε djálεn e mbretit*" (*i ϑa pεr evgitinε, kε iš djali i mbretit*) ,(die Schlangen) werden den Prinzen fressen (damit meinte er den Zigeuner, der Prinz war)'; *tε dua pεr bur̄ε* S. 25, 37; *pεr lehonε* S. 90; *bεri goja pεr i vdékurε* (Nom.) ,that, als sei er todt'; — *pεr nε* (Ziel einer Bewegung) *pεr n airét* S. 65, 1; *pεr nε kurbét* Lied 9; *pεr nε tε tila vεnde* S. 87a; *pεr ne fšati* S. 88a; *pεr nek* S. 65a. — 2) *pεr špirt tε atit ńeriut* S. 33b. — 3) *pεr pak kohε* ,in kurzer Zeit' S. 89, 4; *pεr tsa kohε* ,nach einiger Zeit' S. 81b; *pεr ńε sahát* S. 33b; *pεr ń a di ditε* S. 35a; *pεr ńε ditε pas aturε* S. 43b; räumlich *atjé pεrpara pεr nońé gizmε sahati iš ńε krua* ,etwa eine halbe Stunde weiter vorwärts war eine Quelle'; *pεr sε mεrgúari* S. 39a; *pεr δeu* s. 2) *pjek*.

pεrgegjem ,antworte auf einen Ruf' (Antwort auf eine Frage, eine Rede wird mit *jap dževáp* oder durch *ϑom* ausgedrückt). S. 25a, 73b.

pεrgεratε fem. Lied ,σιχαμένος (τὸ μεταχειρίζονται σ τὰ μικρὰ παιδιά)'. Wohl zu *pεrgεróń*.

pεrhiturε S. 82 ff. ,mit Asche bestreut'.

pεrpara 1) räumlich: *p. klišεs* ,vor der Kirche'; ,weiter vorwärts auf dem Wege'; Beispiel unter *pεr* 3); vgl. *dal* 2), *gij* 2) d), *pjek*; *geti ár̄εtε pεrpara* ,er fand die Nüsse unterwegs' ,auf dem Wege'; *štroi p. kapsoδérpεlεn* S. 58b; *zuri furtunε, u-egεrsua deti eδé e vε kasunε pεrpara* ,es wurde Sturm, das Meer kam in Aufruhr und treibt den Kasten vor sich her (und warf ihn ans Land)'; *pεrpara tij* ,im Vergleich mit Dir' S. 50b. — 2) zeitlich: *gezdis prapε si pεrpara* ,er irrte wieder umher wie früher'; vgl. unter *mos* 3); *mε p. nga motrat e saj* S. 86b; *mε p.* S. 25a; *u a δa vášazet tjera p. . . ., pastáj j a δanε Maros* S. 88b; *kε kiš p.* ,früher' S. 92a; vgl. unter *dorε*.

pεrpjek: pεrpoḱi duar è kεmbε ‚schlug, lärmte mit Händen und Füssen'; *pεrpjekεn duart* ‚klatschen in die Hände'; *kala dorεn è m u-doǵ, mbi lejmonin m u-pεrpoḱ* ‚ich steckte die Hand hinein, und sie wurde verbrannt, sie berührte die Citrone (τὰ βυζιά)' Lied; *pεrpiḱem* S. 45a, S. 54a; *me nizamε tš u-pεrpoḱe* ‚Du kämpftest mit (gegen) den Linientruppen' Lied.

pεrpjetε: múaȓε malin pεrpjetε ‚flohen bergauf'; *ikεńεn pεrpjeti malit* ds., Impf. (*-pjeti* ist wohl Genitiv, von *pεr* abhängig, vgl. *pilikuri*); *me kokε pεrpjetε* S. 91b; *išnε ngritur kεmbεt p.* S. 72b; *e lau proto nga kémbεtε è mε tε pεrpjetε è ǵiϑε kúrminε* ‚sie wusch ihn zuerst an den Füssen und aufwärts und den ganzen Körper'. Vgl. *jap.*

pεrpóš ‚unten, hinunter'; *pεrpošet* ‚von drunten' *i flit pεrpošet* ‚er redete ihn (der am Fenster stand) von der Strasse an'.

(*pεrpúϑ*) ‚beschmutze' *biϑε-pεrpúϑura* Räthsel 13. Vgl. HAHN, Texte S. 141 (gegisch): *ḱeš me e puϑε, e ǵeta pεrpuϑε* ‚ich ging um es zu küssen und fand es beschmutzt'. Im Glossar schreibt er *pεrpúrϑ* ‚verunreinige', *tε pεrpúrϑmitε* ‚Diarrhoe'. Fehlt bei MEYER.

pεršéš: tε bεjme kafenε pεršéš e t a hamε ‚wir wollen das Brod in den Kaffee zerbröckeln und es essen' L ‚τὰ διατριβόμενα εἰς τὸ ζεστὸ ἢ εἰς τὸ νερὸ ἢ εἰς τὸ γάλα'. Vgl. MEYER *pεrtšéš* (und *pšeš*?). Was ist *pεršéš* ‚ἀνώμαλον' bei MITKOS 15, 134?

pεrtéj S. 40, 26; *p. détinε* S. 26a; *kεtéj è pεrtéj detin* S. 53b; *tej è pεrtéj hódatε* S. 64b (zu vergleichen mit *andéj-andéj*; wo nur eine Vertheilung (‚von der einen Seite zur andern') ohne Rücksicht auf ein Näher und Ferner ausgedrückt werden soll, wird dasselbe Adverbium wiederholt; *tej* und *pεrtéj* sind im Wesentlichen gleichbedeutend wie *jaštε* und *pεr jaštε*; der Gegensatz zu *tej* und *pεrtéj* ist *kεtéj*).

pεrtsiel ‚umspanne' 3. Pl. Impf. *pεrtsielnε* (sic) L 18.

pεrtšój: i pεrtšón ndεpér sokák Lied ‚führt sie durch die Strassen an' (vom Bock, der vor den Schafen läuft). Dazu *pεrtšuar* ‚ὁ τράγος ποῦ πηγαίνει μπροστὰ εἰς τὰ πρόβατα, εἰς τὰ γίδια'; jede Herde hat ihre *pεrtšuar*. Vgl. MITKOS: »*pεrtšuas* ‚ὁδηγός', ἔτι *pεrtsielεs*«. Also von *pεrtš* zu trennen und zu *tšoń* zu stellen.

pεsój S. 61, 16, S. 69b, S. 70 unten; *u e pεsova prapε* ‚es ist mir wieder schlecht gegangen' vgl. ngr. τὴν ἔπαϑα ‚ich bin 'reingefallen'.

pεštoli: meȓ ńε bajgε-lopε eδé j a pεštoli ndε derε L ‚nimmt einen Kuhfladen und klatschte ihn auf seine Thüre' ‚κόλλησε'.

pi Aor. 3. *piu pitinε.* L Aor. 1. Pl. *pim. e piu δeu* S. 87b; *tε pira* S. 85a.

u-pikrua ‚λυπήϑηκε παραπολύ'. Ngr., vgl. πικραίνομαι.

pilás-tε ‚Augenwimpern' ‚βλεφαρίδια' L.

pilikuri ‚nackt'; *p. si e kiš bεrε mεma* S. 54a. Zu *lakur*; indecl., weil *-likuri* ein von *pi* = *pεr* abhängiger Genitiv ist.

pirosti Räthsel 15. S. MEYER *peruti.*

pisε ‚Pech'; S. 60a ‚σκότος'; *e lijnε nε pisε nátεnε* ‚sie liessen das Mädchen Nachts ohne Licht'.

(*pismosem*) *pismósurε* ‚λυπημένος'; *tε pismósurit* S. 80a.

piškaδure: *kaika p.* ‚Fischerboote'; Masc. wohl *piškaδúr*, in L *peškaδúr*, italienisch.

pjata Pl. S. 39a ‚Teller'. Aus ngr. *πιάτο* (aus it. *piatto*) mit griechischer Pluralendung.

1) *(pjek)* Aor. *poḱi* Plur. *pojnε* Part. *pjékurε* ‚brate' S. 79a; *pjekur* ‚reif'.

2) *(pjek) e poḱi djali pεrpara* ‚der Bursche begegnete ihm'; *kušištε pεr n airét, tε pjekε urε nε dženét?* ‚wer hat die Reise nach der anderen Welt vor? damit er eine Brücke ins Paradies finde' *‚νὰ βρῇ'* Lied; gewöhnlich passivisch: *tε piḱeni* S. 41a; *tε piḱetε me tij* S. 41a; pleonastisch *tε piḱemi baškε*; vgl. 1) *mε*; *piḱešε nε det* S. 55a; *nε š ńeri piḱem* S. 81b; L 6; unpersönl. Lied 12. — Die urspr. Bedeutung ‚schlage' kommt auch vor: *j u-poḱ fildžani pεr ðeu* (Gen.) ‚*ἐκτυπήθηκε*' ‚die Tasse fiel ihm auf den Boden' Lied; so *poḱi kεmbεn, dorεn, kokεn.*

pjékεtε ‚die Augenwimpern' S. 32b.

pjeł: *poli, bεri djalε* ‚sie gebar einen Sohn'; auch von Thieren: *ajö pela nukε pit* S. 35b; *zuri pula è pił, bεnej ve* ‚das Huhn fing an, Eier zu legen'; auch von Männern: *ḱε tε piłε* ‚damit sie Kinder bekämen', vgl. *pεr tε pjełε* S. 35b. Mit Objekt ist es mir nicht vorgekommen (HAHN II 156, 116: *tš piel matše, mi ǵúajnε*).

pjes ‚frage' Imperativ *pit* Impf. 3. *pit* Pl. 3. *pisnε* Aor. 3. *pjeti pjenε* Opt. 3. *pjetε* Part. *pjetur.* In L *pεjés*, Imperativ 2. und Impf. 3 *pεjit* u. s. w. (durch Anschluss an die Präposition *pεr*). *tε pjésεnε pεr mua* ‚fragen Dich nach mir' S. 36b; häufig von *ϑom* begleitet: *e pjeti, i ϑa* S. 68b; *ńε fjalε do tε tε pjes* S. 31b; *do tε tε pjes dimbεðjetε łafe* ‚ich werde 12 Fragen an Dich richten'; *tε tε pjes tij pεr ńε fjalε* S. 36b.

pjétεlε ‚das Fragen': *mε pjétεlε s i bεnε* ‚sie fragten ihn nicht mehr', als Erklärung des tü. *suvál* (tü. *sŭ'al*).

plak Pl. *pleḱ, plejtε*; fem. *plakε* Pl. *plaka.* S. 57b steht *plakε* für *plak* ‚Richter' weil *ðérpεlε* fem. ist; *šumε plak* S. 32b; *ipen plakε* ‚den alten Adler' (halb adjectivisch); — *ditεn e plakεs e parε* ‚am 30. März' Lied (aus L; also ‚am Tag der ersten Alten'); vgl. L 10; *ištε plak e mirε sot* sagt man (L), wenn das Wetter an einem der drei Tage 30. März — 1. April schön ist.

plakós: i plakosnε zojt eðé ǵaja, ḱε humbnε mέndenε ‚die Vögel und das Wild fielen in solcher Menge über sie, dass sie ganz erstaunt waren' (von einer ausserordentlich glücklichen Jagd); *do bjerε porta t i plakosńε* (*zεrε*) ‚die Thüre wird umstürzen und auf sie fallen'; *plakosem* ‚verstecke mich' L 18 ‚*u-fše*'.

platškε Pl. *platška* ‚Geschirr des Pferdes, Ochsen; alle Ackerbaugeräthe' S. 73b; ‚mitgeführtes Gepäck' S. 78b; ‚kostbarer Schmuck' S. 83b; ‚Handelswaaren.'

pleḱεsi Pl. *pleḱεsira* S. 58 ‚Thätigkeit eines *plak*, eines Richters'.

plot ohne Artikel: *kałmin ḱε iš bεrε plot vεndi* S. 53a; *e ǵeti plot me miza* S. 51b; *e mbuši me val plot* S. 66b; Räthsel 8. In L ohne *me*: *mbuši paporin plot topa* ‚füllte das Dampfschiff mit Kanonen'; *atjé kiš lira plot* ‚dort (im Kasten) gab es Goldstücke in Menge'; *plot pará* ‚Geld in Menge'. — *plot e kam karafilε* ‚ich habe das Gewehr geladen' ‚mein Gewehr ist geladen' Lied.

po 1) ‚aber' ‚sondern' *kiš ǵε, po jo ðe šumε* S. 77a; *akomi do i kešε štrεnguarε, po u-trεmbtšε* S. 54a; *pse s ndεńa . ., po i ϑatšε babait* S. 25b; *nuk e mori gurin, po vate* S. 30a; *s dij tε hap prúšinε me tjetrε ǵε, po e hápεnej me sisε* S. 3?a; *po u*

do vdes ‚aber dann werde ich sterben‘ S. 80 a. Nicht zu übersetzen (etwa ‚also‘): *u púnενε t a sosa*; *po tε mε japš urátενε* S. 27 b; *Perndia u jam*; *po kϑe-u prapε* S. 29 b; *do vete . . .*; *po tε vεtš telál* S. 65 a; *s ištε ǵakuni ai zog*; *po tε kϑenetš prapε* S. 33, 1. — 2) *a po* ‚oder (aber)‘ S. 65, 3. — 3) Im Nachsatz: *me sadó ḱε bεra, po tε ǵeta* S. 88 b; vgl.? *me ǵiϑ até ḱε súalε vajε . . ., po ai ǵiϑεńé klanej* S. 90 b. — 4) Vor dem Impf. und Präsens, um das Fortdauern der Handlung zu bezeichnen: *katši po bεn, sikúr flij* S. 54 b; *ǵεϑεńé po et kam* S. 29 a. Immer unmittelbar vor dem Verbum (*et kam* = ‚dürste‘) mit den vom Verbum nicht trennbaren Bestimmungen: *priftłεkun po e bεnej* s. *bij* 8). — 5) ‚wenn‘, ‚falls‘; wird mit dem Indicativ verbunden; von der Zukunft steht dabei der Aorist: a) *po do akomi pará* S. 74 a; *po ištε drejtε* S. 66 a; *po je ti* S. 52 a; *hajdi è šini, se tš ǵε ka tjéterε, eδé po ka nońé ǵε si fúrkεnε, ϑoni, t e mar̄ε è tε vijε kεtú* ‚geht und seht, was sie noch für eine Sache hat, und falls sie etwas wie den Spinnrocken hat, so saget, dass sie es hierher bringen soll‘. — b) *duaj, ḱε kuš t i ǵεn tri ǵεra, tri łafe, ḱε do i ϑoš ajó, t e mir̄ bur̄ε; po s i ǵενej ató łafe, i prit kókενε* ‚sie wollte denjenigen zum Mann nehmen, der ihr drei Sachen, drei Fragen, die sie ihm vorlegte, errathen konnte; wenn er die Fragen nicht löste, liess sie ihn enthaupten‘. — c) (der gewöhnliche Fall) *po s vajte, do tε tε pres* S. 66 a; *po doli prapε i ǵalε, até herε do besój* S. 66 b; *po mbete atjé . . . kúaltε do bεnen mi* S. 86 a; *po nuk u-zunε* S. 89 b. Bisweilen fast temporal: *nońé tε mos tε ngrihet nga vendi, ḱε kur t e zεrε pralεn ńeri è ńera sa t e sosńε; è po tε sosεt prala, até herε, kuš tε dojε, tε ngrihet; eδé po e zuri tjetri, s ka hak nońé tε ngrihet nga vεndi* ‚niemand darf aufstehen von dem Augenblick an, wo Einer sein Märchen anfängt, bis er fertig ist; wenn das Märchen zu Ende ist, darf, wer will, aufstehen; wenn der Nächste angefangen hat, hat niemand das Recht, aufzustehen‘. — 6) vor einem Conjunctiv = ‚sobald‘ *po t e šij ńerka eδé motrat, e šańεn* S. 82 b; *po tε dilε jaštε* S. 36 a; *po tε tundej ńε tšikε, eδé e tsukunisεnej tsukuniδa* S. 42 a; *u tε kešε ϑεnε, ḱε po tε sosńe paratε, tε vinεše prapε kεtú* ‚ich hatte Dir gesagt, dass Du wieder hieher kommen solltest, sobald Du das Geld verbraucht hättest‘; zwei Beispiele unter *ńeri*; conditional: *po tε ri tri dit u pa váturε nε štεpi, mua mε vdésενε fεmila pεr bukε* ‚wenn ich drei Tage wegbleibe ohne nach Hause zu gehen, wird meine Familie vor Hunger umkommen‘. — 7) *po ḱε* ‚als, sobald‘ a) *po ḱ e pa djálενε, e ńohu* S. 28 a; *po ḱε vajta mbεrnda* S. 49 a; *po ḱ u-ngre prifti* ‚sobald der Priester aufgestanden war‘; *po ḱε ndienε, ḱε vinej stiχia, i zuri driδma* ‚als sie hörten, dass das Gespenst kam, erzitterten sie‘. — b) *po ḱε tε vejε* S. 86 a. — c) *po ḱε ištε haka aštú* ‚wenn‘ (conditional) S. 56 b. — Vgl. *pon*, *posí*, *posikúr*.

pon S. 81 b, 84 a; auch *poni*: *poni s e še* ‚siehst Du es nicht‘. Ohne Negation = lat. *num*, mit Negation lat. *nonne*. Aus *po* und *nε*, *ndε* ‚wenn‘. Vgl. Reinhold, Wortsammlung S. 50 *pondε* ‚ἀπορίας σημαντ.‘ ‚τιγάρης, μήπως, est-ce que‘, Anthologie S. 19: *pond u a ϑom u jure? j a ϑom asáj kopilesε* (d. h. ‚glaubt Ihr, ich sage es zu Euch? nein ich sage es zu jenem Mädchen‘). Mitkos S. 222: *po-ndε* (ἀλβ. ἑλλ.) ‚ὡσανεί, ὡς νά. (ἑπτπ.) *sikúr*, *sikursé*, *sikuri*‘, (d. h. ‚das

Wort ist griechisch-albanesisch und wird im eigentlichen Albanien mit *sikúr* u. s. w. gegeben'); vielleicht kennt MITKOS das Wort nur aus REINHOLD, oder da er diesen nicht citirt, aus dem bei CAMARDA II, S. 82 aufgenommenen Lied.

porsí ,Befehl' s. unter *pas* 2) a); *me porsi* ,nach Bestellung' S. 88 b.

porsít m. dem Acc. der Person; *porsiti eδé e r̄eϑosnε štεpinε* S. 88 b; m. zwei Acc.: *tε ģiϑa me εmbεr porsiti gruan* S. 73 a; *ató fai, k̄ε kiš porsiturε lépurinε* S. 73 b.

porsitεlε: *pas porsitεlεs mbretit* ,nach dem Befehl des Königs'.

posi: *ištε toiδjo posi ti* ,er sieht aus ganz wie Du'.

posikúr: *i vεrvit tutjé, p. išnε breška, jo ñerεz* ,er schleuderte sie hin, ganz als seien sie Schildkröten und nicht Menschen'.

postε fem. ,Zwirn, um die beiden auseinandergehaltenen Hände, oder um den Rücken eines Stuhles gewunden' L.

póštazi L 18.

poštε: *e vuri plákεnε poštε* S. 42 a; ,Nord' L (*lartε* ,Süd' *nga del dieli* ,Ost' *nga perεndón dieli* ,West' L); *hoδi poštε* ,warf weg' S. 70 a, S. 73 a; übertragen L 18; *ra poštε* ,verlor sein Vermögen'; *pošt è lartε* S. 74 a, S. 75 a; *si bεnε mbε tε poštε fúšεsε* ,als sie auf die Ebene hinabgekommen waren' L; auch Adjectiv: *nε duñá tε poštε* ,in die unterirdische Welt'. — *poštε* stimmt in der Bedeutung nicht zu lat. *post*; vergleicht man *pεrpóš*, ergiebt sich, dass *-tε* ableitend ist; vgl. *pεrpjetε* neben *pεrpjél* (Verf. KZ XXXIII, 548). *poš* ist idg. *pēd-su* ,zu den Füssen', vgl. asl. *pěšь*; danach muss in *vjetš* und *vitš* zwischen *t* und *š* ursprünglich ein Vokal gestanden haben.

pra: *pra mba veš* ,so höre' Lied; *vrava šumε, pra mε vranε* ,ich tödtete viele, dann erst tödtete man mich (= bevor man mich tödtete)' Lied; *kuš t i kiš, praj è tε dis* ,wer sie (die beiden Mädchen) hätte und dann stürbe!' Lied; *bεn durim, o zogε, bεn, pra s e di, zoti se tš bεn* ,habe Geduld, o Vogel; Du weisst nicht, was der Herr thun wird' Lied (vgl. 2 *pa* b); *nemε buzεn, o erģεnd!" ,pra mos jemi ģak, o k̄εn?'* ,gieb mir Deine Lippen, o Silber! — Sind wir denn nicht Verwandte?' (Motivirung der weggelassenen Antwort ,Nein'); *pεjesmε nóminε pra* ,lass uns denn das Gesetz fragen' (Antwort des Liebhabers auf den Einwand des Mädchens: *jemi ģak è hilaká* ,wir sind Verwandte'); *dukej k̄ε trεmbej Rusinε, pra zuri mik Moraitnε* ,es schien, dass er Russland fürchtete, deshalb nahm er den Griechen zum Freund'.

prápazi ,von hinten'.

prej S. 65 b, 32 b ,in der Richtung gegen' (alb. als ,in der Richtung von' gedacht, vgl. unter *nga* 3 a und *kεtéj*).

prérεlε ,das Tödten'.

1) **pres** 2. 3. *pret* 2. Pl. *prini* Imperativ *pre mε* Impf. 3. *prit* Pl. 3. *prisnε* Aor. *preva* 3. *preu* Pl. *prenε* Part. *prerε* Passiv *pritem*. In L *pεrés* Imperativ *pεré* u. s. w., Opt. *pεrefša* Passiv *pεritem*. ,schneide ab' *ñε furatε* S. 41, *kokεn* S. 62 a; *léšεratε pεritεn* L 9; ,schneide zu' S. 86 b, 88 b; ,beschneide' *vréštatε* L 9; ,zerschneide' ,zerhaue': *kuš tε presε tε vdékurin me ñε tε helkur* ,wer den Todten mit einem Hieb zerhaut'; *prisnε erεn* ,zerspalteten die Luft' (Kunst); ,tödte' S. 51 b; *t i presε uδεn* L 5; vgl. unter *mεnde*; *tε prerε* ,Abtheilung eines Hauses, Zimmer' L; *hangri ñ a di kapšorε eδé j u-pre tε ngrεnεt eδé e*

la bukεn ,er nahm ein paar Bissen, dann verlor er die Lust zu essen (dann konnte er — wegen seiner Stimmung — nicht mehr essen) und liess das Essen stehen'; *j u-prenε mušlεria* ,seine Kunden hörten auf zu kommen, er verlor seine Kunden'.

2) *pres* 2. 3. *pret* 2. Pl. *prini* Imperativ *pri mε* Impf. 3. *prit* Pl. 3. *prisnε* Aor. *prita* Pl. 3. *prinε* Part. *priturε* — S. 46a; — S. 37, 30, S. 86a; — S. 72b (*tε sóseśin*; *kur tε vinej*); S. 58b (*tε dilε*); — S. 78b, S. 74b (*e priti nońé ǵatuar*) vgl. *ќε* 3) a); vgl. unter *ditε*; *tš vaχt do presεm* ,was für eine Zeit sollen wir abwarten?'

prεmε 1) ,heute Abend' S. 73. — 2) ,gestern Abend' S. 54 b. — Bei Dozon in beiden Bedeutungen (S. 63 u. S. 109); Hahn giebt nur ,gestern Abend' an; fehlt bei Meyer, der statt dessen ein kaum existirendes *brεmε* anführt.

prinzipa ,Prinz' S. 84b ff.; Fem. *prinzipeše* S. 88b ff.

priš: *priši džaminε* ,brach ab' S. 30a; *ištε prišurε δe ќélburε* ,er ist aufgelöst und verfault' (von einem Todten); *i prišetε puna pas* s. *ngaha* 3) d); *kiš hal e punεs, ќε i prišej* S. 81b; *ti u-priše* S. 81b; *priši duńanε nga mεntε* S. 35a; *vašaz tε pa-prišura* ,παρθένοι'; *s j a priši ќejfin* ,erfüllte ihren Wunsch'; vgl. unter *ќε* 3) f); *u-priš ќejfi diku-tsavet* ,einige verloren die Geduld' Lied; *s j a priši fjalεn* S. 89a; vgl. *kruśќi*; *vasijetin e babait nuk e priš* ,ich lasse den letzten Willen meines Vaters nicht unerfüllt'; *priši ben e Šќipεrisε* ,er vereitelte den Eid der Albanesen (indem er den wahren Sachverhalt verrieth und den Eid als falsch erwies)' Lied; *s u-priš nε pazár, po i δa, sa i kεrkoi ai* ,sie machte keine Schwierigkeiten in Bezug auf den Preis, sondern gab ihm, soviel er verlangte'; *hangra parϑin ńε tšik eδé e priša unε*; *tani s kam ќejf pεr tε ngrεnε* ,ich habe vorhin ein wenig gegessen und habe den Hunger vertrieben, jetzt habe ich keinen Appetit'; *e priši zjafetin* S. 88a; *u-priš dazma* ,die Hochzeitsfeier war zu Ende' L; *do tε prišńεn bulukun* ,sie wollten ihre Räuberbande auflösen; auseinandergehen'; *priši ǵiϑε ǵεn e tij* ,verbrauchte' S. 30b; vgl. unter *ќejf*.

prokopí S. 59a ,Gedeihen'. Aus ngr. προκοπή.

proktás L 18. In M *proftás*. Aus ngr. προφϑάνω.

protare S. 90b. S. Meyer unter *protoene*.

proto: *proto-fjalε* S. 49a; *t i haj proto sinε* S. 56b; *atjé ќε zuri proto* S. 27a; *proto pjeti até* S. 45a; *proto-poli* S. 90b; *proto-parε* L 8; *ditεn e plakεs e parε dola ndε δεn protoparε* ,am 30. März ging ich zum ersten Mal (während meiner Heirath) zu den Schafen hinaus' Klagelied. — Ngr.

pr̄ua = *pεr̄ua* S. 44b.

pse ,warum'; *ќε pse* S. 82a; ,wie so' S. 74, 24. Verschieden von *pεr se*.

pšoj ,seufze': *mos mε nga, se pšoj* ,ϑὰ στενάξω (ϑὰ σὲ πιάσῃ ἡ κατάρα ὅπου ϑὰ σοῦ δώσω)' L.

puϑ: *i puϑi dórεnε babait eδé mεmes, eδé atá e puϑnε ne si, si vajzε ќε e kišnε*; s. *balε*, *me*, *mε*, *ǵezdis*.

pulε Pl. *pula* ,Huhn' S. 80b. Auch ein bestimmter Stern in der aus 7 Sternen bestehenden Gruppe *šéńεzε*, s. *helќ* 1) a); Reinhold Anth. S. 26.

punε ,Arbeit': *kiš p.* ,hatte zu thun' S. 51a; *púnεrat e štεpisε* S. 81b; *até p. kišnε* S. 82a; *s kišnε tjetrε punε, po* S. 70a; *pεr p.* Lied 6; *s ǵij nońé p.* ,ich kann keine Arbeit finden'; *do vemi nε p. sot* ,wir wollen heute auf Arbeit gehen'; *vε mε nε p. tεnde* ,nimm mich in Deinen Dienst'; ,Mühe, Widerwärtigkeit': *do na ndzér̄εnε p.* S. 62a; *do tε*

dil p. S. 63 b; *do pesóts šume púnera* S. 61 a, *púnera me te mbeδá* S. 61 b; ‚coitus‘: *t i ben punen mbrételese* S. 69 b, S. 48 b; vgl. *per nońé p.* S. 54 b; ‚Vermögen‘: *priša ģiϑe punen time* S. 30 b; ‚Sache, Angelegenheit‘: *e bij até p.* S. 26, 2; *ište p.*, *ḱe bénete* S. 37 (und oft); *ajö ište p.*, *ḱe s bénete* S. 37 b; *vate ne pune te tij* ‚er ging in Freiheit seinen Weg‘ S. 50 b; *vane ne p. te ture* ‚liessen ihn in Frieden‘ S. 33 a; *nuke vete ne p. tende* ‚geh Deines Weges‘ (abschlägige Antwort an einen lästigen Bettler); *ajö p. išt imja* ‚dafür sorge ich‘ S. 43 b; *ište puna ime ajö, se ngaha do zdriģemi* ‚ich sorge dafür, wie wir hinabkommen‘; *ajö p. ište jotja* S. 63 b; *ti e di até p.* S. 62 a, S. 64 b; *ben punen e saj* ‚thut, was sie will‘ (ohne Rücksicht auf Andere oder auf ihre Pflicht); *vajta ne mbreti per ńe p.*, *ḱe s iš p. akoma* ‚ich ging zum König wegen einer Sache, die noch keine Sache war‘ (sondern nur ein Plan; aus dem Märchen von der Erbse, s. V Anm.); *s duaj te ben p.* S. 80 a; *me púnera te mbeδá* S. 88 a; ‚Grund‘: *nga ajö p.* ‚aus diesem Grund‘; *se tšiš iš puna, ḱe briti* S. 70 a; *benej merák pa p.* ‚Du machst Dir Sorgen ohne Grund‘.

p u n ó j ‚arbeite‘ S. 29 a; *punoi šume kohe pramati* ‚er hatte lange Zeit Handel getrieben‘; *pse s punón me mend?* ‚warum bist Du unvernünftig?‘ Lied; speciell ‚pflüge‘ ‚bebaue‘: S. 56 a, S. 73 a (*me ḱe*); vgl. *punetuar* S. 56 a, S. 70 a; *me s vate ḱe t e punón até are* ‚er ging niemals mehr, diesen Acker zu pflügen‘.

p u š ó j ‚höre auf‘ S. 91 a; *pušoi lufta* S. 54 a; mit sachlichem Obj. *kengen* S. 34 b; *te briturit* S. 83 a; *pušuan, ḱe me s léheńen* ‚sie hörten auf zu bellen‘; auch causativisch ‚tröste‘; in einem Lied in dieser Bedeutung *pšój*.

r

r a δ e: *me r.* ‚der Reihe nach‘ S. 45 a; *erδi raδa ne vajz e beut* ‚die Reihe (zu erzählen) kam an die Tochter des Bei's‘; *ne r.* s. *ḱe* 2) h); *keté r.* ‚diesmal‘ Lied; *as ne raδe time te kam, ḱe te te jap vajzen* ‚Du bist nicht Meinesgleichen, so dass ich Dir meine Tochter geben wollte (denn ich bin König, und Du bist ein armer Tropf)‘; *t e ip vájzene ne raδe ńerez* ‚ἁπλοῖ ἄνϑρωποι‘, ‚einfache, schlichte Leute‘, ‚εἰς ὅποιον δήποτε‘; *te te jap ńe bur̄e ne raδe* ‚dass ich Dir einen Mann aus dem Volke gebe‘.

r a z e l é k ‚Zufriedenheit, Bereitwilligkeit‘; S. 37 b, S. 40 a, S. 45 b; vgl. unter *nga* 3) d).

r a z i ‚zufrieden‘ S. 73 a; ‚mit‘ heisst *nga*.

v e r e mit dem Acc.; s. unter *éndeṝe*; *nuk e vuri aḱe re* S. 91 a; *e vuri re, e ńohu* ‚betrachtete sie genau und erkannte sie‘; *t e veni re, se tšiš do beńe* ‚beachtet, wie er sich benehmen wird‘.

r e h á t = *rehát* bei Meyer (auch bei Hahn und Mitkos *rehát*); *r̄ijne rehát* S. 82 a; *fjeti ģiϑe naten rehát* ‚er schlief die ganze Nacht ruhig‘; *iš rehát* S. 48 b; *ben r.* S. 66 b; *me r.* S. 69 b.

r e h é m ‚ἐνέχυρον‘ ‚Pfand‘ S. 71 a.

r e n d e: *karsela iš e r.* ‚der Kasten war schwer‘; *ģume šum i r.* ‚sehr fester Schlaf‘; *puna m e rend* S. 82 a; *te rekóts rende* S. 36 b, S. 37 a; *i erδi rend* wie *i erδi keḱ* im zweiten Beispiel.

u - r e n d u a ‚es wurde ihm schwer, er konnte es nicht mehr aushalten‘.

r e ń e ‚Wurzel eines Baumes u. s. w.‘ *reńe-dale* ‚kinderlos‘ Lied 12, auch *pa reńe*.

r e ń ó s: *brite kane reńósure šume* ‚die Hörner haben sich sehr fest ge-

wurzelt'; auch *janε reńósurε*, was aber kaum Perfectum ist, sondern Copula und Adjectiv.

rεpara = *pεrpara* (wie *rεpóš* = *pεrpóš*) 1) räumlich: *trimat rεpara* S. 88 b; *nga r. sivet* S. 87 b; *doli r. ḱósevet* S. 76 a; *tšilε tε ǵimε r.* S. 56 b; *i vuri házmεritε r., sa i ndzor̄i nga vεndi* ,er verfolgte die Feinde, bis er sie aus dem Lande gejagt hatte'. — — 2) zeitlich: *vašast, kušdó ḱε tε vij rεpara t i kεrkońε, t i ipni* ,wer zuerst kommt, sich um meine Töchter zu bewerben, dem gebet sie'; *nga tš kiš r.* S. 81 b ,früher'; auch *mε r.* bedeutet ,erst': *tε vete mε r. ne mbreti . . ., è pastáj tε mbjel ḱiḱεrεnε* ,ich werde zunächst zum König gehen und nachher die Erbse säen'; — *po ḱε tε vejε sahati dimbεδjetε, tε ikεtš ǵizmε sahati mε rεpara* ,gehe davon eine halbe Stunde, bevor es 12 Uhr wird' S. 86 a; *sa tε mundim, t ikim ńε sahát mε r.* ,ὅσῳ γληγορώτερον, τόσῳ καλλίτερον' wörtlich ,eine Stunde früher als sobald wir können', ngr. *μίαν ὥραν ἀρχήτερα*.

rεzε: *nε r. tε škεmbit* ,zum Fusse des Felsens'; *nε r. tε kúlεsε* ,unter dem Thurm'; *nε r. tε kalamesε* Lied 8; *mε δémbεnε (ḱémbεtε) ḱε ndε r. tε šálεsε è mbε tε pošte* ,meine Beine schmerzen von ganz oben und abwärts' L.

ridžá ,Bitte': *šumε ridžá tε kam* S. 28 a, S. 65 b; auch *i ra nε r.*, s. unter *bie*; auch *i bεnε r.* ,sie baten ihn'.

(rij) Aor. *riu* Part. *ritε*. S. 73 b, S. 78 a; *me tε ritε, ḱε hiri mbεrndu* ,als er hineingekommen war'.

ris Pl. *risεritε* ,Luchs' S. 62 ff. Meine Gewährsmänner kannten den griechischen Namen des Thieres nicht, sondern gaben folgende Beschreibung: ,etwas kleiner als eine Katze, bunt (πάρδαλο), τρώγει λύκους, indem es sich von einem Zweige auf den Wolf hinabwirft; der Name sei griechisch'. Aus asl. *rysь*. In L *r̄εǵebul*.

ril S. 57 b, S. 59 a, S. 82 a.

roδε ,Rad' L. Vgl. Meyer *r̄otε*.

rovuńás S. 37 b ,verlobe'. Aus ngr. ἀρραβωνιάζω.

ruaj Aor. *rova* Pl. *rúajtinε* Passiv *ruhem* Opt. 3. Pl. *u-rofšin*. — S. 60 a, S. 61 a, S. 91 a; *rúanej ḱetε* ,hütete die Ochsen'; *ruhem nga ǵunahu* ,hüte mich vor Sünde'; S. 65 a.

rufáks ,schnarche'; auch ,röcheln' (von einem Sterbenden).

rusál ,διορία' ,Frist' S. 60 b.

r̄

r̄a 3. *r̄e* Impf. 3 *r̄ihεn* Aor. *r̄ahu* Passiv *r̄ihem*. S. 82 b; vgl. unter *bie*; *ńε sevdá na r̄e tε divet* ,die gleiche Liebe verfolgt uns beiden' Lied; Passiv ,streite mich mit jemand' Lied; ,τριγυρίζω': *sonde r̄ihen kusarε* sagt man, wenn die Hunde bellen, weil sie die Räuber merken L.

r̄alε: *kiš ńε δεmb tε r̄alε* ,ἀνάριο' S. 46 a; urspr. hat man wohl nur gesagt etwa *i ka δémbεtε tε r̄alε* (so in einem Märchen aus L) ,hat auseinanderstehende Zähne'; dann auch von dem einzelnen Zahn, der sich mit den anderen Zähnen nicht berührt.

r̄eϑós = *r̄eϑoj* Meyer. S. 25 a, S. 88 b; in Liedern *j a r̄eϑós* ,umringe ihn'.

r̄ejm: *e mer̄ pεr tε r̄ejm até laf* S. 61 a; *e r̄ejmja* ,die Unwahrheit'; S. 71 a, S. 66 a; Pl. *tε r̄ejma* S. 66 a.

r̄erε ,Lüge' (L *r̄ḗrε*) S. 61 a; *bεri r̄erε sikúr klit djálεnε* ,er that, als ob er den Jungen begrübe' (vgl. *ǵoja*, das in der Regel mit φέμματα erklärt wurde).

r̄εǵebul L, s. *ris*.

r̄εmb ,Schwiele nach einem Schlag (ohne dass die Haut zerrissen ist)' L.

r̄εmbéj S. 39 b Passiv *u-r̄εmbien* S. 92 a (‚umarmten sich'); S. 40 a (Kampf).

r̄εmpšój ‚λυγίζω' (einen Zweig) L.

r̄εndε ‚das getrocknete Lab in Milch aufgelöst' L. S. *rendεs* MEYER.

r̄i Aor. *ndεńa* Part. *ndεńur* ‚sitze', ‚halte mich auf' (auch oft mit ‚stehe' ‚liege' zu übersetzen), ‚bin (eine Zeitlang)' *pse s ndεńa* S. 25 b; *r̄i zguar* opp. *flε; r̄ij sεkεldisurε* S. 61 a; *r̄inej è mbanej veš* S. 78 a; *eja è r̄i mbε δe, mos r̄i nε kεmbε* ‚komm und setze Dich, stehe nicht'; *ndεńi è punonej nε arε tε tij* ‚er blieb auf seinem Acker und pflügte'; *ndεńi tsa kohε mirε* ‚er betrug sich eine Zeitlang gut'; *ndεńa* auch ‚setzte mich'; *kišnε ndεńur* ‚hatten sich angesiedelt'.

r̄ikil = *r̄ik̄εn* bei MEYER; Auflösung des Räthsels *ha è ha, biϑε s ka*, das auch bei HAHN Texte 161, 50 steht. MITKOS 39, 77 hat es nach HAHN aufgenommen, gibt aber durch Verwechselung der beiden ital. Wörter *zecca* die Auflösung ‚τὸ νομισματοκοπεῖον', sehr verblüffend für denjenigen, dem, wie mir, das corpus delicti vorgezeigt worden ist.

r̄jetε s. MEYER 2) *ret; heδ r̄jetin* und *r̄jetεt* ‚werfe das Netz hinaus'; die letztere Form wird Neutrum sein (der Plur. wäre auffällig).

r̄ótula sufrait S. 33 a, *δεndet* S. 79 b, *vétεhes* S. 46 b; *r̄inε r̄eϑ r̄otul* ‚stellen sich in einen Kreis'.

r̄ud: leš r̄ud ‚μαλλί ἁπλὸ καὶ κοντὸ' L, s. MEYER *rudo* u. vgl. *r̄uzε*.

r̄ufis Aor. *r̄ufiti* L 18, vgl. MEYER *rufis*.

r̄uš ‚Traube'.

r̄uzε ‚πρόβατον ποῦ ἔχει κοντὸ τὸ μαλλί' Lied.

s

s steht nur vor dem Verbum oder vor den zum Verbum gehörigen proklitischen Pronominen; Verbindungen wie *s ģεkundi* DOZON kenne ich nicht.

sa (vgl. Verf. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 255 f.) 1) fragend: *sa do?* S. 72 a; als Acc. der Zeit s. unter *bij* 7. — 2) im fragenden Nebensatze: *ϑuaj mε pazár, sa do* S. 71 b; *u s e di, sa tε kεrkój* ‚ich weiss nicht, wie viel ich verlangen soll'. — 3) relativ: *tε ģiϑa hiletε, sa hilé keni ju* S. 69 a; *sa kam bεrε, s kam as ńε* S. 79 a; *me aft sa ģezdise* ‚Du bist genug herumgelaufen'; *nga sa ješεm atjé, as ńε s e kupεtoi* ‚von allen, die wir da waren, merkte es keiner'; *sa ńerεz k̄ε tε šij* S. 77 a; *bjer mε ńε batsε, sa forε k̄ε ke* S. 62 b; *tε bietš me sa forε k̄ε tε ketš* S. 62 b; *tε ģiϑavet, sa vašaz k̄ε išnε mbεrnda* S. 86 a; *sa k̄ε tε ketš razεlék, k̄ε tε mε japš pará, a-m* ‚gieb mir so viel Geld, wie Du mir geben willst'; — *sa mε ϑelε tε kεtseni, eδé mε šumε* S. 76 a; *sa mε ϑelε k̄ε vij kali nε det, ak̄ε mε šumε i bij me dru* ‚je tiefer das Pferd ins Meer hinausging, um so mehr schlug er es mit dem Stock'; — *i ra vεndit ngu tε katrε anεt, sa kiš sinorin e tij* ‚er lief in allen vier Richtungen durch das Land, so weit er sein Gebiet hatte (so weit sein Gebiet sich erstreckte)'; — *sa pa mbléδurε ki lεmši, nukε feks dita* ‚bevor dies Knäuel gesammelt (gewunden) ist, wird es nicht Tag'; *sa per palát* S. 62 b; *sa pεr tε fálurε* S. 63 a; *u kiš vεnε bukε eδé fai, sa pεr uδε* ‚er hatte ihnen Speise mitgegeben, so viel sie unterwegs brauchten'; *kiš zapuar ńε mal eδé ńε fušε tε tεrε sa pεr di fšátεra vεnd* ‚er hatte einen Berg und eine ganze Ebene eingenommen, so viel Land wie zwei Dörfer'; — *u-lafós ajó, sa u-lafós*

S. 87b; *loi, sa loi* s. *ńε*; *iku, sa iku* S. 33a; *vate, sa vate* S. 68b; *tε vetš, sa tε vetš* S. 65a; *beri tókεnε, sa i kiš ϑεnε mbreti* ‚er machte den Haufen so gross, wie ihm der König gesagt hatte'; *i dukej prifti sa ńε mizε rεpóš* ‚der Priester kam ihm vor wie eine Fliege (d. h. ‚so klein wie eine Fliege') drunten'; *sa ńε koḱe bóbεlε* Lied 10 (in der Bedeutung des ngr. σά, σάν ist *sa* mir nicht vorgekommen); — *sa špejt* s. unter *špejt*. — 4) vertritt ein Demonstrativum + die Conjunction ‚dass': *tε lakš, sa tε bεnet palati* S. 62b; *šumε pará, sa ḱε kišnε zεnε miḱ nε Stamból* S. 70a. — 5) ‚so dass' *jam kaḱε trim i keḱ, sa vrava 99 trima* S. 51b; *aḱe mirε, sa priši duńanε nga ment* S. 35a; *aḱε forε kiš djali, sa e gremisi mbε ðe derin* s. *forε* 2; *pak ģalε, sa ḱε mir̄ frimε vetεm* S. 35a; *ndεńi atjé eðé s digonej, sa ḱε eðé frimε me kadale mir̄* ‚er blieb dort ohne einen Laut von sich zu geben, so dass er auch lautlos athmete (in dem Grade, dass . . .)'; *i vuri sevdá djalit, sa i ϑa* . . . S. 48a; *e mundi mbretin e maδ, sa zuri tε ģalε até mbretin e maδ* S. 48b; *kεtít mos t i ipni punε tε rεnd, po vétεmε sa tε šperε nońé pjat me fai* ‚gebet ihm nicht schwere Arbeit, sondern nur etwa einen Teller Essen hinzubringen'; *i ipnε djalit punε tε lehε, sa špij nga nońé pjat nε sufrá* ‚sie gaben ihm leichte Arbeit, z. B. dass er einen Teller auf den Tisch trüge'; *kεrkón punε, sa tε haje bukε vetεm, nukε do ulefé* ‚sie sucht Arbeit unter der Bedingung, dass sie nur das Essen bekommt; Lohn verlangt sie nicht'; *na kεté lirεn, sa tε hatš sot* ‚nimm diese Lira, um davon heute zu leben'; — 6) temporal: *e muarm pas, sa vate, hiri me ńε tjetrε štεpí* S. 88a; *ndεńi pεrpara klišεs, sa doli kliša* ‚er stand vor der Kirche, bis der Gottesdienst zu Ende war'; auch *ńera sa* ‚bis' S. 92a; *sa mbušim* S. 83b (mit dem Ind., weil von einer Wiederholung die Rede ist); *u pres sa tε mεsonen kualt* ‚ich warte, bis die Pferde an die Arbeit gewöhnt sind'; *u kiš vεnε bukε eðé fai sa pεr uδε, sa tε vijnε nε vεnd, ḱε kiš dεftúarε djali* ‚bis sie nach dem Ort kämen, den der Bursche angegeben hatte'; *r̄ij zģúarε, sa ḱε tε dεģón, se tš do ϑošnε* ‚er hielt sich wach, bis er hörte (um zu hören), was sie sagen würden'; *sa erδi lumi ndε Mesopotám, ajó ngorδi* ‚bevor' L 18; *sa bitisi* S. 65, 32; *sa sosi* S. 83b; *ńera sa tε* ‚bevor' L 5; *sa t e zijnε* ‚bevor sie ihn fassen konnten' S. 34a; *sa tε ϑoš mbreti* S. 38a; *sa tε vete u nε mulí* S. 82b; *sa t i ϑoš ató fjalε* S. 84a; *sa tε vijnε ne kar̄otsa* S. 87b; *sa tε ḱásešim* S. 87b; *sa tε pij kafén eðé doli siprε, kiš váturε nε tjetrε vεnd* ‚bevor er den Kaffee getrunken hatte und (aus der Kajüte) hinaufgestiegen war, war (das Schiff) nach einem anderen Land gefahren'; *sa tε vijnε djali i mbretit me aráp Uzenģinε nε han, pεr ńε ditε pas aturε vate eðé djali me nusen* S. 43b; vgl. ngr. ὥστε ν' ἀνοίξῃ τὴν πόρτα της, ἐξέβγεν ἡ ψυχή της Fauriel II, 406. — *sa u-loδε, ḱε me takát nukε kišnε, i ϑot arapi* S. 40a; *sa u-aferua, ḱε e ńohu, até herε e pa eðé prifti* ‚als sie nahe gekommen war und ihn erkannte, sah auch der Priester sie'; *sa vate ne ura, e priti ai ḱosja* S. 71b; *mbreti, sa iku pak uδε nga fšati, atjé kiš lεnε kar̄otsεn eðé j a hipi è iku* ‚als der König sich ein kleines Stück Weges vom Dorfe entfernt hatte, hatte er dort sein Wagen stehen lassen, stieg hinein und fuhr davon'; *vate ne tétua e saj, sa erδi sahati dimbεδjetε* S. 86b ‚und unterdessen'; *ató fjalε i ϑoš vajza nε uδε djalit, ńera sa vanε ne palát tε beut* ‚diese Worte sprach die

junge Frau zu ihrem Mann auf dem Wege, und unterdessen kamen sie nach dem Palast des Bei's'; — *sa* ist auch ,so lange' s. *ḱε* 3 d und *ḱas* 1.

sadó mit *ḱε* vor dem Conj. oder Ind. *nukε íkεnej, me sadó ḱε ϑoš prifti* ,trotz allem, was der Priester sagte, ging er nicht fort'; *po t e šij zógunε, sadó mεrgúarε ḱε t e šij, s iš me mukim ḱε t i špεtonej pa vrarε* ,wenn er nur einen Vogel sah, möchte die Entfernung noch so gross sein, war es nicht möglich, dass der Vogel ungetödtet davon käme'; *sadó mos* ,ὅπως ὅπως' ,trotz alledem'; *sadó ḱave* ,Du hast genug geweint' Lied.

sahát: *po ḱε tε vejε sahati dimbεδjetε nε mes tε nátεsε* S. 86 a; *vate ne tétua e saj, sa erδi sahati dimbεδjetε* S. 86b; *ra sahati* S. 87b; *ńε sahát nat* (nach türkischer Rechnung) S. 82b; *nε ńεmbεδjetε sahati* (unbest. Genitiv) S. 86b; *nońé ģizmε sahati* S. 85 a (als Bezeichnung einer Entfernung), vgl. *pεr* 3; *tε katrε sahát uδε* s. *bij* 7; *ńε sahát* scheint auch ,eine Weile' bedeuten zu können: S. 51 a; in der Bedeutung ,Uhr' heisst der Pl. *sahatεr*.

sahí: *sahi íštε ki laf, tε tε besój?* ,ist dies Wort wahr, so dass ich Dir glauben kann?' ,βέβαιον'. Aus tü. *sahih*.

sak ,σωστά' ,richtig, in Ordnung' L. Aus tü. *sag* ,droit, sain'; davon *i saktε* S. 66 a.

saltanét ,μεγαλοπρέπεια' S. 52a, S. 86 a.

se 1) fragendes Pronomen, nur nach Präpositionen; auch indirect fragend und relativ. *nga se do trεmbetš ti?* S. 82 b; *me se tε vete?* S. 85 b; *kεtú gra nukε ka; me se do mε martótš?* ,hier giebt es keine Frauen; wie willst Du mich denn verheirathen?'; *mbε se tε ńóhεnε?* ,woran erkannten sie Dich?' Lied; *pεr se ke arδur ti kεtú?* S. 33 b, S. 69, 1 (nicht gleichbedeutend mit dem daraus entstandenen *pse*). — *se pεr se e do, nuk e di* ,wesshalb er es will, weiss ich nicht'; *ϑuaj mε, pεr se mε kεrkove* ,sage mir, wesshalb Du mich hast holen lassen'; *s kiš me se tε vij* S. 53 a; *me se tε ndziřε ujε, s kiš* S. 34 b; *i ngorδε ḱetε buřit, eδé s kišnε mε, me se tε punojnε* ,dem Mann starben die Ochsen, und sie hatten nicht Thiere, womit sie arbeiten konnten'; vgl. unter *ḱε* 3, f); — *íštε hazér; tani pεr se e do, bεn punεn tεnd* ,es ist bereit; thue nun das, wesswegen Du es verlangt hast'. — 2) nach einem Comparativ: *mε šumε tε ruatš pulεn se djeltε* ,Du sollst das Huhn noch mehr als die Söhne hüten'; *duaj mε šumε tšifútinε se buřεn e saj* ,sie liebte den Juden mehr als ihren Mann'; *mε mirε, se tε kam tij kεtú, ku do ģij tjetrε?* S. 30 a. Verwandt damit ist die Verbindung *vetšm se* S. 88 a, S. 36 a, S. 60 b, S. 63 b. — 3) ,denn sonst' nach einem Verbot u. ä.: *tε mos tε vejε nońé, se ujakset* S. 72 a; *tε tundεtš djepin, tε mos tε klań djali, se s e lε t εmεn, ḱε tε bεńε fai* S. 73 b; *tε mos tε hipεńε tjetrε mbi urε, se bie ura* S. 40 b; *mos j a špie mbretit, se . . . do pεsótš* S. 61, 27; *mos j a špie . . ., se do na ndzeřtš punε* S. 63 a; *pa mεsúarε . . . nukε mař grua, se do mε ḱεšńε* S. 68 b; hierher wohl auch *mos mε štrεngó aḱε šumε, se do t e dεftój* S. 50 a; *as ḱeresté peresεn ató dit, se hin krimbi* L 9; *tε ikεni mεrguar, se eδé di δεmbε ḱε kam akomi nε lεkurε tuaj do t i lε* S. 79 b. Wie aus den Beispielen hervorgeht, steht nach diesem *se* öfters das Präsens für Futurum; das Futurum war wohl urspr. überhaupt nicht berechtigt. — 4) ,denn' *tε kϑenetš prapε,*

se ketú jane S. 33, 1; *ju tε bεni tε ģiϑε, si tε bεńε katši, se* S. 53 a; *mos i bie, se ai ištε bur̄ in* S. 46 a; *mε askér mos humb, se* S. 39 a; *mos u-trεmb, se u jam* S. 44 b; *t j a mar̄tš nuse djalit, se po s i more atí* S. 37 a; *kεtí punε dua tε m e dεftötš, se ndriše* S. 50 a; *t i martš pulat mbεrnda nε ϑes, se po i lεšova* S. 58 b; *do vetš do mos do, se po s vajte* S. 66 a; *u vete tε ģij ilátš, se kam* S. 35 b; *ńeri nukε r̄i, se trεmben* S. 39 a; *s e kemi koláj kεtú, se* S. 42 b; *tšiš tε bimε? se u s helḱ dorε nga ti* S. 36 b; *u-gεzua sumε, se i pεlḱeu vajza* S. 86 b; *se arapit j a ϑošnε émbεrinε Arap Uzenģia* S. 40 a; *se di ḱind m i δa ńε* S. 71 b. — *se* ist ohne Zweifel ein Ablativ; die Verbindungen *me se* (sehr häufig) und *mbε se* sind nach *pεr se* analogisch gebildet (man beachte, dass *me* aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Ngr. entlehnt ist); dasselbe gilt von *nga se*. *pεr = prej* hat urspr. ablativische Bedeutung; in derselben Richtung deutet der Gebrauch des *se* nach Comparativen und *vεtšm*. Demnach könnte man *se* ‚denn‘ als Ablativ des Grundes auffassen. Die Fälle unter 3) beruhen aber augenscheinlich auf einer anderen Vorstellung (‚von dem weg, dass . . .‘ ‚damit nicht‘), wie man wohl aus dem Fehlen des ‚sonst‘ folgern darf (das allerdings auch in anderen Fällen fehlen kann; vgl. *po u do vdes* S. 80 a ‚aber dann werde ich sterben‘; *se ai ńeriu i huaj mos ištε ńeri i lig, è nuk i vete kurbeti mbarε* L 5). Es ist möglich, dass *se* nur durch eine analogische Erweiterung des unter 3) angegebenen Gebrauches zur Bedeutung ‚denn‘ gekommen ist. Zu vergleichen ist die Verwendung des cymrischen *rac* ‚before, from‘ vor einem Infinitiv in der Bedeutung ‚damit nicht‘ (ZE. 678). — 5) *u-trεmbmε, se na hajεn* ‚wir fürchteten, dass sie uns fressen würden‘; *u-trεmbtšε, se mε prit djálεnε* ‚ich fürchtete, dass er mein Kind tödten würde‘; *u-trεmbe, se tε bεńε pabesléḱ* ‚Du fürchtetest, dass ich Dich hintergehen würde‘; *trεmbem, se mε vrini* ‚ich fürchte, dass Ihr mich tödtet‘; *sakέn, se i jep kεmišεn* ‚hüte Dich, ihr das Hemd zu geben‘; vgl. Jarník Přisp. S. 7, 2 und Dozon S. 60; auch *sakέn se mos i jep kεmišεn.* Auch nach Verben der Furcht steht das pleonastische *mos*, s. *mos* 3); *t i bij, trεmbej, se diģonej* ‚die Schlange zu schlagen fürchtete er sich, damit man es nicht hörte‘ vgl. 26 b *t e hap atjé, trεmbej, se mos zģonej vajza.* — 6) Durch analogische Erweiterung des unter 5 angegebenen Gebrauches bekommt *se* auch in anderen Fällen die Bedeutung ‚dass‘: a) *pandehu, se prifti ulej è mbliδ gurε, ḱε tε vij t e vrit* ‚er glaubte, dass der Priester sich bückte um Steine zu sammeln, damit er ihn tödtete‘ (*pandehu* ist hier fast = ‚fürchtete‘); weitere Beispiele unter *di* 3) und *dukem* 2). — b) Auch vor directer Rede: *ai ńeri, ḱε tε tε ϑotε, se »ištε imja« . . .* ‚der Mann, der Dir sagt: Sie gehört mir . . .‘; *i ϑotε ipja, se »kεtέ hal ke?«* ‚der Adler sagte zu ihm: Ist das Deine Sorge?‘ — c) *ja — ja se: ja mε ϑua, ja se u do t ikij* S. 59 b; *ja mε sjel dževáp, ja se tε pres kokεn* S. 63 b; ebenso nach *jo hot: nε m i gloδtš, u do pεltsás; jo hot se nuk i gloδe, atέ herε do ϑiej portεn* ‚wenn Du die Räthsel lösest, werde ich bersten, wenn nicht, werde ich die Thüre aufbrechen (und Dich fressen)‘; *tε bie pεrpóš è tε ϑihem, jo hot se po do ti, eδé tε vjen u, eja è ha m* ‚(ich gehe nach diesem Abgrund) um mich hinabzustürzen und mich zu tödten; oder, wenn

Du willst, und wenn Du Hunger hast, so komm und friss mich'; *ja se — ja se* S. 27, 1. Vgl. *as — as ǩε*. Anders: *neve do vemi è tš kismét tε jetε, se mε ja kϑénemi, ja nukε kϑénemi* ,wir gehen, wie auch das Glück sein mag, ob wir zurückkehren oder nicht', eine Verschränkung der Construction *se — a* (7) mit den oben behandelten. — 7) Durch weitere analogische Wucherung steht *se* auch vor einem fragenden Nebensatz, allein oder in Verbindung mit einem fragenden Wort: *pjeti pεr handžinε, se r̄onej a jo* ,er fragte nach dem Wirth, ob er lebte oder nicht' (die ältere Construction verwendet keine Conjunction: *ti do vitš mε, a nukε vjen, s kam hadžét u* S. 64 b); *s kam mar̄ε veš, se ku janε; se janε, a s janε, nuk e di* ,ich habe nicht erfahren können, wo sie sind; ob sie leben oder nicht, weiss ich nicht'; *tε vεštroni, se tšiš tε ngrenε do bεńε, se nga ńε fai do hańε, u nga tε ǵiϑa* ,seht nach, auf welche Weise er essen wird, ob er von einem Gericht oder von allen essen wird'; *tε šini se do flεrε ǵiϑε natεn a po do ngrihet* ,sehet, ob er die ganze Nacht schlafen wird, oder ob er aufstehen wird'; Beispiele unter *kuš* 1); *tε vεštroni, se nga tšila fai do mar̄ε pεrpara* ,beachtet, von welchem Gericht er zuerst nimmt'; *tε mε mεsótš, se tšiš do t i bij* S. 90 a; *u tε dεftój, se tš t i bεtš* S. 72 a; *se me tš furatε* S. 42 a; *e pam, se nε š štεpí hiri* S. 88 a; *se nε š ńerí* S. 81 b; *tε na dεftótš, se ku tε kεtséjm* S. 76 b; *u e di, se pεr ku jeni nisurε* s. *di* 3); *nε tε pjetε, se kur do ikεtš* ,wenn er Dich fragt, wann Du fortgehen wirst'; Beispiele unter *ngaha* 1) und 2); *t i nεmbrón, se sa išnε* ,sie zu zählen, wie viele sie waren'; *s e di, se sa már̄εnε hizmeǩárεtε* ,ich weiss nicht, wie viel die Diener zu bekommen pflegen'; *se pεr se* oben 1); einige *se mos* sind auch hierher zu stellen (andere unter 5). Diese Verbindungen mit *se* sind an sich nicht relativ; *i dεftoi fšatin, se ngaha iš* ist = *i dεftoi, se nga tš fšat iš* mit gewöhnlicher Hineinziehung eines Begriffes aus dem Nebensatz in den Hauptsatz, vgl. *ai na kupεtoi, se tš bimε* ,er hat gemerkt, was wir thun'; fragend sind auch Verbindungen wie *s kiš se tš bεn* S. 82 a, *s kiš se tš marifét t i ǵεn* S. 82 b; so beurtheile ich auch Jarník Příspěvky S. 12, Z. 16 *nuk kā sesi me ken kjo pūn* und Zur alb. Spr. h 112 *ā kā sesi me pas marue kü per tre sahát?* (besser wohl *se si* zu schreiben) ,es gibt nicht (eine Weise), in welcher Weise dies geschehen (kann)' und ,gibt es (eine Weise), in welcher Weise dieser nach drei Stunden geendigt sein (kann)?' Ein Subst. *sesí* braucht man wenigstens in diesen beiden Fällen nicht anzunehmen. Indessen kommt *se tš* auch relativ vor: *mal se tš kišnε* S. 54, 11; *tε tjératε se tš kišnε nε han* S. 28, 26 (während in *tε ǵiϑa se tš kiš pεsuar* S. 28, 24 das Pronomen noch fragend aufgefasst werden kann). *se tš* steht auch in Ausrufen und ist in den Liedern ein poetischer Schmuck oder metrisches Füllwort (Lied 1, 2, 3, 5 9).

sebép: *t i ǵεńεn nońé sebép vajzεs* S. 83 a; *se tš sebép t i ǵεn djalit* S. 62 a; *sebepi, ǩε t i mir̄ gratε* S. 44 b (Nom. oder Gen.?); *sebepi kεtit le tε humben eδé δitε* ,um dessentwillen (d. h. um ihn los zu werden) mögen auch die Ziegen verloren gehen'; *sebepi it* = ,durch Deine Hülfe'; *me sebép ǩε tε* (*me até sebép*, auch *pεr até s.*); *nga ai sebép, ǩε i δa vajzεn atit* ,aus dem Grunde, weil er diesem seine Tochter gegeben hatte'; *nga sebepi inε* = ,aus Furcht vor uns'.

sehir ‚Schauen': *bɛnej sehir zogun* S. 91 b, 85 b; *bɛri ńɛ tšikɛ sehir me to* ‚amüsirte sich eine Weile damit, sie zu betrachten'; *pɛr s.* S. 85 b. Für *sehír* habe ich aus Chimara *sejr* gehört. Hierher wohl auch *per seri* bei Jarník Přispěvky 12, 17 und 22, 19, Zur alb. Spr. c 54 (wohl Genitiv).

seklás ‚διασκεδάζω' ‚unterhalte'.

sevdá S. 30 a, S. 36 a; *i hiri s.* S. 91 b; *i doli sevdaja* S. 53 b; vgl. unter *nga* 3) d); *i kišnɛ me s. tɛ maðe* S. 79 b; *i kiš štɛnɛ s. vájzɛsɛ* ‚er hatte sich in das Mädchen verliebt'; *i vuri s.* S. 36 b; *nga sevdaja, ḱɛ i kiš Daχriut šumɛ* ‚aus der grossen Liebe, die sie für Daχri hegte'; *ne kɛjó keše sevdá!* ‚diese liebtest Du!'

sevdali ‚verliebt' S. 44 a; *s. nɛ pralɛ* ‚ein Liebhaber von Märchen'.

sɛkɛldi ‚das Betrübt-Sein' Lied 6.

sɛkɛldisem ‚werde betrübt' S. 61 a u. s. w. S. Meyer *siklét.*

sɛli ‚Frühstück' s. Meyer *sil.* Falls mit *ésɛlɛ* verwandt, vergleiche man Stier, Carmina quinque S. 14 *u-ul mbɛ tries pɛr s esul* ‚an die Tafel setzt' er sich, das Brod zu brechen'.

sɛlij Aor. *sɛlíjta* ‚frühstücke' L.

1) *si* 1) fragend. Für die direkte Frage kein Beleg aus M; der Morgengruss *si u-dive* (Šɛ-Vasijɛ) heisst in M *tš u-dive* u. s. w. Für die indirekte Frage habe ich einen Beleg: *si vate prała ńera m atjé, ḱɛ duaj hodža tɛ turpɛrón vajzɛn, eðé si i bɛri hodžɛs vajza, ḱɛ e r̄ahu ðe e ndzor̄i jaštɛ, si vate fjala atjé, zuri hodža tɛ ngrihej* ‚als die Erzählung zu dem Punkt gelangte, dass der Hodža das Mädchen entehren wollte, und wie das Mädchen mit dem Hodža gethan hatte, dass sie ihn geschlagen und hinausgetrieben hatte, als die Erzählung zu diesem Punkte gelangte, versuchte der Hodža hinauszugehen'. — 2) relativ ‚wie', *bɛri aštú, si e kiš porsiturɛ kaplani* S. 32 b; *si dúketɛ* S. 88 a; *si e kiš bɛrɛ mɛma* S. 54 a; *si e zdriǵe* S. 58 a; *ḱɛ iš aštú, si iš* S. 54 b; *aštú lakuriḱ, si išnɛ* S. 54 a; *si tɛ duatš, bɛ m* S. 33 a; *si tɛ bij u, tɛ binɛ tɛ ǵiϑ* S. 53 a; *si bɛri eðé kɛtó* S. 64 b; *djali haj aḱɛ mirɛ, si eðé mbreti* ‚der Bursche ass ebenso schön, wie der König' (das Correlativum zu *aḱɛ* wäre eigentlich *sa*); für *sikúr: bɛńe, si s e dińe* Lied 3; — *feks si dieli* S. 39 a; *doli prapɛ si aráp* S. 40 a; *u-bɛ si e bukur e ðeut* S. 40 a; *iš bɛrɛ si nońé palomašá* S. 59 b; *i búkurɛ si dieli* S. 25 b; *ištɛ i fortɛ si bur̄i inɛ* S. 46 a; *kɛrkón gurɛ si atá* S. 62 a; *até mbrɛma si eðé tjetrɛn* S. 87 a; *kiš ńɛ djalɛ tɛ búkurɛ si djalɛn e fur̄ɛdžiut* S. 48 b (Attraktion); *si nga hera* S. 30 b; *prapɛ si pɛrpara* s. *pɛrpara* 2); — *i nisi me ńerɛz t ikɛńɛn, si iknɛ* ‚er rüstete sie mit Gefolge aus, damit sie abreisten, was sie denn auch wirklich thaten'; *u-sɛmúr è do vdis, si vdiḱ* ‚er wurde krank und sollte sterben, wie er denn auch wirklich starb'; *si eðé ḱɛ bɛri* s. *ḱɛ* 2) c) — 3) *si mbret ḱɛ iš, eðé si ńɛ djalɛ tɛ vétɛmɛ ḱɛ e kiš, eðé si ai djalɛ ḱɛ mɛ nɛ duńá s iš lerɛ* S. 36 b; *si zjafét mbreti ḱɛ iš* S. 37 b; *si e kupɛtúarɛ šumɛ ḱɛ iš* S. 41 a; *si djalɛ ḱɛ iš akomi* S. 62 a; *si grua ḱɛ iš* S. 70 b; *si adetin ḱɛ kišnɛ* S. 84 a; *si ajó ḱɛ iš* ‚da sie es ja selbst war'; *tš pela! si ató ḱɛ išnɛ ϑeria, jo pela* ‚welche Stuten! wilde Thiere, wie sie waren, und nicht Stuten'; *ató zjafete è ató púnɛra, ḱɛ janɛ bɛrɛ até herɛ atjé, si u ḱ i patšɛ* ‚die Gelage und die Dinge, die dann dort stattgefunden haben! gesehen wie ich es habe'; *r̄ij me frikɛ tɛ maðe, si rɛpara mbretit ḱɛ iš* ‚er stand sehr respektvoll, wie natürlich vor dem König'. Ebenso im

Ngr. *σὰν ἰππόται ποῦ εἶσϑε*. *ḱε* ist weggeblieben in: *si išnε ndésurε mbεrnda* S. 51 b; *si išnε prerε* S. 86 b, 88 b. — 4) causale Conjunction: *si i vate tšifuti siprε djalit me sεpatε, djali si kiš lopatεn nε dorε, i ra tšifutit me lopatε* ‚als der Jude mit der Axt auf den Burschen losging, schlug der Knabe ihn mit der Schaufel, da er gerade die Schaufel in der Hand hatte'; *neve, si ješεm tε voǵil, u-trεmbmε* ‚wir fürchteten uns, da wir klein waren'; *si iš pa ńeri* S. 81 b. Diese Beispiele, namentlich die beiden ersten, unterscheiden sich von den unter 3) aufgeführten fast nicht; die Häufigkeit der unter 3) beschriebenen Construction ist vielleicht daran Schuld, dass man ziemlich selten ein rein causales *si* findet; gewöhnlich gesellt sich dazu eine temporale Bedeutung: *si s deši* S. 26, 12; *si i mbeti puna nε dorε* S. 82 a; *si vate šumε herε* S. 48 a; *si u-ϑie asḱér i tij* S. 48 b. — 5) temporale Conjunction: a) mit dem Ind. *si vij djali mbi tε* S. 46 a; *si nakatosej* S. 76 b; *si škuan tsa kohε* S. 82 a; vgl. unter *ḱε* 3) d); synonym mit *kur* 2) c) α); *si e panε aštú punεn* S. 75 a; *si vate atjé* S. 24 b; *si doli* S. 28, 9. — *si bεri atέ vajzεn grúaja, pas ńε vit i vdiḱ grúaja* S. 81 b; *si iknε djeltε, u-ngre ajó nestret* ‚Tags darauf nachdem die Kinder fortgegangen waren, stand sie auf'; *si iku djali, pεr ń a di muaj na ǵéndetε vajza me barε* ‚ein paar Monate nachdem der Bursche fortgereist war, findet sich das Mädchen schwanger'; ein ähnlicher Ausdruck der Zeitbestimmung s. unter *rεpara* 2) und *sa* 6). — b) mit dem Conj.; vgl. *kur* 2) b). *si t ikij* S. 42 b; vgl. unter *sonde* 1. Das temporale *si* mit dem Ind. ist häufiger, mit dem Conj. viel seltener als *kur*. Mit *kur* 2) a) und 2) c) β) concurrirt *si* überhaupt nicht. — Nach meinen Ausführungen in Festskrift til Vilh. Thomsen, S. 255 f. ist *si* urspr. demonstrativ; es ist mit dem daselbst S. 250 f. besprochenen Ablativ (Locativ) des demonstrativen Pronomens identisch. Die demonstrative Bedeutung liegt noch in *sikundrε* und *sikúr* vor.

2) **si** ‚Auge' Pl. *si-tε*, Sg. mit dem Art. *siri*. *kεjó punε dúketε me si hápεtε, ḱε do diǵem* s. 2) *pa* b); *sit ḱε s piḱen, harõnenε tšpejt* ‚die Augen, die sich nicht sehen, vergessen sich schnell' (Sprichwort) L (auch bei Reinhold, Wortsamml. S. 25; auch ngr.; anders bei Rada Raps. S. 42—43, wiederholt bei Grazia S. 91); *t a ruatš si sitε* ‚hüte es wie Deine Augen' L; *hoδi sitε te gomari* L 18; *vεštruan ńerjatrin nε si* ‚sahen einander in die Augen' (in rathloser Verwunderung); *mε vεštroni nεnε si* ‚Ihr sehet verstohlen auf mich' Lied.

sidó S. 89 a, 90 a, 25 a.

sifoni S. 46 b ‚Verabredung'. Aus ngr. *συμφωνία*.

siklét = *siklét* Meyer; S. 91 a.

(**sikúḱ**) fem. *-e* S. 76 a ‚rothäugig'.

sikúr 1) *sikúr tε kešε ńeri kεtú, tš do i bεńe?* S. 32 a (wörtl. ‚in dem Fall (*si*), wo (*kur*)'; von einer als nicht stattfindend bezeichneten Voraussetzung); S. 33, 24; *siḱúr tε mε ḱasej, gεzim tε maδ do kešε* S. 91 b; *po ḱε sikúr t e šotš tani tε ǵalε até djálεnε, ḱε kale, a e ńe?* ‚(ist diese Aussage wahr, dass Du ihn begraben hast? — Ja —) aber wenn Du ihn jetzt lebendig sähest, den Knaben, den Du begraben hast, kennst Du ihn dann?' (*po ḱε* ist mir unklar); *sikúr δe ńε tšifút tε mε japtš, do t e mar̃* ‚selbst wenn Du mir einen Juden zum Mann geben wolltest, würde ich ihn nehmen.' — 2) *sikúr tε tε ϑer* S. 74 b; *sikúr t e ϑer* S. 74 b, vgl. unter *bij* 11); *dukem* 2); S. 87 b; *bεn sikúr fl̆ij*

S. 54 b; *bεri, sikúr ksafnisi* S. 55 a; *bεri, sikúr do pušón plákεnε* ‚that, als ob sie die Alte trösten wollte'; *t e dεrgojnε, sikúr tε zij tre kual tε egrε* ‚(sie beschlossen,) ihn zu schicken, als sollte er drei wilde Pferde fangen'.

siloís: *ditš siloisa* S. 78 b; Imperativ *silois* S. 62 a; gewöhnlich *siloisem* ‚denke nach; bin betrübt'; *siloisurε* = *sεkεldisurε; u-silois* ‚kam darauf' S. 82 b.

sini L 18 = *sεni* Meyer.

sipret ‚von oben': *tε hitin hajdutε sipret nga tšatia* ‚die Räuber brachen von oben durch das Dach bei Dir ein' Lied; *e pa mbrétεla sipret nga pendžerja* ‚die Königin sah es vom Fenster'.

siprε: *e špunε siprε mbi škεmb* ‚brachten ihn auf den Felsen hinauf'; *ikε siprε ne mbreti* ‚geh hinauf zum König'; *ster j a kaut zi siprε* s. *heδ*; *si i šturi brékεte siprε kaut* (*i* ist Dativ, *siprε* Adv., nicht Präposition); vgl. *si* 4); *del ńε zorkaδe nga lumi eδé i vate djalit siprε eδé e zuri djali*; *u vijnε zojtε siprε, è i zijn tε gatε* ‚die Vögel flogen ihnen in die Hände, und sie fingen sie lebendig'; *tε m i vεtš siprε* ‚lege sie auf meinen Rücken'; *tε lúajεm ńε herε me to siprε* ‚damit wir einmal, mit diesen (den Sätteln) auf uns, spielten'; *nga siprε* s. *nga* 3) a); *n até siprε* S. 71 b; *nε łaf siprε* S. 72 a; *nε ńε zet vit è siprε* S. 48 b; *nε vit siprε* ‚als das Jahr vorüber war'; vgl. unter *mbi*; die Zeitbestimmung kann auch ohne Präposition stehen: *ńε muaj siprε* ‚nach einem Monat'. — Als Präposition ist *siprε* mir nicht vorgekommen. Vgl. Festskrift til Vilh. Thomsen S. 250.

sisε Pl. ds. *i ip sisε* ‚sie säugte ihn', aber *kεjö hizmekare ištε, kε i ip sisεn* ‚diese Dienerin ist es, die ihn säugte'; *e vij nε sisε* S. 90 b.

sisk = *süsk* Meyer, aber mit ‚röthlich um die Augen' erklärt; davon *siskul* ‚ein so gefärbtes Thier (Schaf)' L.

sjel 2. Pl. *sili* Imperativ *sjel* Impf. Pl. 3. *silε* Aor. *sola* Part. *sjelε* Passiv *silem*. In L *siel* 2. Pl. *silni* Impf. 3. *siel* Pl. *sielnε*. ‚bringe hierher' (vgl. *špie*): *do tε tε sjel dževáp* S. 65 a; vgl. unter *esáp*; *até dit e soli lirεn barabár, kε mε pεr nestret s i mbeti as ńε pará* ‚er brachte die Lira genau zu dem Punkte herab, dass ihm nichts für den folgenden Tag übrig blieb'; *e kiš sjelε me ńε marifét hanin eδé kiš vεnε ńε paskír nε konák tε saj eδé šij portεn e hanit eδé hanin mbεrnda* ‚sie hatte das Gasthaus mit einer Kunst eingerichtet, so dass sie die Thüre und das Innere des Gasthauses in einem Spiegel sehen konnte, den sie in ihrer Wohnung angebracht hatte' (wörtl. ‚und hatte einen Spiegel angebracht und sah . . .'); *e kišnε sjelε budrumin kε t e ndzir̄ε nε konák, kε r̄ij e šok e kasabašit* ‚sie hatten den unterirdischen Graben so eingerichtet, dass sie ihn ins Zimmer der Frau des ersten Fleischers ausmünden lassen konnten'; Passiv *tε siletš mirε* ‚betrage Dich wohl'; *tε sjélatε* ‚das Benehmen'; *u diku do vete è do silem ńε sahát eδé prapε do vij* ‚ich werde irgendwo hingehen und werde eine Stunde fortbleiben und dann komme ich wieder' (eig. ‚mein Hierher-gebrachtwerden wird eine Stunde dauern', vgl. unter *vij*); *nε kurbét ai u-sual šumε vjet* ‚in der Fremde blieb er viele Jahre' (hier zeigt *nε kurbét*, dass die ursprüngliche Bedeutung von *silem* ganz vergessen ist); *u-sual porta, kε tε hapej* wörtl. ‚die Thüre zögerte, sich zu öffnen' ‚es dauerte lange, bevor die Thüre geöffnet wurde'.

skajε ‚Hagel' (zum Schiessen), opp. *plumb*.

skańo ,καθέκλα' ,Stuhl'.

skolua S. 59a, S. 68b; best. *skoloi.* S. Meyer *skoli.*

skurε S. 59b. S. Meyer *skuri.* Dazu *skurjasem* S. 59 b.

soj Pl. *soje* fem.: *soj t a ka* S. 49 ist Fehler für *soi t a ka*, da hier die bestimmte Form erforderlich ist; *soj mbreti* s. *dukem* 2); *soj i mað* S. 68b; *ki soj špezεr* S. 63b; *ató soje berikét* ,diese Arten Getreide'. — *sojlešε* S. 81b, Fem. zu (*sojli*), in einem Lied *sojεli.* — *sojsεsε* fem. ,*pa soj, soj-ligε*'. Mit tü. *sεz* ,ohne'.

sokák Pl. *sokakε* = *sakák* Meyer.

sōmε ,λαβή' ,Griff eines Jatagans'.

sōnde 1) ,heute Abend' *prεmε si tε hamε bukε, se pεftεreša na ka bεrε fai tε mirε sonde* . . . ,heute Abend, wenn wir essen — denn die Priesterin hat uns feines Essen heute Abend gemacht'; ,heute Nacht' S. 43, 16, S. 78a, S. 79, 32; vgl. *dihem* und *kϑej* 2) b); vgl. *prεmε* S. 73, 26 (wo der Abend noch nicht gekommen ist). — 2) Noch am (frühen) Morgen sagt man *sonde* von der schon verflossenen Nacht: *u sonde rova ģiϑε natεn* S. 61a. Vgl. *prεmε.*

1) *sos* ,μήπως' Fragewort, wo man eine verneinende Antwort erwartet; ist mir nur in L und Liedern vorgekommen; M verwendet *pon. tš t a bεj ńérεnε šolε u, sos kam ðe tjátεrεnε t i bεj ńε par?* ,was soll ich mit dem einen Schuh machen? habe ich denn den zweiten, sodass ich ein Paar daraus machen kann?' L; *tš u-mblúaðtε di è di è mε veštroni nεnε si? sos jam bubε è do t u ha?* ,weshalb habt Ihr Euch zwei und zwei versammelt und werfet verstohlene Blicke auf mich? bin ich denn ein wildes Thier (ϑερίον), das Euch fressen will?' Klagelied; Beispiel in den Anmerkungen zu VI; *hešt, moj motrε, sadó ƙave, Kalaratε šum i šave; sos janε bota gor̄itsa? po jan male Bogonitsa* ,still, Schwester, genug hast Du geweint, viel hast Du auf die Leute von Kalarát geschimpft; sind denn die Leute Birnbäume? nein, sie sind Berge wie Bogonitsε' (Sinn: ,Du darfst nicht wegen des Kriegs zwischen Deinem Geburtsort Kalarát und Vranistε, wo Du verheirathet bist, weinen und schimpfen; die Leute sind nun einmal wild und rauh, und es kann nicht anders sein'); dreimal in Lied 6. Das Wort kommt vor bei Dozon S. 100 (Mitkos 74, 9 hat in demselben Lied *mos*); häufig bei Mitkos, der *s ō s* schreibt und kein Fragezeichen danach anbringt: 72, 1; 73, 5; 79, 36; 114, 22; 133, 59 (hier *s ō se*). Mitkos fasst also das Wort als eine Negation; dies erinnert an geg. *sun* Hahn Texte 144, 5 und 141, 3, Wortsamml. unter *euaj*; die Zerlegung bei Mitkos ist aber jedenfalls unrichtig; auch kann *sos* nicht aus *sose* entstanden sein, denn das auslautende *e* könnte nicht schwinden; *sose* ist wohl *sos se;* die Form *sose* erinnert aber sofort an *otse* und *sotse* bei Meyer, die er mit dem geg. *ϑomse* ,vielleicht' combinirt; dann kann man in *sos* ein *ϑua si* ,sagst Du, als ob . . .?', in *sun* ein *ϑuaj nε* ,sage, ob', in *sotse* vielleicht *ϑotε se* ,sagt er, dass . . .?' suchen. Vgl. *mase* und Meyer *mbase, druse.*

2) *sos* ,vollende' *sa tε sos láfetε* S. 84b, 83b; *ti mund dot, ƙε tε na sotš kεtέ hal?* ,kannst Du uns diese schwierige Sache ausführen? (= kannst Du uns von dieser Sorge befreien?)'; *púnεrat* s. *pas* 1); *murati m u-sos* ,mein Wunsch ist erfüllt' Lied; *u-sosnε tε tri ditε* ,die drei Tage gingen zu Ende'; *kam sósurε ģiϑε duńán* S. 40a; *t e šo eðé ńε herε akomi tani nε tε sosur tε ditεvet mia* ,damit ich ihn

noch einmal sehe, jetzt am Ausgang meines Lebens'; vgl. *mos* 4); *beja, ḱε kiš bεrε, u-sós* ,der Eid, den er geschworen hatte, war zu Ende, war nicht mehr gültig' (er hatte geschworen, die Wahrheit nicht früher zu verrathen, so lange er nicht gestorben und wieder lebendig geworden sei; war aber jetzt gestorben und wieder lebendig geworden); *e sosnε verεn* ,hatten verbraucht' S. 28a; so auch *sos paratε* ,verbrauche das Geld, das Geld geht mir aus'; *nukε sósetε dot kuṙε atjé* ,er wird niemals dahin gelangen'; intr. *nukε tε sosi* ,es genügte Dir nicht' S. 74b; auch ohne Negation in der Bedeutung ,genügen' Lied; *si sosnε nga buka* ,als sie mit dem Essen fertig waren' L. — Die Beispiele zeigen, dass *sos* am öftesten eine negative Bedeutung hat (,zu Ende sein mit, vorüber sein'), vgl. *bitis* u. *apo-sós;* dies führt gelegentlich so weit, dass *sos* der diametrale Gegensatz zu altgr. σῴζω wird, z. B. in *sósεlε* S. 64b ,Ende' (= ,rettungsloser Untergang').

(**s o t m**) *kεtέ tε sótmenε s e kam pεsuar* ,so schlecht wie heute ist es mir niemals gegangen'.

s p a n ó Pl. *spanóń, spanoj-tε* und *spanej-tε* S. 70a, S. 72b, S. 73b. Ngr., s. Meyer *spεrk.*

s t e ṙ ε ,στέρνα' ,Cisterne'.

s t i s S. 43b, S. 53b. Davon *stizmε* ,*leδ*' ,Wand' S. 38.

s u ḱ ú t S. 83b ,ἥσυχος'. Aus tü. *sükut* ,tranquillité, silence', adverbial gebraucht wie z. B. *haps, rehát, siγurí.*

s u ł a t s o S. 82a, 91b, 77b, S. 80a, S. 27b. Aus it. *sollazzo.* Auch ngr., wo man auch ein Verbum σουλατσάρω ,spaziere' hat.

š

š a j ,verspotte' S. 59a; ,schimpfe' S. 82b, S. 41a, S. 42a, S. 74b.

š a j á k ,τὸ καλλίτερο πανὶ μάλλινο' ,feines Wollenzeug' S. 51a.

š a k t i s u r ε S. 82b ,ξεχασμένη'; *nga lodra, ḱε bεnej ajó, u-šaktisnε tε ģiϑε ńérεzit* ,τὸ χάσανε' ,über ihren Tanz waren alle ausser sich'. Vielleicht zu *šah* bei Hahn ,verloren, von aller Welt verlassen' (als Betheuerungsformel kommt dies Wort auch bei Mitkos 55, 35 und in meinen Liedern vor).

š e l e g e Räthsel 13, s. Meyer *šilege.*

š e s 2. 3. *šet* Impf. 3. *šit* Aor. *šita* 3. Pl. *šinε* Part. *šiturε* Passiv *šitem. vajza e kupεtoi, se tš laf i šiti mbreti plakut* ,das Mädchen verstand, was für ein Wort der König ihrem Vater verkaufte' d. h. ,verstand, was der König mit seinen Worten sagen wollte' (es handelt sich um die in den Anm. zu VIII, Anfang, angedeutete Situation).

š e š S. 33a, S. 58b; *i vunε mbε δe t i ndańεn; eδé aštú i ndajtin, po akoma ģiϑε tšili nga šeši paratε s i kiš maṙε* ,sie legten das Geld auf die Erde um es zu theilen; darauf theilten sie es, aber noch hatten sie nicht, jeder für sich, das Geld vom Boden aufgehoben' (die Scene in einer Kirche).

š ε n ε - M ε r i ,die heilige Jungfrau'; vor männlichen Namen steht *šε* oder *šεn*: *šεn-Ǵin* L 12, *šε-Pjetrε* L 12, *šεn-Mεrtir* L 11, *šε-Mitrit* Genitiv ,Oktober' (der Nom. wäre *šε-Mitrε* Hahn; bei Meyer ein Druckfehler), *šε-Vasijε* Dorf in der Nähe von Santi Quaranta, *šε-Θanás* Ortsname.

š ε n ó j S. 87b (so auch Hahn).

š ε r ó j S. 37a, S. 40b, S. 84b; *tε me šεróts mua britε* ,damit Du mich von den Hörnern heilst (die Hörner entfernst)'; *di tε šεrój nga bri* ,ich verstehe, von Hörnern zu heilen'.

šišt ‚Spitze' *šištin e harbisε.*

škalε ‚Treppe' S. 61 b, S. 83 b; ‚Hafen' S. 27 a.

škarkój S. 24 b, S. 83 a (Obj. das Getragene); S. 64 a (Obj. der Tragende), so *škarkoi kualt.*

škel ohne Vocalwechsel. *kótsatε ǵaštε pεlεmbε, t i lεšón, i škel me kεmbε* ‚ihre Haarflechten sind 6 Spannen lang, falls sie sie auflöste, würde sie mit den Füssen drauf treten' Lied, vgl. *ϑua; kεtú nukε škel dot as ϑerio* ‚hierher wagt sich nicht einmal ein wildes Thier'; vgl. in der ‚Marseillaise': *ńε mal, ḱε nukε škélεtε as me kalε as me kεmbε* ‚ein Berg, der weder zu Pferd noch zu Fuss zu übersteigen ist'.

šklata ‚wie': *š. ńera kεtú?* ‚wie bist Du hierher gekommen'. Da *tšiš loi* ganz = *tšiš* ist, könnte man auch *šklata* als *tš šklata* oder *tš sklata* auffassen; aus it. *schiatta.*

šklebón ‚Art Melone' L.

škoj 1) ‚gehe vorüber': *škońε è veńε nε punε time* S. 57 a; *nukε škon dot ḱε tε vetš* S. 33 b; *ško, se do vemi nε palát tim* S. 88 b; *ńε herε, ngaha škonej údεsε, ǵeti ńε koḱe ḱiḱerε* ‚einmal fand er auf dem Wege, wo er ging, eine Erbse'; *ško nga štεpi e priftit* ‚geh am Hause des Priesters vorüber'; *škoi nε derε tε konakut saj* ‚ging an der Thüre ihres Zimmers vorüber'. — 2) *si škuan tsa kohε* S. 82 a; *dita kiš škuar* S. 82 b; *si škoi dreka* S. 28 a; *dáleni tε mε škoń inati* S. 75 a. — 3) *ató nukε tε škojn nek mua* S. 43 b ‚das geht nicht mir gegenüber' (‚gelingt dir nicht'); *pandeha, se škonej e r̄ejmja, po e r̄ejmja nukε škon* ‚ich dachte, dass die Lüge gehen (gelingen) würde, aber die Lüge gelingt nicht'. Das Bild ist wohl von einer Münze genommen, welche geht d. h. kursirt, gültig ist. *ridžaja s mε škoi* ‚meine Bitte gelang nicht, wurde nicht angenommen' Lied. — 4) *do škojm sonde me tš na ka δεnε Perndia* ‚wir müssen uns heute Abend mit dem begnügen, was uns Gott gegeben hat'; *škońεn šumε mirε me até gruan* S. 81 b; *škoj mirε* ‚lebe gut' vgl. ngr. *περνάω καλά*; *tšiš škove?* S. 86 b; *tšiš škúatε nga prinzipai?* S. 87 a; *tšiš škove nε zjafét?* S. 37 b; *ḱiš škúatε nga dazma?* ‚wie ist es Euch bei der Hochzeitsfeier gegangen?' (‚wie war es ...') L; *tšiš škúatε sot* ‚wie ist es Euch heute (auf der Jagd) gegangen?'; *babá i tija u dεrgonej pará nga kurbeti, eδé škońεn* ‚sein Vater schickte ihnen Geld aus der Fremde, und so lebten sie'; mit einem Acc. *zoi tε mirε tε škojmε* ‚damit wir ein angenehmes Leben führen' (ngr. *ζωή*) Lied. — 5) transitiv: *i r̄εmbeu zémerεn eδé e škoi nε bark* ‚entriss ihm das Herz und verschlang es in den Bauch'; *i škuan tε ǵiϑa vašast* S. 86 a; *s ipem sa tε diǵem vetε, nε kεlétš* (s. Meyer *kl̄εtšε*) *do t i škoj djemtε* ‚ich (Plewna) übergebe mich nicht, bevor ich in Flammen stehe; ich werde meine Söhne unter das Schwert (*ἀποκάτω εἰς τὸ σπαϑί*) passiren lassen (= werde sie fallen lassen)' Lied.

škund im Passiv mit Object: *škundej mor̄at* S. 53 b; *škund jatakun* ‚mache das Bett'.

škutrε L 1, s. Meyer unter *kurtséń.*

škelmój Lied 6. So auch Hahn. Meyer *škelmój.*

šḱipi ‚Adler' L.

šo 2. 3. *še* Pl. 1. *šomi* 2. *šini* 3. *šóhεnε* Conj. 2. *šotš* 3. *šohε* Imperativ *ših e* Impf. 1. *šohε* 2. *šohe* 3. *šij* 3. Pl. *šíhεnε, šijnε* Aor. *patšε pe pa* u. s. w. Part. *parε.* *s e duaj t e šij me si* S. 82 a; *atá tε tre ḱiparisεtε t i pretš, se s i šo dot atjé ḱε jane* ‚diese drei Cypressen sollst Du umhauen, denn ich vertrage sie nicht vor meinen

Augen da, wo sie sind'; *nuk e šij as me si faine* S. 82a; *e beri, ke me s iš per te pare me si* S. 70b; *tij te patše eðé u me si* S. 79a; *si pu mbreti, ke i ϑa dervíši até fjale* S. 30a; *ši, se tš kertsét* ‚höre, wie es knirscht'; *ši mire* S. 69a, vgl. *mos* 3); *te šomi te ǵim, se ku ište* S. 31a; mit einem Adverb verbunden, s. *aštú*; mit *sidó* S. 90a; *doli ne dere te šij per tšifutin* ‚sie ging in die Thüre hinaus, um nach dem Juden zu sehen' (vgl. *veštrój*); *š te šijn?* s. *ku* b), so auch ngr. *τί νὰ ἰδῇ*; *še ńe ǵarper te mað è vij te haj vajzen* ‚er sieht eine grosse Schlange kommen, das Mädchen zu fressen' vgl. *è* 2).

šoke 1) ‚Ehefrau', mit dem Art. *e šokja* 2) fem. zu *šok* Lied 8 (vgl. MITKOS 25, 330; übrigens hat auch *šok* diese Bedeutung in der Doppelsetzung: *u-zune me šoi šok* ‚sie stritten sich mit einander' L). — *šokeríšt* adv. ‚als Genossen': *do vemi šokeríšt baške ne Stamból* ‚wir werden als Genossen zusammen nach Konstantinopel gehen'.

špejt (L *tšpejt*) S. 39b, *sa š.* S. 76a, b, S. 78a; ‚früh' S. 75a, *ke š.* ‚schon früh', *ište š. akomi* ‚es ist zu früh'. Adjectiv S. 43b.

špez Pl. *špezer špézerite* Gen. *špézeret* ‚wildes Thier' S. 45a, S. 63b, S. 77b. Formell zu *špese* MEYER, der Bedeutung nach zu *štąze*.

špetój 1) transitiv S. 31b; auch ‚schone, lasse am Leben' *ńe te mos špetoni* ‚lasset auch nicht Einen am Leben' Lied. 2) intransitiv S. 61b, S. 90b; mit dem Dativ S. 58b; *po t e šij zógune, sadó merǵúare ke t e šij, s iš me mukim, ke t i špetonej pa vrare* s. *sadó*.

špie 2. Pl. *špini* Conj. 3. *špere* Imperativ *špere* Impf. 3. *špij* Aor. *špura* Pl. 2. *šput(e)* 3. *špune* Part. *špene*. Verhält sich zu *sjel* (*bie*) wie *vete* zu *vij*; vgl. S. 85a *t e sjel . . . e špij*, S. 89b *te me sjelts . . . j a špuri;* S. 84b *j a špune suratin pas kurmit . . . e soli ńe tšike ne vend.* — *ńera ku e šput?* S. 87b; *i špura di sahát uðe* S. 51a; — *e špuri kusine ńera ne mes me lot* S. 62b; *i špuri vete ńera me ńe kind γroš koken* ‚er brachte die Eier bis zu einem Preis von 100 Piaster das Stück hinauf', vgl. dazu *soli liren, ke . . .* ‚brachte die Lira herab' (s. *sjel*).

štiaz Pl. ‚*σπίϑαις*' ‚Funken' L 14. Zu *štijeze* ‚Lanze' MEYER.

štie Conj. 3. *štere* Imperativ *štere* Impf. 3. *štij* Aor. *štura* Pl. 3. *štune* Opt. 3. *štufte* Part. *štene*. — Aor. *štiu* Lied, Opt. *štifte* L, *štire* ‚*ἀπορριγμένος*' ‚schwächlich, impotent' Lied. — S. 83a; *dufekin ne dore e ke, štere è vra me* ‚Du hast das Gewehr in der Hand, schiesse und tödte mich'; vgl. *heð;* — *ne tšifuti šturi dašurí te maðe* ‚sie bekam grosse Liebe zum Juden', vgl. *sevdá*.

štij = MEYER *štüń*. *pame ńe unaze, ke e kišne di pišk eðé lúańen me te; her e štin ńeri me hunde, her e štin tjetri* ‚wir sahen einen Ring, den zwei Fische hatten und womit sie spielten; bald stiess ihn der Eine mit der Schnauze, bald der Andere'; *duke r̄ahure è duke štiture hódžene e ndzor̄i per jašte pórtese* ‚ihn schlagend und stossend warf sie den Hodža zur Thüre hinaus'; *e štiti djali me bastún eðé e hoði mbernda ne det* ‚der Bursche stiess mit dem Stock den Fisch ins Meer hinaus'; *e štitin kasunin è ra ne det* ‚sie stiessen den Kasten ins Meer hinaus'. — Formell damit zusammenfallend ist *štij* ‚setze über einen Fluss' (s. MEYER *štür*): *do štij Kalamane* ‚*ϑὰ περάσω*' ‚ich werde über den Kalama setzen' Lied; Lied 9. *štita détine me kembe è erða ketú* ‚*ἔρριξα*' ‚ich setzte über

das Meer mit meinem Fuss (?) und kam hierher' Lied. — Zu bemerken ist, dass die Formen *štiu štiftε štirε* unter *štie* lautgesetzlich nur zu *štij* gehören könnten; mehr dergleichen Formen bei Hahn.

štoj ,vermehre' S. 81b; *u-štua mik̃εsia mε šumε* ,die Freundschaft nahm zu'; — *haj štúarε nε kεmbε djali* ,der Bursche ass stehend'; vgl. Rada Raps. S. 50 Z. 4: *štúara* ,in piedi'.

štrεngój: u-štrεngua S. 59b; S. 54a; S. 50a; S. 62a; *u-štrεngua k̃ε tε dil* ,er wurde sehr eifrig, hinauszukommen'.

štroj S. 63; *tε štrúaritε* S. 63, 15; *e štroi* S. 35a (öfters ein solches unbestimmtes *e* bei *štroj*); *štroi sufranε* S. 33a (auch *vε sufranε*); *štroi topnε* ,stellte die Kanone auf' Lied; *ngule ǵunε è štrove sinε* ,legte das Knie auf die Erde und zielte' Lied (auch *nguli ǵunε eδé e vu dufeknε ndε si* L); *e štroi pεrpara* S. 58b; *e štroi poštε* S. 34b.

štulungε Pl. ds. S. 83f. = *štεlungε* Meyer. Zu *štjel* mit derselben Endung wie *bulungε* Hahn (Meyer unter *buk̃ε*).

šuaj S. 60b; S. 44, 35 vgl. unter *derε*.

šukur zotit S. 59b ist wohl Fehler für *šuk̃ur* (so in einem Lied). S. *šük̃ür* Meyer.

šumε 1) Adv. ,sehr' *š. mirε, š. tε mira* S. 45, 31; *e duaj š.* S. 89a; *u e kešε š. mik* ,ich hatte ihn sehr lieb, er war mir sehr befreundet'; *iš ǵatuar šumε* ,war ein eifriger, geübter Jäger'. — 2) Adv. ,viel' *š. m e rεndε* ,viel schwerer'; *š. ridžá* S. 28a; *mε šumε δεnd* S. 76a; *š. pinεra* S. 61a; auch allein: *ak̃ε š. janε, k̃ε* ,ihrer sind so viele, dass . . .'; *ndεńi š. atjé* ,sass lange da'. — 3) Wenn *šumε* in der Bedeutung ,viel' hinter dem Substantiv steht, ist es halb adjectivisch und kann ganz adjectivisch werden: *púnεra š.* ,viele Arbeiten'; *kiš berik̃ete mε šumε nga mbreti* ,hatte mehr Getreide als der König'; *kiš mik̃εsí š. me pramatarin* ,er hatte enge Freundschaft mit dem Kaufmann'; *nga t ikurit e šumε* S. 43b; *nga tε klárεtε e šumε* S. 90b; *nga sevdaja e šumε, k̃ε vuri ne djali* ,wegen der grossen Liebe, die sie zum Jüngling trug'; vermieden ist diese Verbindung in *nga sevdaja k̃ε i kiš Daɣriut š. s. sevdá; nga inát i šumε, k̃ε mori ǵatori* ,aus dem heftigen Zorn, den der Jäger fasste'; *nga ϑikεt e šumu* ,wegen der vielen stechenden Schmerzen' (*šumu* = *šumε*) L; *nga tε šumat, k̃ε ǵεϑεńé fukarai i flit pεrpošet eδé i kεrkonej, t i ip ǵε* ,wegen der Beharrlichkeit, als der Bettler ununterbrochen ihn von der Strasse an anredete und ihn bat, ihm etwas zu geben' ,ἀπὸ τὸ πολύ'; *i kiš vrarε mε tε šumεn e ask̃erit* S. 45b.

šur: doli e ligε me šur ,μὲ διάλωμα' ,sie ist ganz verderbt geworden'.

t

tabordži S. 26a ,Wache' ,φύλακες'.

taǵi S. 71a, S. 77b (verschieden von *bar*). Nach Mitkos ,τὸ κριθάρι, ἡ κουκκί, ὅπου δίδουν εἰς τὰ ἄλογα ἐκτὸς τοῦ χόρτου'.

takát S. 25b, S. 40a, S. 76a.

tamám ,genau, wirklich' S. 86b S. 49b, S. 50; *tamamen* S. 35a arabischer Acc., wahrscheinlich mit dem alb. best. Acc. volksetymologisch associirt wie auch in *tε mε ϑuatš aslεn, se djal i kujt mbret je* ,sage mir die Wahrheit'.

tamburá S. 24a = Meyer *tamurá*.

tani ,jetzt' S. 76a; ,also, nun' S. 62a; *nestrε si tani* ,morgen um diese Zeit'; *tánia* S. 75a.

tartalis S. 74 b ‚zappele'.

te djali i ǵatorit S. 61, 6. Gewöhnlich *ne.*

tej S. 40, 11; vgl. *pertéj; me tej* S. 70 b, S. 71 a, S. 78 b; *atjé tej* ‚da drüben'. Davon ein Adjektiv: *anes e tejme* ‚auf jener Seite' L, *te téjmite* ‚die Leute dort' Lied.

tek (= *nek*), nur nach *ja* belegt: *ja tek jemi* ‚hier sind wir', *ja tek i kam* ‚hier habe ich sie'.

tel ‚Telegraph' in Liedern. Vgl. Mitkos 129, 52. Wohl identisch mit *tel* ‚Draht'. *Keloi teli* (Mitkos *řafi*), *ra teli, erδi teli, vate teli;* Pl. *télete* fem.

telál S. 60, S. 64 b, S. 85 a, vgl. *ndzeř.*

teperój S. 62 b (mit pleonastischem *me*); *teperón mbi ǵiϑe hale* ‚ist grösser als alle Sorgen' Lied.

tepre 1) urspr. Adv. *ndziř sa haj buke è jo me tepre* ‚er verdiente zum Essen und nicht mehr' (*me* ist pleonastisch). — 2) Adj. *te teper* S. 70 a, *te tepra* S. 89 a, *ńe Kind lira me te tepra* ‚noch dazu 100 Lira'; *išt e tepre, Ke te me šotš* ‚es ist überflüssig (ohne Nutzen) für Dich, mich zu sehen'.

teto ‚Tante' ‚Mutterschwester' S. 82.

te Zeichen des Conjunctivs in Haupt- und Nebensätzen 1) *t i jápeme bakšišin* S. 27 b; *te me japtš uraten eδé t ikij* S. 27 b; *te vete te šo atė folene* S. 27 b; *kuš te vije me repara, te veje te kerkoje* S. 31 a; *te me špini ne vend tim* S. 34 a; *po te jene šume te mira* S. 45 b; — *hair te jete éndeřa jote* S. 55, 10; — *do ngrihet è te řińe zǵuar* ‚er wird aufstehen und wach bleiben'; — *mori gúrete, è t j a špij mbretit* S. 61 b; *muař eδé motren e ature, eδé te iken djali* S. 43 b; *è tjétrene dit t i špij* S. 62 b; *u-nis me askér, eδé te vij ne nisí* S. 53 a; *eδé ǵiϑe tšili, tšdo peme Ke t i pelKenej, te miř te haj* S. 77 a; *è ku te šijne feks, t i ipne habér* S. 60 a; verwandt ist der Conjunctiv nach 2) *pa* a); *ver i grikene e botilit ne hunde, è aštú te ńjalet* ‚setze ihm die Oeffnung der Flasche unter die Nase, dann wird er lebendig werden'; — *tani vetšm Perndia te na špetóń, se kejö pune ište šum e rende* ‚jetzt kann nur Gott uns retten, denn diese Aufgabe ist sehr schwer'; — *tšiš t u ben? S. 27 a; tš te šijn?* s. *ku* b); *nuke dij, se tš dževáp t u ip* S. 26 a; *tšiš ńeri te jete ki* S. 52 a; *vertét te jete kejö pune* S. 73 b; *tij te te hańe i zoti* S. 79 a; *po t e ńgalenej* S. 75 b; — *t i dergońe babait ńe karte* S. 64 a; *te beńe eδé te štrúarite* S. 63 a; — 2) in Nebensätzen nach relativen Wörtern oder Conjunctionen. S. *ku kur kuš neke ngaha sa si sikúr tš tšili po Ke kudó* u. s. w. — 3) in einem Nebensatz ohne andere Conjunction als *te* a) den Infinitiv ersetzend s. *di, mund* (auch *Ke te*); *s duaj te ben pune* S. 80 a; *s e la mbretin t i ben punen* ‚sie erlaubte dem König nicht, ihr beizuwohnen'; *s ka te pije* S. 90 b (jedoch auch *s ka Ke te haje* ‚er hat nichts zu essen'; *u erδi keK, Ke t e prisne vajzen* ‚sie brachten es nicht über sich, das Mädchen zu tödten'; ganz anders ohne *te: i vinej keK per djale, Ke do vinej kaplani* S. 32 a). — b) *nga ti dua, te me ǵetš nga ketá gure* S. 62 a; *do apofasitš ńe ńeri te humbet* S. 42 b; *ne-me to, te me deftótš* S. 80 a; *me mesoi, te mos diǵem* S. 32 a; *š pret? a te t a hipeńe* S. 58 a; *i ϑatše, te vinej* ‚ich sagte zu ihm, dass er kommen sollte'; *me ϑa, te me ip Kemerin* ‚er bot mir an, mir den Geldgürtel zu geben'. — c) *te jap mudét ńera nestre te siloisetš* S. 62 a; *do vete te piKem me Perndine, te me deftóń kizmetin* S. 29 a; *te me dergótš vezirine, t a kem ketú*

S. 65 b; *vuri ńerεz eδé mεsonej kualt, k̄ε t i mir̄ djali, t i ngarkonej me k̄ik̄εra* ,er liess die Pferde dressiren, damit der Bursche sie nähme, um sie mit Erbsen zu beladen'; *dáleni, tε mε škoń inati* S. 75 a; *pse s ndεńa, tε mar̄ε kεtė djálεnε* S. 25 b; *r̄i, tε r̄imε tsa ditε kεtú baškε* ,bleibe, damit wir einige Tage zusammen bleiben'; *ku ištε birbil ģizari, tε vemi t e mar̄εm* S. 31 a. — d) *s e besój tε mε bεtš dot punε eδé ti* ,ich glaube, dass nicht einmal Du mir helfen kannst'. — Die genaueren Regeln über das Verhältniss zwischen *tε* und *k̄ε tε* in den Fällen a) b) c) d) sind noch zu suchen. — 4) Bedingungsconjunction (vgl. das daraus entstandene *nε*). *tε mε kešt h́éδurε ńε tšikε mε ϑelε, do kešε ndzer̄ε mε šum* S. 76 a; *tε iš, k̄ε tε mε mban veš* S. 80 b; — *eδé tε škotš* S. 33 b; *ńε pará tε mε lipset* S. 72 a.

tεhár̄ S. 83, 19, s. Meyer *har̄*.

tεhú S. 34 b *tutje tεhú* ,ἐδῶ ἐκεῖ' (vgl. *tutje kεhε*). Vgl. Mitkos S. 182 *tuke šεtitur tutj è tuhú* ,während er da und dort umherirrte' (Meyer). Aus *tu* (vgl. *kε-tú, tu-k e* und Jungg Elementi S. 89) wie *ngaha* aus *nga?* Vgl. noch *tethú* Meyer unter *pεrpjetε;* Hahn geg. *terhų tethų* ,hierher', *tεhú* ,vorwärts', *tutje è tεhú* ,hierhin und dorthin', *pa tutje pa tεhú* ,ohne alle Ursache' (unter *tutje*).

tεrε 1) ,totus' S. 83 b. 2) ,omnis' *mištε tε tεrε tε brińεs* ,all das Fleisch auf der Rippe'; *tε tεra se tš kišnε* ,alles, was sie hatten'.

tεrεborε S. 84, 1 ,λύσσα'. Zu Meyer *tεrbóń*.

tεrfil L 6, s. Meyer *tεrfój*.

tεrkúl ,Wurfschaufel' Lied. Vgl. *terplote* Meyer unter 1) *palε*.

tεrsirε Pl. *tεrsira* S. 34 b.

tεr̄: *fukarait s i bεnej as tεr̄ siri* ,der Bettler blinzelte nicht einmal mit dem Auge (so wenig erschrak er)' ,δὲν ἐκιότεψε'.

i tij fem. *i saj* Pl. *i ture*. Auch *i tija* und *i saja: pun e tija* S. 44, 36; *i tija* (substantivisch) S. 49, 21; *ģak nga i saja* ,Blut von dem ihrigen'. *janε akoma r̄oba tε sajtε mbεrnda* ,es sind noch Kleider von den ihrigen drinnen'; *mε ńε štεpi tε turen* S. 89 a (kurz vorher: *mε ńε štεpi nga tonat*); *i kiš si djelm tε tijtε* ,sie waren wie seine Kinder'; *kiš tjetrε vεlá tε tijnε mbreti* ,der König hatte einen Bruder'; *mori vεndin e dajkos, e bεri tε tijnε* ,er nahm das Land des Mutterbruders und machte es zu dem seinigen'; *mblúaδε ask̄ér me pará, se tε túretε nukε kišnε* ,sie warben Soldaten, denn eigene (Soldaten) hatten sie nicht'. — Substantivisch, bestimmt: Acc. *tε tijnε, tε sajnε*; Pl. *tε tijtε* S. 65, 16, ebenso *tε sajtε*.

i tili (L *i tili*). Immer bestimmt: *ńε i tili djalε* ,ein solcher Jüngling'; *i tili k̄ε ištε* S. 80 b; *nestrε tε tilε vakt* (oder *tε tilε kohε*) ,morgen um diese Zeit'. Vgl. *tšili*.

tiliks S. 56 b; *tε tiliksim fośńεn* ,das Kind wickeln' (mit *pεštjél* erklärt). Aus ngr. τυλίσσω.

tjetrε (L *tjatrε*). *mε t.* S. 24 a, S. 36, 8, Lied 11. Neutrum *tjetrε nukε dua* ,ich will nichts anderes'. Pleonastisch *tjetrε vεlá s. i tij*; *me šokε tε tjerε* ,mit Genossen', *pa tjetrε šok* ,ohne Genossen' (vgl. Hahn, Texte 134, 6); *kam katrε ńerεz kaluar eδé plaška tε tjera* S. 78 b; *jo ńeri, ńε nga kafšεt e tjera* S. 57 b; *ģatorε tε tjerε* S. 91 a; — *tε maδes tjetrεs* ,der zweitältesten' S. 82 a; — *si erδi viti tjetrε* ,als nochmals ein Jahr verflossen war'; *pεr tjétrinε muaj* ,nochmals nach einem Monat'; — *tjetrε herε* S. 88 a; *tjetrε herε hizmek̄ár s kam vatur* ,ich habe niemals früher Dienst

genommen'; — *mori ftuan eδé e k̄εroi è i šturi tsépεnε pelεs, eδé tjétrεnε e hεngεr tε di* ‚er nahm die Quitte und schälte sie und gab der Stute die Schale; das Uebrige (wörtl. die übrige Quitte) assen sie, der Mann und die Frau'; — *pa tjetrε* ‚χωρὶς ἄλλο' ‚sicherlich' L 2. — Vor dem Sing. fehlt der Artikel (*tjetri* ‚der Andere'), weil das anlautende *t* schon den Artikel vertritt. Die Form ohne *t* ist nur in *ńerjatri* bewahrt.

toiδjo S. 35b; S. 87b; best. *toiδjua* S. 46a. Aus ngr. *τὸ ἴδιο* ‚dasselbe'.

torua ‚πατήματα' ‚Spur'.

tor̄jár s. *lupéš*.

tre fem. *tri: tε tri vášast* S. 88b *tε tri hérεtε* S. 75a, aber auch *tε tria úδεratε* S. 31a, *tε trεvet djelmet* S. 49b; allein: *tε tria baškε* S. 89a.

trim Pl. *trima* S. 87; halb adjectivisch: *ak̄ε t.* S. 52a, *kak̄ε t. i kek̄* S. 51b.

trizε ein Spiel: drei Sprünge, jedesmal mit nur einem Fuss; es gilt, wer auf diese Weise am weitesten gelangt. Lied 6; in einem Lied (= Mitkos 49, 18, vgl. Reinhold, Anth. 25, 4) = ‚Dreiheit, die Zahl drei'.

tsa (ist eigentlich *sa* mit dem Art.) *tsa kohε* S. 82a; *ģε kiš tsa pak* S. 81b; *tsa — tsa* S. 79a; *u-ģur̄udis prifti tsa nga frika è tsa nga ģunahu* ‚der Priester verlor die Besinnung, theils aus Furcht und theils wegen der Sünde'.

tsepε Pl. *tsépεra* ‚Schale' S. 36a, Räthsel 7.

tsingri ‚Streit' ‚γαυγά' Lied.

tsirko ‚συκοφάγης' (ein Vogel) Šε-Vasijε.

tsiu̯ tsiu̯ S. 90b. Reinhold, Wortsammlung S. 61 hat *tšiu tšiu* als Nachahmung des Zwitscherns der Vögel. Vgl. Meyer *tsεtsεris*.

tsuks: *sitε i tsuksńεn nga sapuni* ‚τσούζανε' ‚die Augen thaten ihm weh von der Seife'.

tsukuniδε ‚Nessel' S. 42a; davon *tsukunis* S. 42a.

tš 1) ‚wie?' In den Liedern oft müssiger Schmuck: Lied 5, 11; *tš iš ńε bej* Märchenanfang — *tš u-dive?* Morgengruss; — *tš r̄i* ‚weshalb' S. 51b; — indirect fragend: *se tš vjen puna* s. *mos* 3); *eja tε šotš, se tš ka ńε furkε ajö kopilja, k̄ε s e ke as zotεrote* ‚komm und sieh, wie dies Dienstmädchen einen Spinnrocken hat, so schön, wie nicht einmal Du einen hast'. — 2) ‚was?' ‚was für ein ...?' *tš do nga mua* S. 27b; *tš tε dášurε* S. 80a; *mε tš vεnd* S. 34b; *tš dert* S. 77b; *tš džεváp* ‚was für eine Antwort'. In eigenthümlicher Weise oft von einem persönlichen Wesen: *tš je ti?* S. 38a, S. 59b, S. 75b, S. 92a. *tš e ka sjelε kεtá miš* S. 59b; auch *ditš* wird so persönlich gebraucht; — indirekt fragend: *se nε š štεpi* S. 87b, *se nε š ńeri* S. 81b, *se tš zog* S. 91a. — 3) relativ ‚was': *tš dεģonej, i škrúanej* S. 68b; *tε tjera, tš i dúhešin* S. 27a; *tš i lipsej* S. 48b; *tš fai i doli rεpara, nga ajö haj* s. *dal* 2); *tš tε ģeńεn pεrpara* S. 54a; *nga tš* s. *nga* 3) e); *tšε ndε fušε, lart tε vijnε* ‚ὅσοι εἶναι' ‚wer (eig. was) in der Ebene ist, soll hinauf kommen' Lied; auch *se tš* kann relativ sein, s. *se* 7); vgl. *nukε tε vjen turp se tš ϑua* ‚schämst Du Dich nicht über das, was Du sagst?' ‚schämst Du Dich nicht, so was zu sagen?' — Das auslautende *ε* in *tšε* dürfte unursprünglich sein, vgl. *sε* für *s* (Meyer, Kl. Gr. 64, 10; allgemein in *sεmundε, sεmurε*). In L kommt *tšε* nur ganz alleinstehend (‚*tšε?* ‚was?') vor, sonst *tš*. Ich nehme an, dass *tš* aus *tšiš* entstanden ist.

tšadér Pl. *tšadérεtε* S. 53b. Meyer *tšadrε*.

tšaj ‚spalte‘: *dru* ‚Holz‘, *pišḱitε* ‚schneide die Fische auf‘; *s tšanej kokεn* ‚δέν ἐφρόντιζε‘ S. 82b; *tšańε δe* ‚pflügte‘ S. 57b; *tšave denε me kaıkε* d. h. ‚fuhrst über das Meer‘ Lied.

tšákal Pl. *tšekέltε* S. 79a, b.

tšdó S. 80, 5; S. 36, 30.

tšeχré S. 91a ‚ἀπὸ τὴν ὄψιν‘. Aus tü. *tšehre* ‚visage, mine‘. In L *tšaré: ndεroi tšarenε* ‚verzog sein Gesicht‘, *s e kiš tšurenε tε mirε* ‚er sah nicht freundlich aus‘. Vgl. übrigens Meyer *tšerε*.

tšelεngá ‚αὐτός, ποῦ ἔχει πολλὰ πρόβατα‘ ‚Schafhirt‘ S. 45.

tšep ‚Schnabel‘ S. 33a. S. Meyer *ḱep* (*tšep* Lied 5 ist ‚Winkel‘, ‚ἄκρη‘; Meyer *tšep*).

tšer Lied 11. S. Meyer *šḱer*.

tšetšo ‚πατέρας‘ Lied.

tšili (L *tsili*) 1) fragend: *tšilε kam babá u?* ‚wen habe ich zum Vater, wer ist mein Vater?‘; indirekt fragend s. *se* 7) — 2) relativ (das Demonstrativum in sich begreifend, wie *kuš*, *tš* u. s. w.): *tšila tε mε pelḱeńε, do t e mar̄ grua* S. 85a; *tšilε tε ǵimε rεpara* S. 56b. — *ǵiϑε-tšili* S. 49b, S. 50a. Die bei Kristoforidis und Mitkos (Meyer, Kl. Gr. 57, 5) vorkommende Verwendung von *i tsili* als einfaches Relativum (= ngr. ὁ ὁποῖος it. *il quale*) ist in L und M durchaus unbekannt (und dürfte überhaupt nicht volksthümlich sein). — *tšili* (auch bei Reinhold) hat *š* für *s* durch Anlehnung an *tš* und *tšiš*. Das anlautende *t* ist der Artikel; bei Leake heisst dass Wort *i sil*, *e sije* Pl. *te sij*, *te sija*; hiermit lässt das in L und M gleichmässig vorhandene *l* sich nicht vereinigen; es muss im Acc. *tsilε* aus *tε silnε* entstanden sein. Daneben bestehen Formen ohne *l*: Genitiv *akε-tsisε* oben; *akε-tsiu*, *tsia*, *tsiri* (und danach fem. *tsira*) Hahn. Diese Formen weisen darauf hin, dass *tsili* urspr. nichts als ein flectirtes *si* ist; vgl. noch *tsi mbε tsi zunε tsingrinε* ‚ὀλίγον κατ' ὀλίγον ἔπιασαν τὸ γαυγά‘ Lied; falls dies *tsi* hieher gehört, verhält es sich zu *si* genau wie *tsa* zu *sa*. Das urspr. *tsiu* od. *tsiri* fem. *tsia* hat wahrscheinlich seinen *l*-Laut von *i tili* bekommen, das zu lat. *tālis* gr. τηλίκος zu stellen sein dürfte.

tšilidó S. 33b, 68b.

tšiš 1) ‚wie‘ *tšiš ϑua* S. 26a, S. 65a (vgl. Hahn, Texte 142 *ḱüš mε ϑua?*); *tšiš škove* S. 86b; *tšiš u-bεre kεštú* S. 91a; — *tšiš do vrásεmε kulištε?* ‚weshalb‘ S. 80a; — indirekt fragend s. 2) *di* 1) — 2) ‚was?‘ ‚was für ..?‘ *se tšiš lipset* S. 64a; *vεštroni, se tšiš tε ngrεnε do bεńε* ‚beobachtet, was für ein Essen er thun wird‘; d. h. ‚auf welche Weise er essen wird‘; *tšiš ǵε*; *tšiš loí* s. *loi*; von einem persönlichen Wesen *tšiš je ti?* S. 59b. — *tšiš* stimmt in der Bedeutung fast vollkommen mit *ḱiš* (L) *ḱüš*, das in M nicht vorkommt. Das lautliche Verhältnis ist unklar; ist vielleicht das tonlose *ḱiš* über *ḱš* zu *tš* geworden und danach das betonte *ḱiš in tšiš* verwandelt?

tšišdó ḱε tε duatš ‚was Du auch willst‘.

tškulm ‚κουβάρι‘ ‚Zwirnknäuel‘ L.

tšmεnd: *s mund tε tšméndεnε fildžanε* ‚sie können das Kaffeetässchen (d. h. das niedliche Mädchen) nicht von ihrer Gesinnung abbringen (mir geneigt machen, erotisch)‘.

tšobane fem. zu *tšobán* L 10.

tšoku ‚irgendwo‘ ‚κάπου‘ Lied. Enthält, wie *tšotš* ‚κάτι‘ L 5, den Imperativ des Verbums *tšoj*; Mitkos 134, 63 hat *tšetš*; dies stimmt zum häufigen Wechsel zwischen *e* und *o* in den Verben; in meinen Liedern kommt

vor: *dεrgé* für *dεrgó*, *diǵé* für *diǵó*; Cam. App. 170 *kεrké*; RADA Raps. S. 51 *hare* ‚vergiss', S. 72 *trašiǵé*, Cam. App. 172 *mbe* ‚halte' (zu *mbań*); vgl. auch den Wechsel von *dεftéj* und *dεftój*. HAHN, Grammatik S. 59, führt neben *tšokuš* ein *šdokuš* an, welches, wenn es überhaupt existirt, nicht mit *tšokuš* gleichbedeutend sein kann.

tšumε kε S. 80a (häufig). Bei DOZON *kümkε*. Aus tü. *tšün ki* ‚weil, da'.

tšupε und **tšuprε** ‚Mädchen' Lieder.

tšurék Räthsel 7, auch *tšurék* best. Acc. *tšurekun*. Aus tü. *tšörek* ‚gâteau'.

tuje Pl. ‚γαλόνια': *ńε pašá me štatε tuje* Lied (vgl. MITKOS 136, 67).

tuk: *tuk t a prum brinε* ‚hier haben wir Dir das Horn gebracht, hier hast Du das Horn' ‚ἰδοῦ' L. Vgl. *tek*. Zur Etymologie s. oben *duke*.

tund L 18; *e tundi nga vεndi* S. 69b; S. 55a; *tund djepin* S. 73b; Passiv S. 54b, S. 81b; mit Obj. *u tundej kráhunε* S. 80b.

turpεrój ‚beschäme, entehre'; *turpεronem* S. 79b (bei HAHN und bei MITKOS 83, 56 bedeutet *turpεronem* ‚schäme mich').

tutje: *bεri t.* S. 26b; *mori tutje anεn e detit* S. 26b; *vεštroi tutje* ‚sah in die Ferne'; *i vεrvit tutje* s. *posikúr*; *tutje!* ‚aus dem Wege! fort von hier!' Lied; *me t ikurε atá uδεs tutje* ‚als sie weiter gegangen waren'; *ngaha vij tutje* ‚während er sich entfernte'; s. *kεtéj*; *nga di sahát è tutje* S. 60a; s. *tεhú* und *kεhε*. Immer eine Richtung ‚weiter fort (von hier)', nicht ein bestimmtes Ziel.

u

u ‚ich'; *mua* ist wohl urspr. Acc., wird aber auch als Dativ verwendet, auch als Genitiv nach *pas*, z. Th. als Nom. nach *nga*. Der ‚Ablativ' (Genitiv) *meje* kommt in der Prosa nicht vor.

uδε ‚Weg' Pl. *úδεra* S. 31a; *úδεsε* oft locativisch, s. *ngaha* 2), *tutje*; *pεr úδεsε* ‚für unterwegs' S. 77a; *muar úδεnε* s. *mar*; *si vij úδεsε* S. 71b; *ngaha vete uδa pεr nε fšat tε maδ* s. *ngaha* 2); *i dεftón uδεn e Stambolit* ‚er zeigte ihm den Weg, der nach Stambol führt'; *sa iku pak uδε* s. *sa* 6); *di sahát uδε* S. 54a; *tri vjet uδε* S. 33b; *loδur nga uδa* S. 54b; *neve jemi mε te mbεδá, eδé ištε e úδεsε, kε tε martónemi neve mε rεpara, jo ajó* ‚wir sind älter, und es ist billig, dass wir zuerst verheirathet werden, nicht sie'; *i pauδε* ‚der Teufel' L.

ujáksem S. 72a ‚ἀβασκάνεται, ματαιάζεται, *ha me si*'. Vgl. dazu HAHN *i bie ndε sütε* unter *si*.

ujdis 1) transitiv. *púnεnε* S. 26a; S. 43a; *robat* S. 85b; *e ujdisi* S. 41b. — 2) intr. S. 91a; S. 36b; S. 71b.

ulem ‚bücke mich'; übertragen S. 72a.

ulεrij S. 80, 25, aber *ulεrit* S. 80, 24; *ulεriturε* Lied 11.

ulké ‚Reich' ‚κράτος' S. 64b (häufig).

umiϑ S. 64b; *umiϑinε ǵiϑε nekε tij e kam* ‚meine ganze Hoffnung ist zu Dir'; L *omiϑ*. S. MEYER *omúϑ*.

v

vaϑmó S. 45a ‚Grad, Auszeichnung'. Aus ngr. *βαϑμός*.

vajε ‚Amme' ‚παραμάνα' S. 90b.

vajzε Pl. *vašaz*, *vášastε* ‚Mädchen, junge Frau' ‚Tochter'.

vaχt, *vakt* 1) *si erδi vaχti, bεri djalε* S. 89a; *erδi vaχti, poli*; *kišn árδurε nε vakt tε ture pεr burε* S. 43a; *erδi nε vaχt, kε tε martonej* S. 68a; *erδi vaχti, lεšuan kεtε* wörtl. ‚die

Zeit dazu kam, und sie spannten die Ochsen aus'; *nε vaχt, k̄ε dalεn ńérεzit nga kliša* ,zur Zeit, wo die Leute aus der Kirche kommen'; *j a ǵeti vaχtin eδé vate, j a mori karselεn* ,er fand eine günstige Gelegenheit und nahm ihm den Kasten'; *si škoi šumε vakti* S. 54b; *djalε s kišnε bεrε; è si škuanε nga vakti, k̄ε vanε di zet vjetš . . .* ,sie hatten keine Kinder; und als sie über die Zeit hinauskamen und 40 Jahr alt wurden, (gingen sie, ein Mittel gegen die Kinderlosigkeit zu suchen)'. — *si škoi tsa vaχt* S. 82b; *s kam vaχt* ,ich habe keine Zeit' (*nge* kenne ich nur aus L und Liedern); *me vaχt* ,mit der Zeit': *kεtó me vaχt sosen* ,dies wird mit der Zeit verbraucht'; aber auch ,vor einiger Zeit': *dašurinε e kišnε zenε k̄ε me vaχt* ,ihr Verhältniss hatten sie schon vor langer Zeit angefangen'.

v a l ,Oel' Neutrum S. 66.

v a r ohne Vokalwechsel. Aor. *vara* 3. Pl. *var̄ε* Part. *vàrturε* Passiv *varem* S. 34b, S. 59b, S. 74a, S. 78b, S. 40b; *var-u poštε* ,steige herab' Lied.

v d é k ε l ε ,Tod' s. *me;* L *dékijε* L 18.

v d e s (L *des*) Impf. 3. *vdis vdisnε* Aor. 3. *vdik̄ vdijnε* Part. *vdékurε* Pl. *tε vdékurε, tε vdékuritε.* S. 81b. Nur von Thieren und Ungeheuern (verächtlich von Menschen) gebraucht man *ngorδ* S. 79a, S. 92). *vdik̄ nga frika* S. 69b; *dik̄a gazit nga gεzimi* ,ἀπέθανα ἀπὸ τὰ γέλοια' Lied.

v é g ε l ε ,χειροῦλι'. S. Meyer *vjegε, vεk,* Verf. KZ. XXXIII, 549f.

v e k̄ i l, fem. *vek̄ile* Lied 7. S. Meyer *vetšil.*

v e l ε Pl. *vela* ,Segelstange' L.

i v é r b ε r ε S. 25a; *i v. nga ńε si* ,einäugig'.

v é r δ a š ,τράγος κίτρινος' Lied.

v e r δ ó j ,bin gelb, golden' Lied.

v e r δ ú l ,κίτρινος ἄντρας' L.

u - v e r̄ S. 82b; *u-ver̄ dita* S. 73b. S. Meyer *er̄.*

1) **v e š** Pl. *vešε* (S. 76b), *veš-tε. θuaj vájzεsε nε veš, k̄ε* S. 41a; vgl. *mbaj* und *mar̄*; *vate nε veš tε mbretit* S. 52a; *s m a vεnε vešnε* (und *véšinε*) ,schenken mir kein Gehör' Lied.

2) **v e š** ohne Vocalwechsel: *r̄oba tε mira* S. 82b; *véšurε nε flori* S. 83b; *toiδjo vešur* S. 86a; *véšešin* ,kleideten sich an'.

v e t e (so in den drei Personen des Sing.) Pl. *vemi veni venε* Conj. 2 *vetš* 3. *vejε* Imperativ *hajde* (s. oben) Impf. 1. *veńε* 3. *vij.* Pl. 3. *vijnε* Aor. 1. *vajta* 2. *vajte* 3. *vate* Pl. 3. *vanε* Part. *váturε*; L 2. Pl. *vini* und *vij* Conj. 3. Sg. *ve* Opt. *vafša.* ,gehe', aber auch sehr oft ,komme' zu übersetzen: *kur van milonejtε* S. 84b; *ńérεzit e huaj k̄ε i vijn* S. 68b; *i vate* S. 91b; *i vate ńε grua è i θa . .*; *vijnε tε di baškε* S. 92; — *vate ne tetua e saj* S. 86b (zu Wagen); *u vate darka* S. 73b; *ra nga buza, k̄ε tε θihej; po si vate ńera nε mes tε škεmbit, atjé iš ńε fik eδé ra mbi até fikun* ,er stürzte sich vom Rande des Felsens hinab um sich zu tödten; aber als er bis auf halbe Höhe hinabgelangte, war dort ein Feigenbaum, auf welchen er fiel'; *kiš vatur* S. 88a ,war gewesen'; — *vate nuse* S. 43a; *tjetrε herε hizmek̄ár s kam vatur* s. *tjetrε*; — *vij me nasihát tε vezirit* S. 62a; — *tšiš vate sot?* ,wie ist es heute (auf der Jagd) gegangen?' *até lúftεn e parε se tš u vate šumε mbarε* ,in jenem ersten Kampf ging es ihnen sehr gut' Lied; — *vete dεm* ,geht verloren'; ngr. πηγαίνω χαμένος'. — *le tε venε, sa tε dúanε* ,sie mögen so hoch gehen (so viel kosten), wie sie wollen'; — *vate ńε zet vjetš* S. 36a; *pa váturε di vjet akomi babait vdékurε* S. 64a;

vate ajö punε di muaj, k̄ε s lanε vend pa ǵezdisur, po ǵε nukε ǵenε ‚(sie fanden kein Wild;) dies dauerte zwei Monate fort, wo sie keinen Ort undurchsucht liessen, aber nichts fanden‘; — *u-sεmúr, vate tε ngorδ, eδé e ϑer̄ε* ‚(das Reh) wurde krank und kam dem Tode nahe, und dann schlachtete man es‘, vgl. ngr. πῆγε νὰ ἀποθάνῃ; — *tε vejε koka ime* s. 2) *apo*; *vanε paratε* ‚das Geld war und blieb fort‘; *vanε k̄ε tε tri gratε* S. 75b; in einem Lied bedeutet *vate* ‚ist fort, gestorben‘, vgl. tü. *gitmek*.

vetε ‚selbst‘ S. 54, 36; *ne mbreti vet* ‚vor dem König selbst‘; *nuk e har̄oi, po deši è la vetε* ‚er vergass ihn nicht, sondern liess ihn absichtlich zurück‘; *mε erδi gaz vetε* S. 78b; *ngorδε vetε* S. 64a; *hápenε vetε* L 6; vgl. *dorε; vet i tretε, vet i ǵaštε* ‚mit 2, 5 anderen zusammen‘ Lied; — *ń a di vetε* ‚einige Personen‘ L (s. Hahn, und Meyer Kl. Gr. 72 I V. 11).

vétεhe: als Acc. *tε vrit vétεhenε* S. 45b; s. *mbleδ; mεr̄ ńε tjetrε mbret si vétεhenε* S. 40b; zwei Beispiele unter *nga* 3) c); nach Präpositionen: *erδi nε vétεhe* S. 35a; *s ješε ndε vétεhe* L; *tε tε jap ǵizmεn e mbretlεkut, eδé tε bεnetš mbεrét nε vétεhe* ‚ich werde Dir die Hälfte des Königreiches geben, so dass Du ein selbstständiger König wirst‘; *mos e bεnε dot me vethe* Lied, s. *dot* 3); *me vétεhe* S. 81b; *i kiš me vétεhe* ‚er hatte die Nüsse bei sich‘; *e bεri fukaranε vεlá me vétεhe* ‚er machte den Bettler zu seinem Bruder‘; *mori tsa lira eδé i fšehu mbi v.* ‚er nahm einige Goldstücke und versteckte sie auf seiner Person, auf seinem Körper‘; *vijnε nga ńε platškε mbi v. vajzεs* (*vajzεs* ist vom Verbum, nicht von *vétεhe* abhängig) S. 83b; *pεr vétεhe tε ture* S. 82a; *e vuri mbε δe áfεrε vétεhesε* ‚er gab ihm Platz neben sich selbst‘; *e mori pranε vétεhes* S. 86a, 87a, *e mbajti pranε vétεhes* S. 87a; *rεpara vétεhesε* S. 62b.

vétεmε: *kiš ńε vajzε tε v.* S. 25a; *ńε djalε tε vétεmε* S. 36b; ohne Artikel: *mbeti me até djalε vétεmε* S. 59a; *iš vetεm* S. 81b; *vetεm dašurín e zotεrís sate dua* ‚ich will nur Deine Freundschaft haben (und keine Belohnung)‘; vgl. *sa* 5); *k̄eš vétεmε* S. 78b.

vetš: *v. r.* S. 53b; auch *v. è v.*; *mε ńε tjetrε konák vetš* S. 68b, *vetš nε konák* S. 69a. Davon *vetšój* S. 81a.

vetšm: *mua vetšm Perεndia vetε mund tε mε špεtońε* ‚mich kann nur Gott selbst retten‘; vgl. unter *tε* 1); *vetšm se* s. *se* 2); *atjé ńerí s hípεnej dot, vetšm se zojt vijn atjé* ‚da konnte kein Mensch hinaufsteigen, nur die Vögel kamen dahin‘; *u mbétešin atjé tε ǵiϑa pa šitur, vetšm sa hajεn vet* ‚es blieb ihnen alles da unverkauft mit Ausnahme von dem, was sie selbst assen‘.

vε 2. Pl. *vεni* Conj. 3. *vεrε* Imperativ *vεrε* Impf. 3. *vij* Aor. 3. *vuri* Pl. *vunε* Part. *vεnε* Passiv *vihem* Aor. 3. *u-vu*; I. 2. Pl. *viri*. 1) ‚lege‘: *vεrε ńε dru nε degε* S. 56b; *t i vεmε nε karselε* S. 61a; *tε vεrε kazanen* S. 66b; *nekε víhešin sufrańεt* ‚wo die Tische gestellt wurden‘; *e vuri mbε δe* ‚hiess ihn sich setzen‘; anders S. 74, 33; *vuri poštε* S. 42a; — *u vuri bukε* S. 69a; *pim vérεnε k̄ε vu miku* ‚wir tranken den Wein, womit der Freund uns (im Café) bewirthete‘ L; *i vij bukε* ‚er gab ihm Essen mit‘; — *kiš vεnε tε zitε pεr vajzε* ‚er hatte Trauer angelegt‘; *me tε vεnε poδenε djali* ‚als der Bursche die Schürze angelegt hatte (d. h. Kellner geworden war)‘; *e vuri kapelon* ‚er setzte den Hut auf‘ (opp. *ndzor̄i*); — 2) *mori δri eδé i vunε* S. 27b; *tšdo k̄ε vij mbεrnda* S. 29a. — 3) *i vuri sevdá* S. 36b; *ǵedér mos tε vεrε* S. 49b; *do vεrε merák* S. 37a. —

4) *u vuri tɛ šártɛtɛ eδé nímɛtɛ* S. 42 a; *vuri tɛ veršɛlierit* L. 18; — 5) *vuri era, eδé e mori karselɛn tálas i detit* ,es wurde Sturm, und die Wellen trugen den Kasten fort'. — 6) *vunɛ bast* S. 69 a; *vunɛ kavle* (s. Meyer *kaul*); *nɛ sahát ḱɛ kišnɛ vɛnɛ* ,zur Stunde, die sie verabredet hatten'; *j a kišnɛ vɛnɛ émbɛrin Maro* S. 82 a. — 7) ,setze jemand zu einer Arbeit' *s kiš takát, ḱɛ tɛ vij punɛtuar a hizmeḱár* ,er hatte nicht Vermögen genug, um einen Pflüger oder Knecht zu halten (sondern musste selbst sein Landgut betreiben)'; *i kiš vɛnɛ δaskal* ,hatte einen Lehrer für ihn genommen'; *kiš vɛnɛ ńɛ hodžɛ nɛ štɛpí tɛ tij, ḱɛ mɛsón vajzɛn γram* ,er hatte einen H. in sein Haus genommen, der das Mädchen unterrichtete'; *kɛrkonej pɛr nońé hamál, ḱɛ t e vij t i kϑen lirat* ,er suchte nach einem Dienstmann, um ihn zu miethen, die Goldstücke zu wenden'; *vuri ńerɛz eδé mɛsonej kualt* ,er setzte Leute in Arbeit und dressirte die Pferde (d. h. er liess die Pferde dressiren)'; *vuri kulundžinɛ è e škroi* S. 51 b; *vuri è bɛri zjafét* S. 90 b; *vunɛ è bɛnɛ ńɛ pupuar* ,sie liessen ein Dampfschiff bauen'; *vɛrɛ t e binɛ hazír* S. 66 b; das einleitende *vɛ* findet sich aber auch, wo das Subjekt selbst die Handlung ausführt: *vuri e jema è bɛri ńɛ burék* etwa ,die Mutter (machte alles zurecht und) buk einen Kuchen'. — 8) *até tɛ vijn mbret* ,den wollten sie zum König machen'; *i vuri šok* ,er machte sie zu seinen Compagnons'; — 9) *dot s e vun, ḱɛ tɛ luan* ,man konnte sie nicht überreden, zu tanzen'; *s e vuri dot djálɛnɛ, kɛ tɛ haj* ,sie konnte nicht den Jungen dahin bringen, dass er . . .'; *e vuri grúaja, ḱɛ t i mɛsońɛ fjálɛtɛ* S. 80 b. — 10) *j u-vunɛ mijtɛ eδé e martúanɛ* S. 81 b; *u-vunɛ ḱoset* S. 74 a.

vɛnd m., Pl. *vɛnde* fem. ,Land' *ńɛ prinzipa ngu ńɛ tjetrɛ vɛnd* S. 84 b; ,die Einwohner des Landes' *rúańɛn vɛndi* S. 53 a; ,Ort' *nga tš vɛnd je?* S. 86 a; *nɛ vɛnd tim* S. 34 a; ,Gegend' *vɛnd tɛ egrɛ* S. 26 b; *kɛtó vɛnde* S. 69 a; *tɛ tjera vɛnde* S. 26 b; ,Raum' *bɛ́-nani vɛnd* S. 79 b; ,(bestimmter) Platz' *hangri me raδɛ, si kiš vɛndɛ ǵiϑɛ tšila fai, ḱɛ tɛ hahej?* ,ass er in der richtigen Ordnung, so wie jedes Gericht den Platz hatte, gegessen zu werden?'; *le tɛ vejɛ δe koka ime, nekɛ ka vɛndin* ,lass auch meinen Kopf dahin gehen, wo er seinen Platz hat' (in der unter *apo-bitis* angedeuteten Situation); *e soli nɛ vɛnd* S. 84 b; ,Raum, Strecke' *di fšátɛra vɛnd* s. *sa* 3); *si iku šumɛ vɛnd* ,als sie eine lange Strecke gegangen war'; — *e piu δeu nɛ vɛnd* S. 87, 36; — *nɛ vɛnd tɛ asáj* S. 90, 7; *evǵiti u-bɛ djalɛ mbreti, eδé djali u-bɛ nɛ v. tɛ evǵitit;* — *e vuri nɛ vɛnd è ndɛńi* S. 25 b; — *ńera sa tɛ vemi nɛ vɛnd eδé tɛ kϑénemi prapɛ* ,bis wir zum Ziel kommen und zurückkehren'.

vɛršɛléj ,brülle' L. 18. S. Meyer unter *fruškuliń*.

vɛrtet(ɛ): *pandehu v.* S. 70 b; *e besoi v.* S. 64 b; *vɛrtét* ,wirklich' S. 73, 26; *karta išt e vɛrtét* S. 66 b; *ištɛ e vɛrtetɛ puna* S. 67 a; *grúaja vɛrtét ḱɛ e kupɛtúarɛ iš, po do iš sojsɛsɛ* ,die Frau war allerdings gescheidt, aber sie wird von schlechter Herkunft gewesen sein' ,obgleich die Frau — war, wird sie —'.

vɛšt Pl. *vrešta* S. 27 a, L. 9. Vgl. Dozon S. 200; Hahn hat *vɛšt* Pl. *vrešta*.

vɛštrój (l. *vɛštój*) *fštroj* S. 26 b, S. 31 b, S. 46 a, S. 57 a, S. 72 b, S. 78 a, S. 84 b, S. 89 a; vgl. 2) *si*.

vij 2. 3. *vjen* Pl. *vimɛ vini vinɛ* Imperativ *eja* Pl. *eni* (S. 52 b, S. 79 b) und *éjani* (S. 73 b) Aor. *erδa* 3. Pl. *erδɛ* Opt. 2. *artš* 3. *urtɛ* Part. *árδurɛ*. Das Impf. heisst *vinešɛ* u. s. w. (passivisch);

daneben auch *vin* 3. Sg. Act. S. 39 a (?). — L Impf. *vijε* u. s. w. Aor. *artšε* und *erδa.* ‚komme' *vjen Maro Pεrhitura vešur nε florí* S. 83 b; *ngaha vinej* S. 68 b; *vate lépuri eδé akoma vjen* S. 74 a (vgl. *silem* unter *sjel*); *tε vjen u* ‚Du bist hungrig'; *i vinej turp* S. 26 a; *nukε tε vjen ńε tšikε turp* S. 80 b; *i vinej keḱ* S. 32 a, s. *keḱ, rεndε*; in L *mε vjen likštε pεr tij* (= *keḱ*); *i vinej inát šumε* S. 82 b; vgl. *mal; i erδi ḱejf pεr kεngε* ‚er bekam Lust zu singen'; *i erδi, ḱε tε pεltsit* S. 84 a; *i erδi, tε vrit vétεhen* ‚sie wurde so traurig, dass sie sich selbst hätte tödten mögen'; *si ikεnej úδεsε, kudó ḱε vinεj uja, i ϑoš djalit* ‚jedesmal wo sie unterwegs hungrig wurde, sagte sie es dem Burschen'; — *i δa pará, sa i vinej iséj e tij nga djelt e tjerε* ‚er gab ihm so viel Geld, wie sein Antheil unter den Kindern betrug'; *atjé nek i ndańεn, u erδi esapi, ḱε ńeri mori ńε pará mε tε teprε nga tjetri* ‚indem sie das Geld vertheilten, fiel die Rechenschaft so aus, dass der eine einen Para mehr als der andere bekam'; — *kuš e di, se tš vjen puna* s. *mos* 3); — vgl. unter *vaχt; kur tε vinej sahati* S. 72 b; — *si erδε tε δjetε ditε* ‚als die 10 Tage vorüber waren' S. 89 b; — *i erδε tamám* ‚passten genau' S. 88 b.

vikε ‚ξέστης' ‚Wasserkrug'.

vilár ‚λουρί, κομμάτι' S. 51 a.

vit m., Pl. *vjet* fem. S. 60, 3, S. 81 b; auch *tsa vitεr; vjetš* S. 24 a, S. 36 a, S. 59 a, S. 68 a; *vjetše* S. 82 a (so immer bei fem. Subj. ausser S. 63, 32).

vitore: die *vitóretε* (Zahl nicht angegeben) erscheinen beim neugeborenen Kind, um sein Schicksal zu bestimmen (wie *tε tri fatiat* bei MEYER Kl. Gr. S. 57).

vivár: *atjé ḱe ńε vivár ḱε zijnε pišḱ* ‚da war ein Teich, wo man Fische fing' L; als Eigenname L 18.

vjas S. 54 a, S. 69 b ‚Eile'. Zu ngr. βιάζομαι.

vlaχiká S. 45 b ‚wlachisch'. Ngr. Adverb.

vloj *vεlój* ‚siede' *vlúarε* ‚siedend' S. 66. S. MEYER unter *valε.*

vras 2. 3. *vret* Pl. *vrasεm vrini vrásεnε* Conj. 3. *vrasε* Imperativ *vra* Impf. *vrasε* 3. *vrit* Pl. 3. *vrisnε* Aor. 3. *vrau* Pl. *vranε* Part. *vrarε* Passiv *vritem* Aor. 3. *u-vra. mos t e vrasεm, po t e mar̄εm eδé t e mbitεm nε det* S. 75 b; *do vritemi me ńerjatrεn* ‚wir müssen uns mit einander schlagen, mit einander kämpfen'; *vritem* ‚tödte mich'; *i vrarε* auch ‚schwer verwundet'.

u-vrε L 10. MEYER unter *vranε.*

vulis ‚βάνω μέσ' σ τὸ νερό' ‚lege ins Wasser' S. 83 b.

vurk ‚βάλτος' L; Pl. *vurke-tε* ‚βαλτώδεις τόποι' L 18. Vgl. MEYER *vrujón.*

Z

zbutój S. 81 a. Zu *butε.*

zdriǵ 1) Activ transitiv ‚nehme herab' S. 58 a, S. 79 a, S. 80 a. — 2) Passiv intransitiv ‚steige herab' S. 39 b, S. 60 a, S. 87 b.

zenǵin S. 68 a, S. 77 a. S. MEYER *zeńin.*

zeps S. 78 a ‚schirre an'. Ngr.

zet: *nońε zet* S. 31 a; *ńε zet* S. 36 a.

zε 2. Pl. *zεni* Conj. 3. *zεrε* Imper. *zε* Impf. 3. *zij zijnε* Aor. 3. *zuri zunε* Part. *zεnε* Passiv *zihem* Aor. 3. *u-zu.* — L 2. Pl. *ziri* Imper. *ze.* — 1) ‚ergreife, fasse' *zuri mištε me dorε ḱε t e mir̄* S. 59 b; *e zunε eδé e múar̄ε è j a špunε zońεs* ‚sie fassten ihn und nahmen ihn mit sich zur Herrin'; *e zuri nga veštε dér̄inε eδé e mori dzar̄ε* ‚er fasste das Wildschwein an

den Ohren und schleppte es mit sich'; *t i zεtš tε ǵiϑa nga dora* s. *k̄ε* 2) h); *tε zεtš sisεn e saj me golε* S. 32 b. — 2) *t e zij tε ǵalε* S. 91 b; *zuri tε ǵalε* S. 48 b. — 3) *s t a zuri pεftεrésεnε u me pa-hir, po ajó vetε mε deši* ,ich habe Deiner Frau, Priester, nicht Gewalt angethan, sondern sie selbst liebte mich'. — 4) *se tšilε do zijnε nε kεmbε* S. 86 a. — 5) *zijn uδεrat* S. 70 a; *zuri vεndin e tij* S. 71 b; *tε zijnε vεndet* S. 38 b; *zuri até vεnd eδé prit* S. 27 a; *portεn e kišnε zεnε hajdutε* ,die Räuber hatten die Thüre besetzt'; *k̄εntε zunε biϑεn e lisit eδé léhεńεn* ,die Hunde stellten sich um den Baum und bellten'; *i kanε zεnε sitε* S. 32 b vgl. *plakós*; *grikε-zεnε* ,βραχνιασμένη' ,erkältet' Lied (vgl. Mitkos 74, 12). — 6) *e zij nata* S. 82 b; *e zuri vapa* S. 51 b; *i zuri driδmε* S. 40 a, S. 80 b; *e zuri ǵumi* ,er schlief ein', vgl. S. 75 a. — 7) *kuš tε zεrε até lisinε mε pεrpara* ,wer zuerst diesen Baum (im Lauf) erreicht' L; *po t e šohε me si zógunε, sa tε m a zij siri, eδé e vrasε* ,wenn ich nur einen Vogel sah, so weit fort wie mein Auge ihn erreichen konnte, erschoss ich ihn'. — 8) *atjé mε zuri babai* ,ἔπιακε, ἀρραβώνιασε' ,mit ihm hat mich mein Vater verlobt' Lied. — 9) *tε zε kualt e mbretit me k̄irá* (*nik̄*) ,damit ich die Pferde des Königs miethe'; so wohl auch *zuri ńε han* S. 85 a. — 10) dagegen *zuri kafené* ,öffnete ein Kaffeehaus' S. 31 b; *zuri zanatin e babait* S. 59 b; *zuri uδεn* s. unter *mar̄; zunε tε klárεtε* S. 89 a; *zunε tε briturit è tε kεndúarit* S. 84 a; *zunε kεngεn eδé valεn* ,fingen an, zu singen und tanzen'; *zunε hεngεlimεnε; zuri lodrεnε* S. 52 b; *zunε luft, zunε lúftεnε* S. 48 b, S. 44 b; *do zε pralεn* ,ich werde mein Märchen anfangen'; *kiš zεnε mik̄εsi me mbretin* S. 63 a; *kiš zεnε mik̄ nε Stamból* S. 70 a; *kiš zεnε dašuri me ńε tjetrε* ,sie hatte ein Liebesverhältniss mit einem anderen angefangen'; *se mos i zijnε skurε* ,damit sie (ihm) nicht rosteten'; *zunε mor̄a* S. 53 b; *zunε è lúajtin* S. 44 a; *zunε è bεrtisnε è kεndońεn* S. 83 a; *zuri, i bij tamburait* S. 28 b; *zuri k̄ε t e kϑεn lafin* s. *kϑej; tε zεmε nga vajza* S. 26 b; *ti tani pará zure, eδé u tε jap akomi ńε milε lira* ,Du hast nun ein Kapital, und ich gebe Dir noch 1000 Lira'; *zuri furtunε* ,ein Sturm fing an, es wurde Sturm'; *zuri bora* L. 10. — 11) *ai djali iš zεnε me furεdžinε* S. 48 b; *zuri ńε djalε me mbretεrεšεn* S. 48 b; *zεrεm ńε djalε* Lied 12. — Passiv. 12) *kur tε zihetε kali* ,wenn das Pferd gefangen wird'. — 13) *u-zunε dorε mε dorε* S. 25 b. — 14) *u-zunε* ,stritten sich' S. 43 a; vgl. unter *bij* 10); *ńε tšikε ndε vale ze-u* ,tanze ein wenig' Lied (Mitkos 52, 26 *zε̄r-u ndε valε*). — 15) ,gelingen' *uzunε* S. 89 b; *nukε zíhešin* S. 29 a; *s i zihej tε falεt* S. 30 b; *u-zu ńε tšikε nga paratε* ,kam ein wenig zu Kräften in Bezug auf Geld'; *u-zunε mirε, u-bεnε zεnǵin* ,sie kamen gut vorwärts und wurden reich'; *ri-džaja nuk u-zu* ,die Bitte war vergeblich'.

zémεrε vgl. unter *škoj* 5), 2) *di*; *zémεrεn ńeri tjetrit s j a kemi dεftuar* ,wir haben einander nicht unsere Gedanken erzählt'; *s i ben zémεra k̄ε t i ip nońé nga ató* S. 46 b (vgl. Mitkos S. 170 *t a jep zémεra tε ikεš*).

zǵoj (L. *dzǵoj*) S. 54 b; *i zǵúarε* S. 58 b, vgl. ngr. ἔξυπνος.

i zi Pl. *tε zi* fem. *e zezε* Pl. *tε zeza*. S. *vε* 1); S. 54 b, S. 42 a. *u kam ńε zi* ,λύπη' ,ich habe eine Sorge'; *δjetε vjet do mbańε zinε*

‚10 Jahre würde ich trauern (falls Du stürbest)‘ Lied; *me 'zi* S. 63 a, S. 84 b.

zidžirεtε L 6 = *zindžir.*

ziej 1) transitiv S. 80 b. — 2) intr. S. 66 a.

i zietšεm (L. *i zjétšim*) ‚κοπώδης‘.

zili S. 53 a, S. 79 a ‚Eifer, Verlangen‘.

zjafét m. Pl. *zjafete* fem. S. 37 b.

zjar̄: zuri z. L 18; *i kišnε vεnε z.* S. 56 b; *vεni zjar̄ paporit* ‚macht Feuer auf dem Schiff (zur Abfahrt)‘; Pl. *zjar̄εt* Lied 5.

zog Pl. *zoǵ, zojtε* (fem. *zogε, zógεzε*) ‚Vogel, junger Vogel‘. *ńε pulε me dimbεδjetε zoǵ* ‚ein Huhn mit 12 Küchlein‘; *zogu i natεs* ‚Fledermaus‘ L 2. Vgl. armen. *jag* ‚pulcino, pollo‘.

zorkáδ Pl. *zorḱéδ* S. 52 b; fem. *zorkaδe.*

zot (Pl. *zótεritε* Lied): *s ńe ḱεni tε zótinε* ‚der Hund kennt nicht seinen Herrn‘ d. h. ‚alles ist in Verwirrung‘ L; *tεt-zoti* ‚Deinem Herrn‘; — *zoti* ‚Gott‘ Lied; — *kaḱε i zoti* S. 53 a; *ti je šum i mir eδé i zoti* ‚Du bist sehr tapfer und tüchtig‘; *tε di išnε tε zot pεr até zanát* ‚beide waren tüchtig in diesem Handwerk‘.

Verbesserungen und Nachträge.

S. 10, 16 füge hinzu: *klůmεštε*, vielleicht auch *hi* und *zjar̄*; Z. 18 füge hinzu: *tšiflik*, s. unter *it*; Z. 19 füge hinzu: *baste, mulḱe, nišane, soje, tele.*

S. 11, 35 füge hinzu: *kujt mbret*, s. unter *kuš.*

S. 19, 20 füge hinzu: *kasabavet* S. 34, 30; Z. 21 füge hinzu: *i gεzonej zogut* S. 91 b, vgl. unter *fše.*

S. 22, 30 füge hinzu: *e mori dzar̄ε duke briturε der̄i*, vgl. unter *zε* S. 205; *nga tε klárεtε e šumε djali* S. 90 b.

S. 23, 12 für *fola* l. *foli.*

S. 37, 6 nach *bostandžiu* füge hinzu: *mbretit, ḱε »ńε ridžà do tε tε bij«; i ϑotε mbreti: »Θuaj mε, tš do«. I ϑa bostandžiu.*

S. 39, 22 nach *špejt*, füge hinzu: *è do dal arapi tε tε flasε, po ti mos u-trεmb, po tε ngrihetš špejt.*

S. 63, 31 nach *verε* füge hinzu: *tε vjetrε.*

S. 97, 20 für *nε* l. *ndε.*

S. 104, 19 *pe* ist wahrscheinlich einfach Druckfehler für *me.*

S. 105 *ai* Z. 1 füge hinzu: *até* als Neutrum in *mbi até* S. 83 a, 89 a; *le até* S. 57, 10; vgl. *kεtέ tε mirε* S. 31, 27.

S. 107 Sp. 1 Z. 2 v. u. für *μπάτον* l. *πάτον.*

S. 109 *balε* Z. 2 füge hinzu: Mitkos 83, 56.

S. 114 *buzε* letzte Zeile l. von *anε.*

S. 118 Sp. 2 Z. 9 für *i* l. *e.*

S. 120 Sp. 1 Z. 6 l. aufs Feuer setzten; Z. 21 für XI, 4 l. S. 80 a.

S. 130 Sp. 1 Z. 27 vor Mit füge hinzu: 5).

S. 133 *hibé* Z. 4 l. *me flori.*

S. 136 *jap* Z. 4 füge hinzu: *ne-mε* s. *mal.*

S. 139 *katrε* Z. 2 l. schnellem.

MĀRA UND BUDDHA

VON

ERNST WINDISCH.

ALBRECHT WEBER

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

AM 17. FEBRUAR 1895

DARGEBRACHT.

Vorwort.

Wie man schon aus dem Sachregister ersehen kann, habe ich in dem vorliegenden Werke neben dem im Titel genannten Gegenstande auch einige allgemeine Fragen behandelt. Die philologisch-historische Forschung hat nicht nur die Aufgabe, das, was wir als historisch in den Nachrichten über Buddha betrachten dürfen, festzustellen, sondern muss auch suchen, die historische Entwickelung der Buddhalegende als solcher klar zu legen. In dieser Richtung habe ich die um die Bodhi sich gruppirenden, sei es erfundenen, sei es thatsächlichen Berichte einer eingehenderen Untersuchung unterzogen. Auch erlaube ich mir noch auf meine Ausführungen über den Ursprung des Epos aufmerksam zu machen.

Diese Blätter sind Albrecht Weber gewidmet, der wie kein Zweiter unter uns die Fackel der Forschung fast auf allen Gebieten der altindischen Philologie vorangetragen hat. Für freundliche Theilnahme an meiner Arbeit schulde ich noch meinen Dank dem Nestor unserer Studien, Otto Böhtlingk, der nicht nur durch sein Wörterbuch uns allen festen Boden unter die Füsse gegeben, sondern auch im Besonderen mir bei schwierigen Textstellen als ein scharfer Kritiker und immer bereiter Helfer zur Seite gestanden hat.

E. Windisch.

INHALTSVERZEICHNISS.

			Seite
Cap.	I.	Das Padhānasutta	1
„	II.	Das Mahāparinibbānasutta	33
„	III.	Das Mārasaṃyutta	87
„	IV.	Māra's Töchter im Lalitavistara	125
„	V.	Das Bhikkhunīsaṃyutta	132
„	VI.	Zwei spätere Mārageschichten.	
		1. Das Māratajjaniyasutta	149
		2. Māra's Bekehrung	161
„	VII.	Māra's Ursprung	177
„	VIII.	Die Stellung der Māralegende	204
„	IX.	Die christliche Versuchungsgeschichte	214
„	X.	Die Ereignisse zwischen Pabbajjā und Sambodhi. Buddha's Zusammentreffen mit Bimbisāra	220
„	XI.	Die Bimbisāra-Geschichte im Mahāvagga I 22	234
„	XII.	Das Pabbajjāsutta	245
„	XIII.	Die erste Begegnung mit Bimbisāra im Lalitavistara Adhy. XVI (p. 296)	254
„	XIV.	Die erste Begegnung mit Bimbisāra im Buddhacarita	269
„	XV.	Vergleichung der verschiedenen Versionen der Bimbisāra-Geschichte	294

Anhang.

„	XVI.	Māra's Heer	304
„	XVII.	Das Mahāvastu	316

Cap. I.

Das Padhānasutta.

Buddha wird vor seinem Auftreten als Verkünder einer erlösenden Lehre von Māra versucht oder angegriffen, wie Christus vom Diabolos. Eine alte poetische Gestaltung der buddhistischen Versuchungsgeschichte ist das Padhānasutta. Dieses steht im Suttanipāta (ed. Fausböll p. 74), einem der schönsten Bücher des alten südlichen Buddhismus, das einen Bestandtheil des Khuddakanikāya im Suttapiṭaka bildet. Vom Padhānasutta bin ich bei dieser Untersuchung über das Wesen Māra's und über die Stellung des Māramythus in der Lebensbeschreibung Buddha's ausgegangen.

Oldenberg hat in seinem auf dem Orientalistencongress zu Berlin gehaltenen Vortrage »Ueber den Lalita Vistara« zuerst darauf hingewiesen, dass sich dieses Gedicht im Lalitavistara, der bekannten nordbuddhistischen Lebensbeschreibung Buddha's, ins Sanskrit übersetzt, wiederfindet. An diese wichtige Entdeckung wird sich noch mancher Aufschluss über Fragen der buddhistischen Literatur anknüpfen, wie schon Oldenberg nach verschiedenen Seiten hin angedeutet hat. So viel lässt sich schon jetzt sagen, dass die nordbuddhistische Literatur den Pālikanon voraussetzt. Es muss Zeiten gegeben haben, in denen in Nordindien die dem Pālikanon entsprechende altbuddhistische Literatur nach und nach ihre Autorität verlor, in denen sie durch Werke, die mehr dem Zeitgeschmack und den Interessen der späteren Secten dienten, verdrängt wurde. Wie aber in die Mauern neuer Städte die Trümmer der alten mit verarbeitet wurden, so hat auch diese neu entstandene buddhistische

Literatur in formelhaften Ausdrücken und ganzen Textstücken bald ganz klar, bald mehr verdunkelt, Ueberreste der alten Literatur aufbewahrt. Ausser OLDENBERG haben namentlich noch FAUSBÖLL, in seiner Ausgabe des Suttanipāta p. XV ff., COWELL und NEIL, in ihrer Ausgabe des Divyāvadāna, p. 703 ff., und KERN, in der Introduction zu seiner Uebersetzung des Saddharmapuṇḍarīka p. XI, solche Funde gethan. Aber nicht nur die Thatsache, dass das Padhānasutta dem Lalitavistara einverleibt ist, und dass uns hier ein sicherer Fall der Uebersetzung aus dem Pāli ins Sanskrit vorliegt, ist wichtig, sondern auch eine genaue Vergleichung der beiden Versionen im Wortlaut, wie wir sie in diesem Capitel anstellen, erweist sich als lehrreich.

Bemerkenswerth ist, dass *padhāna*, das Titelwort des Pālisutta, im Sanskrit durch *pahāṇa* wiedergegeben ist. Es kommt dies wohl daher, dass *pradhāna* im Sanskrit einen ganz anderen Sinn, jedenfalls nicht die technische Bedeutung hat, die ihm im Pāli eigenthümlich ist. Hier bezeichnet es das zielbewusste Streben und Ringen, um durch die Herrschaft über die Sinne und Niederkämpfung aller bösen Gedanken hindurch die *bodhi* genannte abgeklärte höchste Geistesverfassung zu erreichen. Im Pāli wird das Verbum *pa-dahati*, formal zu skr. *pra-dadhāti* gehörig, in derselben Richtung gebraucht, und scheint auch das Particip *pahita* in *pahitatto*, das von CHILDERS in Uebereinstimmung mit dem Petersburger Wörterbuch zu *pa-hiṇati*, skr. *pra-hiṇoti* gestellt wird, zu diesem *pra-dhā* hinübergezogen zu sein. Dem prägnanten Gehalt von *padhāna* gegenüber erscheint das *prahāṇa* der Sanskritversion als ein matter, ungenügender Ersatz, aber es ist erträglich, da das Verlassen, Aufgeben der Freuden dieser Welt (*kāma*, *rāga*) und des Unheilvollen (*akusala*) mit zu jenen Begriffssphären gehört. Ob die Wahl von *prahāṇa* dadurch nahe gelegt war, dass der Uebersetzer ein dialektisches *pahāna* für *padhāna* vorfand, müssen wir dahin gestellt sein lassen.

Padhānasutta[1])
(Suttanipāta, ed. Fausböll, p. 74.)

1.

Tam [maṃ][2]) padhānapahitattaṃ
nadiṃ Nerañjaraṃ pati |
viparakkamma jhāyantaṃ
yogakkhemassa pattiyā ||

2.

Namucī karuṇaṃ vācaṃ
bhāsamāno upāgami |

---

1) Für den Pālitext habe ich ein Mandalay Ms. der India Office library mit Fausböll's vortrefflicher Ausgabe verglichen. Aber ich finde hier wieder bestätigt, was ich schon in meiner Ausgabe des Itivuttaka p. IV bemerkt habe, dass nämlich die birmanischen Mss. nicht selten eine bessere Lesart bieten: sie können ja von älteren sinhalesischen Mss. abstammen, die besser waren als die uns erhaltenen.

2) Ich halte dieses *maṃ* für interpolirt, vgl. lin. 20.

Lalitavistara Adhy. XVIII.
(ed. Raj. Mitra, p. 327.)

Māraśca bhikṣavaḥ pāpīyan Bodhisattvasya ṣaḍ varṣāṇi duṣkaracaryāṃ carataḥ pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ samanubaddho 'bhūt | avatārapreksī avatāragaveṣī na ca kadācit kiñcid avatāram adhyagacchat | so 'vatāram adhigacchan nirvivarṇo[1]) *vipratisārī prakāmat*[2]) ||

Tatredam ucyate ||

1.

Ramaṇīyāny araṇyāni
vanagulmāśca vīrudhaḥ |
prācīna Uruvilvāyāṃ
yatra Nairañjanā nadī ||

2.

prahāṇāyodyataṃ tatra
satataṃ dṛḍhavikramam |
parākramantaṃ vīryeṇa
yogakṣemasya prāptaye ||

3.

Namucir madhurāṃ vācaṃ
bhāṣamāṇa upāgamat |

---

1) Diese Prosaeinleitung, die das Argument der Fabel enthält, entspricht den letzten Versen der Pāliversion. Für das sinnlose *nirvivarṇo* ist *nirviṇṇo* zu lesen, vgl. *nibbijjāpema* im Pāli lin. 98.

2) Die Prakritform *prakāmat*, für *prākrāmat* (»*prākāmata*« Rāj. M.) fällt hier auf.

lin. 11.
lin. 12.

Kiso tvam-asi dubbaṇṇo
santike maraṇan-tava ||

3.

sahassabhāgo maraṇassa
ekaṃso tava jīvitaṃ[1]) |
jīva bho[2]) *jīvitaṃ seyyo*
jīvaṃ puññāni kāhasi ||

4.

Carato ca[3]) *te brahmacariyaṃ*
aggihuttañca jūhato |
pahūtaṃ cīyate puññaṃ
kiṃ padhānena kāhasi ||

5.

Duggo maggo padhānāya
dukkaro durabhisambhavo |
imā gāthā bhaṇaṃ Māro
aṭṭhā Buddhassa santike ||

Śākyaputra samuttiṣṭha
kāyakhedena kiṃ tava ||

4.

Jīvato jīvitaṃ śreyo
jīvan dharmaṃ[1]) *cariṣyasi* |
jīvan[1]) *hi tāni kurute*
yāni kṛtvā na śocati ||

5.

Kṛśo vivarṇo dīnas tvam
antike maraṇaṃ tava |

sahasrabhāge maraṇam
ekabhāge ca jīvitam ||
lin. 13.
lin. 14.

6.

Dadate[2]) *satataṃ dānam*
ahorātrañca[3]) *juhvate* |
bhaviṣyati mahat puṇyaṃ
kiṃ prahāṇe kariṣyasi ||

7.

Duḥkho mārgaḥ prahāṇasya
duṣkaraś-cittanigrahaḥ |
imāṃ vācaṃ tadā Māro
Bodhisattvam athābravīt ||

---

1) Vermuthlich ist *sahassabhāge maraṇaṃ, ekaṃse tava jīvitaṃ* zu schreiben. Vielleicht wurde in einer Zeit, in der die Magadhismen entfernt wurden, dieser Locativ auf *-e* für einen Nominativ gehalten und demgemäss behandelt.

2) Fausböll hat im Text *jīva bho*, in einer Note zur Uebersetzung schreibt er *jīvaṃ bho*. Die Lesart des Mandalay Ms. und der Sanskritversion *jīvato* halte ich für die richtige.

3) Dieses *ca* fehlt im Mand. Ms.

1) Bei Rāj. M. *dharmma*, ohne Anusvāra, und *jīvaṃ*, was hier im Sanskrit gewiss nur Schreibfehler ist.

2) Meine Conjectur für *dada taṃ* bei Rāj. M., vgl. *juhvate* in der folgenden Zeile und *carato* im Pāli.

3) Zu verbessern in *agnihotrañca*.

6.

Taṃ tathāvadinaṃ Māraṃ
Bhagavā etad-abravi |
Pamattabandhu pāpima
yenatthena[1]) *idhāgato* ||

7.

Aṇumattena[2]) *pi puññena*
attho mayhaṃ na vijjati |
yesañca attho puññānaṃ[3])
te Māro vattum-arahati ||

8.

Atthi saddhā tato[4]) *viriyaṃ*
paññā ca mama vijjati |
evaṃ maṃ pahitattaṃ pi
kiṃ jīvam-anupucchasi[5]) ||

9.

Nadīnam-api sotāni
ayaṃ vāto visosaye |

1) Hier legt die Sanskritversion die Vermuthung nahe, dass es ursprünglich *senatthena* hiess (*s* und *y* sind im sinhal. Alphabet einander sehr ähnlich).

2) Mit dem Mand. Ms. ist *Aṇumatto* zu lesen.

3) Das Mand. Ms. hat, wie Fausb.'s birmanische Mss., *puññena*. Mir scheint dies die richtige Lesart zu sein. Die sinh. Mss. *puññānaṃ*, und so in Fausböll's Text.

4) Das Mand. Ms. hat *tapo*, wie Fausb.'s birmanische Ms. Aber das *tathā* der Sanskritversion lin. 55 spricht für *tato*.

5) Das Mand. Ms. hat *anupucchatha*.

8.

Taṃ tathāvadinaṃ Māraṃ
Bodhisattvas tato 'bravīt |
Pramattabandho pāpīyāṃ[1])
svenārthena tvam āgataḥ ||

9.

Aṇumātraṃ[2]) *hi me puṇyair*
artho Māra na vidyate |
artho yeṣān-tu puṇyena
tān evaṃ vaktum arhasi ||

lin. 55.
lin. 56.

10.

Naivāhaṃ maraṇaṃ manye
maraṇāntaṃ hi jīvitam |
anivartī bhaviṣyāmi
brahmacaryaparāyaṇaḥ ||

11.

Śrotāṃsy api nadīnāṃ hi
vāyur eva viśoṣayet |

1) Die richtige Sanskritform des Voc. wäre *pāpīyan*.

2) Zu lesen *Aṇumātro?*

kiñca[1]) *me pahitattassa*
lohitaṃ nūpasussaye ||

10.

Lohite sussamānamhi
pittaṃ semhaṃ ca sussati |
maṃsesu khīyamānesu
bhiyyo cittaṃ pasīdati |
bhiyyo sati ca paññā ca
samādhi mama tiṭṭhati ||

11.

Tassa mēvaṃ viharato
pattass-uttamavedanaṃ |
kāme[2]) *nāpekkhate cittaṃ*
passa sattassa[3]) *suddhataṃ* ||

kiṃ punaḥ śoṣayet kāyaṃ
śoṇitaṃ prahitatmanām[1]) ||

12.

Śoṇite tu viśuṣke vai
tato māṃsaṃ viśuṣyati |
māṃseṣu kṣīyamāṇeṣu
bhūyaś cittaṃ prasīdati |
bhūyaś chandaśca vīryañca
samādhiścāvatiṣṭhate ||

13.

Tasyaivaṃ me viharataḥ
prāptasyottamavedanām |
cittaṃ nāvekṣate kāyaṃ
paśya[2]) *sattvasya śuddhatām* ||

14.

lin. 29. *Asti cchandas tathā vīryaṃ*
lin, 30. *prajñāpi mama vidyate* |
taṃ na paśyāmy ahaṃ loke
vgl. lin. 74. *vīryād yo māṃ vicālayet* ||

15.

lin. 63. *Varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharo*
lin. 64. *dhig grāmyaṃ no ca jīvitam* |
lin. 65. *saṅgrāme maraṇaṃ śreyo*
lin. 66. *na ca jīvet parājitaḥ* ||

16.

lin. 61. *Nāśūro*[3]) *jayate*[4]) *senaṃ*
lin. 62. *jitvā caināṃ na manyase*[5]) |
śūras tu jayate[4]) *senāṃ*
laghu Māra jayāmi te (*tām?*) ||

---

1) Das Mand. Ms. hat *kiñci.*
2) Das Mand. Ms. hat *kāmesu.*
3) Das Mand. Ms. hat *saddhassa.*

1) Bei Rāj. M. *śoṇita-*. Für *kāyaṃ* schlägt Böhtlingk *kāye* vor.
2) Für *yasya* bei Rāj. M. habe ich dem Pāli entsprechend *paśya* eingesetzt.
3) So corrigirt nach dem Pāli, lin. 61; bei Rāj. M. *Na śūro.*
4) Bei Rāj. M. beide Male *jāyate.*
5) Nach Böhtlingk ist *manyate* zu lesen.

12.

Kama te paṭhamā senā
dutiyā arati vuccati |
tatiyā khuppipāsā te
50 *catutthī taṇhā*[1]) *pavuccati ||*

13.

Pañcamī[2]) *thīnamiddhan-te*
chaṭṭhā bhīrū pavuccati |
sattamī vicikicchā te
54 *makkho thambho te*[3]) *aṭṭhamo ||*

14.

Lābho siloko sakkāro
micchā laddho ca yo yaso |
yo c-attānaṃ samukkaṃse
58 *pare ca avajānati ||*

15.

Esa Namuci te senā
kaṇhassābhippahāraṇī[4]) |
na naṃ asūro jināti
62 *jetvā ca labhate sukhaṃ ||*

16.

Esa muñcaṃ parihare[5])
dhir-atthu idha jīvitaṃ |

---

1) Für *taṇhā* hat das Mand. Ms. *nikanti*.

2) *Pañcamaṃ* das Mand. Ms.

3) Für *te* hat das Mand. Ms. *ca*.

4) Die birman. Mss. (auch das Mand. Ms.) haben richtiger *-hāriṇī*.

5) Diese Zeile ist in allen Pāli Mss. corrupt; die Lesart der birm. Mss. *muñcaṃ* (bei FAUSB. nach den sinh. Ms. *muñjaṃ*) ist vorzuziehen, weil dies dem *mṛtyuḥ* der Sanskritversion (pāli *maccu*) näher steht. Diese wird in *Varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharo* das Richtige erhalten haben, es wäre also im Pāli *Varaṃ maccu pāṇaharo* zu lesen.

17.

Kāmās te prathamā senā
dvitīyā te ratis tathā |
tṛtīyā kṣutpipāsā te
70 *tṛṣṇā senā caturthikā ||*

18.

Pañcamī styānamiddhan-te[1])
bhayaṃ ṣaṣṭhī nirucyate |
saptamī vicikitsā te
74 *krodhamakṣau tathāṣṭamī ||*

19.

Lābhaślokau[2]) *ca saṃskāro,*
mithyā labdhañca yad yaśaḥ |
ātmānaṃ yaśca utkarṣed
78 *yaśca vai dhvaṃsayet parān ||*

20.

Eṣā hi Namuceḥ senā
kṛṣṇabandhoḥ pratāpinaḥ |
lin. 63.
lin 64.

lin. 59.
lin. 60.

---

1) So nach dem Pāli corrigirt für *sthānamicchante* bei Rāj. M.

2) *Lobha-* bei Rāj. M.

saṃgāme me mataṃ[1]) *seyyo*
66 *yañce jīve parājito* ||

17.

Pagāḷhā ettha [*na*][2]) *dissanti*
eke samaṇabrāhmaṇā |
tañca maggaṃ na jananti
70 *yena gacchanti subbatā* ||

18.

Samantā dhajiniṃ disva
yuttaṃ Māraṃ savāhanaṃ |
yuddhāya paccuggacchāmi
74 *mā maṃ ṭhānā acāvayi* ||

19.

Yaṃ te taṃ na-ppasahati
senaṃ loko sadevako |
taṃ te paññāya bhecchāmi[3])
78 *amaṃ pattaṃ va amhanā*[4]) ||

20.

Vasiṃkaritvā[5]) *saṃkappaṃ*
satiñca suppatiṭṭhitaṃ |
raṭṭhā raṭṭhaṃ vicarissaṃ
82 *sāvake vinayaṃ puthu.*

21.

Te appamattā pahitattā
mama sāsanakārakā |
akāmassa[6]) *te gamissanti*
86 *yattha gantvā na socare* ||

lin. 61.
lin. 62.

atrāvagāḍhā dṛśyanta
82 *ete śramaṇabrāhmaṇāḥ* ||

vgl. lin. 58.

21.

Yā te senā pradharṣayati
lokam enaṃ (lies *etaṃ*) *sadevakam* |
bhetsyāmi prajñayā tāṃ ta
86 *āmapātram ivāmbunā* ||

22.

Smṛtiṃ sūpasthitāṃ kṛtvā
prajñāṃ caiva subhāvitām |
samprajānan cariṣyāmi
90 *kiṃ kariṣyasi durmate* ||

---

1) *Mataṃ* entspricht einem skr. *mṛtaṃ*. Vgl. die im Pet. Wtb. unter *mar* aus dem Mahābhārata citirte ganz ähnliche Stelle: *sarvaiḥ saha mṛtaṃ śreyo na ca me jīvitaṃ kṣamam.*

2) Dieses *na*, das in der Sanskrit-Version fehlt, aber in allen Pāli Mss. steht, ist zu streichen. Es ist aus Missverständniss der Stelle eingefügt worden.

3) Fausböll fand *gachāmi* in den sinh. Mss., gewiss eine alte Corruptel für *bhecchāmi*, dem *bhetsyāmi* des Sanskrit entsprechend. Vgl. die Lesarten der birm. Mss., das Mand. Ms. hat *sesāpi*. In der Anmerkung zur Uebersetzung schlug Fausb. *bhañjāmi* vor.

4) Diesem *amhanā* ist die Lesart *ambunā* der Sanskritversion vorzuziehen. Vgl. die Lesarten der Mss. bei Fausböll, das Mand. Ms. hat *asmanā*.

5) Das Mand. Ms. hat *katvāna*.

6) Im Mand. Ms. *akāmā*.

22.

Sattavassāni[1]) *Bhagavantaṃ*
anubandhiṃ padā padaṃ |
otāraṃ nādhigacchissaṃ
90 *Sambuddhassa satīmato* ||

Vgl. die Prosaeinleitung.

23.

Medavaṇṇaṃ va pāsāṇaṃ
vāyaso anupariyagā |
ap-ettha muduṃ vindema
94 *api assādanā siyā* ||

24.

Aladdhā tattha assādaṃ
vāyas-etto apakkami |
kāko va selam-āsajja
98 *nibbijjāpema Gotamaṃ*[2]) ||

25.

Tassa sokaparetassa
vīṇā kacchā abhassatha |
tato so dummano yakkho
102 *tatth-ev-antaradhāyathā-ti* ||

Evam ukte Māraḥ pāpīyān duḥkhito durmanā anāttamanā vipratisārī tatraivāntaradhāt ||

1) Das Mand. Ms. hat *Sattavassaṃ*, was ich für die richtige Lesart halte.

2) Nach Fausb. *Gotamā* zu lesen.

Es folgt hier eine deutsche Uebersetzung beider Versionen. Im Padhānasutta glaube ich an einigen Stellen richtiger übersetzt zu haben, als Fausböll, dessen Uebersetzung sich in den Sacred Books of the East, Vol. X, findet (Suttanipāta p. 69 ff.)

Das Padhānasutta.

1.

Zu ihm, der nach dem höchsten Ziele strebte
am Flusse Nerañjarā,
nach dem Ringen in Sinnen versunken,
4 um den Nirvāṇafrieden zu erreichen,

2.

trat Namuci, milde Rede
im Munde führend:
»Mager bist du, übel aussehend,
»dir ist der Tod nahe,

3.

»tausend Theile sind Tod,
»nur ein Theil von dir ist Leben![1]
»eines Lebenden Leben ist besser,
»indem du lebst, wirst du gute Werke thun!

4.

»Wenn du frommen Wandel führst,
»wenn du Feueropfer opferst,
»sammelt sich viel gute That!
»was willst du mit dem Ringen machen?

5.

»Schwer zu gehen der Weg zum Ringen,
»schwer zu machen, schwer zurückzulegen!«
Diese Verse sprechend stand
Māra an Buddha's Seite.

6.

Zu Māra, der so redete,
sprach der Heilige also:
»Leichtsinniger Gesell, Böser,
»in eigenem Interesse bist du gekommen!

7.

»Für mich hat gutes Werk
»auch nicht den geringsten Nutzen!
»die Nutzen haben von gutem Werk,
»die soll Māra anreden![2]

8.

»Ich habe Glauben, dann Heldenkraft,
»und Wissen wird an mir erfunden,

---

1) Nach meiner Conjectur wäre zu übersetzen: In tausend Theilen ist der Tod, nur in einem Theil von dir ist Leben.

2) Fausböll: »Even the least good work is of no use to me; and what good works are required, Māra ought to tell«.

»was fragst du mich nach dem Leben,
»obwohl ich so auf mein Ziel gerichtet bin!

9.

»Selbst der Ströme Fluthen
»trocknet dieser Wind,
»und warum soll er mir, der ich auf mein Ziel gerichtet bin,
»nicht das Blut austrocknen?

10.

»Wenn das Blut vertrocknet,
»vertrocknet auch Galle und Schleim;
»wenn das Fleisch schwindet,
»kommt der Geist mehr zur Ruhe,
»steht mir fester Aufmerksamkeit
»und Wissen und innere Sammlung.

11.

»Indem ich so verfahre,
»gekommen bin bis zum Todesschmerze,[1])
»blickt mein Geist nicht auf die Freuden der Welt.
»Siehe die Reinheit eines Wesens!

12.

»Die Wünsche sind dein erstes Heer,
»das zweite heisst Unzufriedenheit,
»dein drittes ist Hunger und Durst,
»das vierte wird Verlangen genannt,

13.

»das fünfte ist Stumpfsinn und Trägheit,
»das sechste wird Furcht genannt,
»dein siebentes ist Zweifel,
»Heuchelei und Stolz das achte,

14.

»Gewinn, Ruhm, Ehre,
»und Ansehn, das falsch erlangt ist,
»wenn man sich selbst erhebt,
»und Andere gering schätzt.[2])

---

1) Zu *pattass-uttamavedanaṃ* vgl. *maraṇantikaṃ vedanaṃ patvā*, Dhammap. ed. Fausb. p. 214, lin. 17.

2) Die Worte *yo c'attānaṃ samukkaṃse pare ca avajānati* halte ich für eine nähere Erklärung zu *micchā laddho ca yo yaso*.

15.

»Das ist dein Heer, Namuci,
»das Kampfheer des Schwarzen!
»Keiner, der nicht ein Held ist, besiegt es,
»und erreicht die Wonne nach dem Siege!

16.

»(Besser der lebenraubende Tod!)
»pfui über das Leben in dieser Welt!
»mein Tod im Kampfe ist besser,
»als wenn ich besiegt weiter lebe!

17.

»Dort eingetreten erblickt man
»einen Theil der Asketen und Brahmanen[1]),
»und sie kennen den Weg nicht,
»auf dem die Frommen gehen!

18.

»Da ich von allen Seiten das Heer sehe,
»Māra gerüstet, mit seinem Elefanten,
»zieh ich aus zum Kampfe,
»dass er mich nicht von der Stelle dränge!

19.

»Dieses dein Heer, das die Menschen
»sammt den Göttern nicht bezwingen,
»mit der Erkenntniss werde ich es auflösen
»wie ein ungebranntes Gefäss mit Wasser[2])!

20.

»Nachdem ich das Wünschen unterjocht
»und die Aufmerksamkeit befestigt habe,
»werde ich wandern von Reich zu Reich
»Hörer bekehrend verschiedentlich.

21.

»Ohne Leichtsinn, zielbewusst
»mein Gebot vollführend,

1) Fausböll: »Plunged into this world some Samaṇas and Brahmaṇas are not seen«. Ich handle weiter unten von diesem Verse.

2) Zum ungebrannten (*āmaṃ*) Gefässe scheint mir Wasser (*ambunā*) besser zu passen als der Stein (*amhanā*).

»werden sie, wenn du es auch nicht willst, dahin gehen,
»wo hingelangt sie nicht bekümmert sind!«

22.

(Māra spricht:)
»Sieben Jahre bin ich gefolgt
»dem Bhagavat auf Schritt und Tritt,
»ich fand keine Gelegenheit beizukommen
»dem aufmerksamen Erleuchteten.

23.

»Einen Stein, der wie Fett aussah,
»umkreiste eine Krähe:
»»ob ich hier etwas Leckeres finde,
»»ob es hier einen Schmaus giebt!«

24.

»Ohne dort den Schmaus zu finden,
»flog die Krähe weg von dort:
»wie die Krähe an einen Stein gerathen
»gebe ich überdrüssig den Gotama auf!«

25.

Dem so von Kummer Ueberwältigten
entsank die Laute aus dem Arm[1])
darauf verschwand der betrübte
Dämon von selbiger Stelle.

Lalitavistara.
Adhy. XVIII.[2])

Und Māra der Böse, ihr Mönche, war dem Bodhisattva, der sechs Jahre ein schweres Leben führte, immer und immer nachgegangen, auf eine Gelegenheit passend, eine Gelegenheit suchend ihm beizukommen, und er fand kein Mal eine Gelegenheit. Als er eine Gelegenheit erlangte, musste er voll Verdruss, ingrimmig davon gehen.

1) Fausböll: »the string of his lute slipped down«.

2) Vgl. die französische Uebersetzung des Lalitavistara von Foucaux in den Annales du Musée Guimet. Tome VI, Paris 1884. p. 225.

1.

Lieblich die Wälder,
die Sträucher und Kräuter,
im Osten bei Uruvilvā
wo der Fluss Nairañjanā ist.

2.

Zu dem, der dort nach der Entsagung rang,
immer festen Siegermuthes,
der mit Heldenkraft darnach strebte
den Nirvāṇafrieden zu erreichen,

3.

trat Namuci süsse Rede
im Munde führend:
»Śākyasohn, erhebe dich,
»was nutzt dir die Leibesqual!

4.

»Das Leben eines Lebenden ist besser,
»indem du lebst, wirst du gutes Werk vollbringen,
»denn, indem man lebt, thut man,
»was gethan zu haben man nicht bedauert!

5.

»Mager, bleich, erschöpft bist du,
»der Tod ist dir nahe,
»in tausend Theilen ist Tod,
»und nur in einem Theile ist Leben!

6.

»Indem du immer Gabe giebst
»und Feueropfer opferst,
»wird dir grosses Verdienst erwachsen!
»was wirst du in der Entsagung thun!

7.

»Leidvoll der Weg der Entsagung,
»schwer die Sinnesbändigung!«
Solche Rede sprach damals
Māra zu dem Bodhisattva.

8.

Zu Māra, der so redete,
sprach darauf der Bodhisattva:
»Leichtsinniger Gesell, Böser,
»in eignem Interesse bist du gekommen!

9.

»Denn auch nicht den geringsten Nutzen, Māra,
»von guten Werken giebt's für mich,
»die aber Nutzen haben von gutem Werk,
»die magst du so anreden[1]!)

10.

»Aus dem Sterben mache ich nicht viel[2]),
»denn mit dem Sterben endet das Leben,
»ganz geweiht einem heiligen Wandel
»werde ich einer sein, der nicht wiederkommt!

11.

»Denn selbst die Fluthen der Ströme
»vermag der Wind auszutrocknen,
»wieviel mehr kann er im Leibe austrocknen
»das Blut derer, deren Geist auf das Ziel gerichtet ist[3])!

12.

»Wenn aber das Blut vertrocknet ist,
»dann vertrocknet das Fleisch,
»wenn die Fleischtheile hinschwinden,
»kommt der Geist mehr zur Ruhe,
»beharrt der Wille mehr
»und die Kraft und die innere Sammlung!

13.

»Indem ich so mein Leben verbringe,
»gekommen bin bis zum Todesschmerze[4]),
»blickt der Geist nicht auf den Leib;
»siehe die Reinheit eines Wesens!

---

1) Foucaux: »Ceux qui ont besoin de mérites, ceux-là veuille les désigner«.

2) Foucaux: Je ne pense pas à l'immortalité«.

3) Foucaux: »le sang de ceux qui se sont abandonnés eux-mêmes«.

4) Foucaux: »et qui ai atteint la plus élevée des sensations«. Vgl. die entsprechende Stelle im Padhānasutta.

14.

»Den Willen habe ich, ebenso Heldenkraft,
»auch Weisheit wird an mir erfunden,
»ich sehe den nicht in der Welt,
»der von der Heldenkraft mich weichen machte!

15.

»Besser der lebenraubende Tod
»als pfui! das gemeine Leben!
»Im Kampfe sterben ist besser,
»als dass man besiegt weiter lebt!

16.

»Wer kein Held ist, besiegt das Heer nicht,
»und legt nicht Werth darauf, es besiegt zu haben;
»aber ein Held besiegt das Heer,
»leicht, o Māra, besiege ich dich (es?)!

17.

»Die Begierden sind dein erstes Heer,
»ebenso die Lust dein zweites,
»dein drittes sind Hunger und Durst,
»das Verlangen ist das vierte Heer,

18.

»das fünfte sind Stumpfsinn und Trägheit,
»Furcht wird das sechste genannt,
»dein siebentes ist der Zweifel,
»ebenso Zorn und Heuchelei das achte,

19.

»Gewinn und Ruhm, äusserer Schmuck,
»und Ansehen, das falsch erworben,
»sowohl wenn einer sich erhebt,
»als auch wenn einer andere vernichtet.

20.

»Das ist das Heer Namuci's,
»des schwarzen Gesellen, des Peinigers!
»da eingetreten lassen sich erblicken,
»diese Asketen und Brahmanen!

21.

»Dieses dein Heer, das diese Welt
»sammt den Göttern überwältigt,
»das werde ich durch die Erkenntniss vernichten
86 »wie ein ungebranntes Gefäss durch Wasser!

22.

»Indem ich die Aufmerksamkeit gut in Uebung halte,
»und die Erkenntniss gut entfaltet,
»werde ich vollbewusst umherwandern!
90 »Was wirst du ausrichten, Bösgesinnter!«

Als so gesprochen worden war, verschwand Māra der Böse schmerzerfüllt, traurig, unbefriedigt, ingrimmig von selbiger Stelle.

Um den Werth der beiden Versionen abzuschätzen, empfiehlt es sich zunächst festzustellen, wie oft die eine mit Hilfe der andern hat verbessert werden können.

Der Pālitext scheint mir lin. 9 und 10 nicht in Ordnung zu sein: für *sahassabhāgo maraṇassa ekaṃso tava jīvitaṃ* ist vielleicht nach der Sanskritversion zu schreiben *sahassabhāge maraṇaṃ ekaṃse tava jīvitaṃ*. — Lin. 11 ist für *jīva bho* in Fausbölls Ausgabe nach dem Mandalay Ms. und nach der Sanskritversion *jīvato* zu setzen. — Lin. 18 ist *dukkaro durabhisambhavo* (auf *maggo* bezüglich) ziemlich nichtssagend dem *duṣkaraś cittanigrahaḥ* der Sanskritversion gegenüber. — Lin. 24 ist es fraglich, ob Fausböll's Uebersetzung des relativen *yenatthena idhāgato* durch den Fragesatz »for what purpose hast thou come here« gebilligt werden kann; die Sanskritversion *svenārthena* legt nahe, *senatthena* zu lesen. — Lin. 25 ist mit Fausböll's birmanischen Mss. und dem Mandalay Ms. *Aṇumatto* zu lesen, auf *attho* bezüglich. Auch das *Aṇumātraṃ* der Sanskritversion spricht für diese Beziehung. Fausböll's Uebersetzung »Even the least good work is of no use to me« giebt keinen guten Sinn. — Ebenso ist lin. 27 mit den birmanischen Mss. und der Sanskritversion zu lesen *yesañca attho puññena* (für *puññānaṃ*). Auch hier giebt Fausböll's Uebersetzung »and what good works are required, Māra ought to tell« einen weniger guten Sinn. — Lin. 63 *Esa muñcaṃ* (*muñjaṃ*

die ceilon. Mss.) *parihare*, von Fausböll in der Uebersetzung weggelassen, ist völlig corrupt. Aus dem *Varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharo* kann man für den Pālitext mit einiger Wahrscheinlichkeit *Varaṃ maccu pāṇaharo* restituiren. Das hier unpassende *Esa* ist vielleicht vom Anfang des vorausgehenden *Śloka* her eingedrungen. — Lin. 67 ist wohl sicher das *na* vor *dissanti* zu streichen, das in der Sanskritversion fehlt.

In der Sanskritversion ist ohne Frage lin. 21 das sinnlose *Dada taṃ* nach dem *Carato* des Pālitextes in *Dadate* zu verbessern. — Lin. 22 ist *ahorātrañca juhvate* nach dem Pāli in *agnihotrañca j°* zu ändern. — Lin. 54 ist *yasya* vielleicht nur Druckfehler der Ausgabe, denn auch die tibetische Version hat *paśya*. — Lin. 63 *Na śūro jāyate senāṃ* ist sinnlos; die entsprechende lin. 61 im Pāli *na naṃ asūro jināti* legt nahe, im Sanskrit *Nāśūro jayate senāṃ* zu lesen. — Lin. 64 *jitvā caināṃ na manyase* weicht ganz vom Pāli ab und ist schwach. — Lin. 65 ist wieder *jayate* für *jāyate* zu lesen. — Lin. 71 ist *sthānamicchante* in *styānamiddhan-te* zu corrigiren, dem *thīnamiddhan-te* des Pāli entsprechend. — Ebenso sicher ist, dass lin. 75 für *Lobhaślokau* nach dem Pāli *Lābhaślokau* zu schreiben ist.

Aber die beiden Versionen weichen ausserdem noch vielfach im Wortlaut von einander ab. Pāli ist die ursprüngliche Sprache des Gedichtes. Da störten an einigen Stellen bei der Uebersetzung in das Sanskrit die längeren oder kürzeren Sanskritformen, und war deshalb eine Aenderung nöthig. So lin. 24 der Sanskritversion, wo das viersilbige *kariṣyasi* den Loc. *prahāṇe* an Stelle des besseren Instr. *padhānena* veranlasste, und lin. 14, wo *cariṣyasi* für *kāhasi* die Aenderung von *puññāni* in eine zweisilbige Form nach sich zog. Umgekehrt würde lin. 37 der Pāliversion *Lohite sussamānamhi* wörtlich ins Sanskrit übersetzt eine Silbe zu wenig ergeben haben. An zwei Stellen kommt in Betracht, dass man in späterer Zeit strenger zwischen Buddha und Bodhisattva unterschied. Der Verfasser der Sanskritversion zog für die Situation dieses Gedichtes die Bezeichnung Bodhisattva vor, und dieses viersilbige Wort machte lin. 28 und 30 der Sanskritversion gewisse Veränderungen nothwendig. Allein in den meisten Fällen lässt sich kaum ein besonderer Grund für die Abweichung ausfindig machen, liegt vielmehr eine Variation der Texte vor, wie sie sich einstellt, wenn man es mit der Wortstellung und

dem Wortlaut nicht allzu genau nimmt, oder wenn man nicht nach einem Manuscript arbeitet, sondern das Ganze nur ungefähr im Gedächtniss hat[1]). Mündliche und schriftliche Tradition spielen in einander über, manche Fehler sind ohne Zweifel auf Rechnung der Abschreiber und der Schrift zu setzen. So in der Sanskritversion in der Einleitung das sinnlose *nirvivarṇo*, lin. 54 des Gedichtes das ebenso sinnlose *yasya*, in der Pāliversion lin. 11 *jīva bho* für *jīvato*, lin. 24 *yenatthena* für *senatthena*, vor Allem lin. 63 das völlig sinnlose Versviertel *Esa muñcaṃ parihare.* Da alle Mss. dieselbe Corruptel haben, so scheinen sie alle auf ein Original zurückzugehen; auf eine merkwürdige Uebereinstimmung der Tradition in Fehlern habe ich schon in der Einleitung zu meiner Ausgabe des Itivuttaka pag. VI aufmerksam gemacht.

Ueberblickt man die im Vorhergehenden besprochenen Fälle der sogenannten niederen Textkritik im Ganzen, so erscheint die Sanskritversion jedenfalls nicht als werthlos dem Pālitext gegenüber. Sie ist auch ihrerseits an einigen Stellen fehlerhaft, sie beruht aber doch auf einer Fassung des Gedichtes, die von unseren Pālimanuscripten unabhängig ist, und die nicht selten besser war als diese. Ich hebe dies hervor, weil ich anfangs mit dem Vorurtheil an die Sache herangetreten bin, als müsste die Sanskritversion dem Pāli gegenüber in jeder Beziehung minderwerthig sein. Allmählich bin ich aber zu der Einsicht gekommen, dass sogar in Fragen, die der sogenannten höheren Textkritik angehören, die Entscheidung nicht immer zu Ungunsten des Sanskrittextes abgegeben werden kann. Jedenfalls muss zugegeben werden, dass der Sanskrittext ebenso gut, als er im Einzelnen mehrfach den richtigen Wortlaut getreuer bewahrt hat, auch da ursprünglicher sein könnte, wo es sich um ein Mehr oder Weniger von ganzen Versen, oder um die verschiedene Stellung von Versen handelt.

Wäre uns nur das Pāligedicht oder nur das Sanskritgedicht überliefert, so würde ich wenigstens nicht leicht Anlass gefunden oder genommen haben, Verse für nachträglich zugefügt oder für umgestellt zu erklären. Nun aber liegen uns beide Versionen vor,

---

1) Alle diese Fälle ausführlich zu besprechen, hat keinen Zweck. Wer will an und für sich, wenn man nicht der Pāliversion von vorn herein den Vorzug giebt, entscheiden, ob P. lin. 5 *Karuṇaṃ* ursprünglich ist oder *madhurāṃ*?

und tritt uns die Thatsache entgegen, dass jede von ihnen Verse enthält, die in der andern fehlen, und dass beiden gemeinsame Verse verschieden gestellt sind. Das Echte aber, oder das dem Echten Nahestehende kann nur eins sein.

Gleich zu Anfang tritt uns die Verschiedenheit entgegen. Im Suttanipāta erscheint das Padhānasutta als die Fortsetzung des Pabbajjāsutta, denn unverkennbar schliesst sich an die Schlussworte des letztern

padhānāya gamissāmi
ettha me rañjati mano

der Anfang des neuen Gesangs an

Taṃ [*maṃ*][1]) *padhānapahitattaṃ*
nadiṃ Nerañjaraṃ pati.

Im Lalitavistara dagegen haben wir erst eine Prosaeinleitung und dann auch einen andern Anfang des Gedichtes selbst:

Ramaṇīyāny araṇyāni
vanagulmāśca vīrudhaḥ
prācīna Uruvilvāyāṃ
yatra Nairañjanā nadī.

Stellen wir uns auf den Standpunkt, dass der Anfang der Pāliversion der ursprüngliche ist, so könnten wir die Aenderung in der Sanskritversion begreifen. Da hier das Pabbajjāsutta nicht vorausging, wurde ein mehr selbständiger Anfang des Gedichtes nothwendig. Der Uebersetzer schuf eine erste Strophe, in der der Ort der Handlung etwas ausführlicher geschildert wird, und zu der die zweite Zeile des Pāligedichts mit verwendet werden konnte. Daher musste er zu den drei übrig gebliebenen Pādas der ersten Pālistrophe einen neuen Pāda hinzufügen, das sind die ziemlich nichtssagenden Worte

satataṃ dṛḍhavikramam.

Aber sein Kunstwerk ist trotzdem nicht vollendet, wir vermissen die Nennung der Person, die im Pāli gleich zu Anfang durch *Taṃ* bezeichnet ist. Die ersten Worte *Ramaṇīyāni araññāni* finden sich auch Dhammap. Vers 99.

Mir kommt wahrscheinlicher vor, dass der ursprüngliche Anfang *Taṃ padhānapahitattaṃ* in den Anfang *Ramaṇīyāny araṇyāni*

1) Dieses metrisch überflüssige *maṃ* war schon im Archetypus aller unserer Mss. in den Text gedrungen. Das *me* in der letzten Zeile des Pabbajjāsutta ist die Veranlassung zu dieser Interpolation gewesen.

umgewandelt worden ist, um das Gedicht mehr selbständig auftreten zu lassen, als das Umgekehrte. Das Pabbajjāsutta ist im Lalitavistara nicht vorhanden. An seiner Stelle findet sich ein längeres Gedicht, sei es dass dieses dem Verfasser des Lalitavistara besser gefiel, weil dem Geschmacke seiner Zeit mehr entsprechend, sei es dass er den Wortlaut des Pabbajjāsutta nicht genau kannte[1]). Auf keinen Fall hätten die beiden Gedichte dicht hinter einander, wie im Suttanipāta, in die Anlage des Lalitavistara hineingepasst, in dem die Ereignisse nicht an einander gedrängt, sondern in breiter Ausführlichkeit vorgeführt werden.

Indessen von einem sicheren Beweise kann hier nicht die Rede sein. Wir müssen noch die Möglichkeit offen lassen, dass das Padhānasutta ursprünglich ein isolirtes Gedicht gewesen ist, und dass uns in der Sanskritversion eine kürzere ältere Form dieses Gedichtes vorliegt.

Für diese Möglichkeit könnte vor Allem geltend gemacht werden, dass das Gedicht in der Sanskritversion in eine kurze Rahmenerzählung in Prosa eingelegt ist. Das ist an und für sich eine alte literarische Form, die uns in einer ganzen Reihe von Mārageschichten im Mārasaṃyutta entgegentreten wird (s. Cap. III). Die Prosaeinleitung mit ihren Hauptstichwörtern *samanubaddho 'bhūt*, *avatāraprekṣī*, und *na ca . . . avatāram adhyagacchat* erinnert an die Einleitung zu dem Sutta Sattavassāni des Mārasaṃyuttaka (3, 4, 2): *Tena kho pana samayena Māro pāpimā sattavassāni Bhagavantam-anubaddho hoti otārāpekkho otāram-alabhamāno.* Und auch die Schlussworte der Sanskritversion *Evam ukte Māraḥ pāpīyān duḥkhito durmanā anāttamanā vipratisārī tatraivāntaradhāt* entsprechen nur dem im Mārasaṃyutta und im Bhikkhunīsaṃyutta immer wiederkehrenden Refrain *Atha kho Māro pāpimā jānāti maṃ Bhagavā jānāti maṃ Sugato ti dukkhī dummano tatthevantaradhāyīti.* Man könnte also sagen, im Lalitavistara sei uns das Gedicht in einer Form erhalten, in der es zu einer älteren Schicht von Einzelerzählungen über Māra's Auftreten gehörte, wie solche im Mārasaṃyutta und im Bhikkhunīsaṃyutta zusammengestellt sind. Der Sache nach finden

1) Ich handele von diesen Gedichten in Cap. X und XI. Es wird sich dort zeigen, dass das Gedicht des Lalitavistara einzelne Anklänge an den Wortlaut des Pabbajjāsutta enthält.

sich dieselben Angaben auch im Padhānasutta, aber hier versificirt, in Vers 22 (lin. 87—90):

Satta vassāni Bhagavantaṃ
anubandhiṃ padā padaṃ
otāraṃ nādhigacchissaṃ
sambuddhassa satīmato,

und am Ende in den Worten

tato so dummano yakkho
tatthevantaradhāyatha.

In den traditionellen formelhaften Ausdrücken erkennen wir deutlich den historischen Zusammenhang der buddhistischen Literatur. Die Versificirung der erzählenden Bestandtheile der Sagen und Legenden dürfen wir an und für sich als die spätere literarische Form betrachten. Auch dieser Umstand könnte für die Annahme sprechen, dass das Padhānasutta des Suttanipāta nicht die Quelle der Sanskritversion ist. Dann würden also erst in der späteren Redaction der Pāliversion, wie sie uns jetzt vorliegt, die oben besprochenen erzählenden Bestandtheile nachträglich versificirt worden sein (lin. 87—90, 101, 102).

Noch ein anderer Punkt könnte für die grössere Ursprünglichkeit der Sanskritversion geltend gemacht werden. Hier fehlen auch die beiden anderen Verse (*Medavaṇṇaṃ va*, lin. 91 — 98), die das stimmungsvolle Klagelied Māra's enthalten. Aber diese Verse sind auch dem Padhānasutta nicht eigenthümlich, sondern sie finden sich auch im Mārasaṃyutta, 3, 4, 10, wo sie als die *nibbejaniyā gāthā*[1]) bezeichnet werden, also mit einem besonderen Namen, der darauf hindeutet, dass sie ein berühmtes kleines Gedicht waren. Und der Schlussvers (*Tassa sokaparetassa*) steht gleichfalls schon im Mārasaṃyutta, 3, 3, 22. Daraus könnte gefolgert werden, dass das ganze aus drei Versen bestehende Lied des Māra und die erzählende Schlussstrophe erst eine spätere Erweiterung des Gedichtes darstellen.

Diese Argumentation kann jedoch wieder durch andere Umstände einigermassen entkräftet werden. Auch wenn wir das letzte Stück des Padhānasutta von *Satta vassāni* an abschneiden, erhalten

1) Vgl. *nibbijjāpema* in den Versen selbst, und meine Verbesserung *nirviṇṇo* für *nirvivarṇo* in der Sanskriteinleitung. Vgl. den Namen *Māratajjaniyasutta* in Cap. VI.

wir noch nicht für die Pāliversion und die Sanskritversion gleichen Schluss. Die Sanskritversion schliesst mit den Worten

samprajānaṃś cariṣyāmi
kiṃ kariṣyasi durmate,

die Pāliversion hat dafür die Worte

raṭṭhā raṭṭhaṃ vicarissaṃ
sāvake vinayaṃ puthu[1]),

und fügt dann noch einen Śloka hinzu, der wieder von Buddha's Jüngern handelt:

Te appamattā pahitattā
mama sāsanakārakā
akāmassa te gamissanti
yattha gantvā na socare.

Es ist richtig, die letzte Zeile der Sanskritversion erinnert an Schlusswendungen im Mārasaṃyuttaka wie *nihato tvaṃ asi antaka.* Aber die vorhergehende Zeile würde, der Pāliform *carissaṃ* wegen, keinen vollen Pālipāda ergeben. Auch sind andrerseits jene Pāliverse so tadellos und so sachgemäss, dass man sie nicht ohne Weiteres als später hinzugefügt bezeichnen möchte. Hier läge die andere Annahme mindestens ebenso nahe, dass der Redactor der Sanskritversion sie wegliess und dem Gedichte einen ziemlich nichtssagenden neuen Schluss gab.

Ferner ist, was die Rahmenerzählung in Prosa anlangt, die Anlage des Lalitavistara zu beachten. Der Faden der Erzählung wird hier überhaupt in Prosa fortgeführt, die Gedichte sind überall nur eingelegt, und zwar mehr zum Belege des Gesagten oder zur weiteren Erläuterung, weniger als nothwendige Bestandtheile der Erzählung. So gehört auch hier die Prosaeinleitung in die Anlage des ganzen Werkes hinein, wie ähnlich in Adhyāya XVI des Lalitavistara (p. 297), der von der Begegnung des Bodhisattva mit Bimbisāra handelt (s. unten Cap. XI). Das Padhānasutta konnte ohne einen Prosabericht über das Ereigniss gar nicht in dieses Werk aufgenommen werden. Auch wenn der Verfasser des Lalitavistara das Padhānasutta wie es im Suttanipāta steht, ohne Prosaeinleitung überkommen hatte, musste er ihm eine kurze Prosaerzählung voraus-

1) Man könnte diese Worte als Motto über Buddha's Lehrthätigkeit schreiben!

schicken, und da lag Nichts näher als zu der formelhaften Rahmenerzählung der älteren Mārageschichten zu greifen. Aber es ist wohl zu beachten, dass das Prosastück, das im Lalitavistara dem Gedichte vorausgeht, gleich das ganze Argument der Legende vorausnimmt. Es geht die ganze Rahmenerzählung der früheren Texte, also auch das Ende, dass Māra enttäuscht abziehen musste, voraus, ohne die Reden, und dann erst wird das Gedicht zur Illustrirung angefügt, nicht eingefügt. Dem entsprechend ist auch das Gedicht selbst anderer Art als die Verse, die einen integrirenden Bestandtheil der Suttas des Mārasaṃyutta bilden. Während es im Mārasaṃyutta doch immer nur einzelne Verse oder kurze Gedichte sind, die der Prosaerzählung eingelegt sind, handelt es sich hier um ein längeres Gedicht, das man gradezu als eine kleine epische Dichtung bezeichnen kann. Wie ich weiter unten ausführe, entsteht die eigentliche epische Dichtung dadurch, dass nicht nur die Reden, sondern dazu auch die erzählenden Bestandtheile der Sage oder Legende versificirt werden. Diese Stufe liegt hier vor, denn die Reden werden durch besondere Verse eingeleitet, und zwar übereinstimmend in beiden Versionen,

vor Māra's Rede, Padh. lin. 5:	Lalit. lin. 9:
Namucī karuṇaṃ vācaṃ	*Namucir madhurāṃ vācaṃ*
bhāsamāno upāgami |	*bhāṣamāṇa upāgamat* |,
nach Māra's Rede, Padh. lin. 19:	Lalit. lin. 27:
imā gāthā bhaṇaṃ Māro	*imāṃ vācaṃ tadā Māro*
aṭṭhā Buddhassa santike |	*Bodhisattvam athābravīt* |,
vor Buddha's Antwort	
Padh. lin. 21:	Lalit. lin. 29:
Taṃ tathāvādinaṃ Māraṃ	*Taṃ tathāvādinaṃ Māraṃ*
Bhagavā etad-abravī |	*Bodhisattvas tato 'bravīt* |.

Solche Verse finden sich im Mārasaṃyutta nicht. Wir haben also ein geschlossenes episches Gedicht vor uns, das auch ohne erzählende Zuthat in Prosa vollkommen verständlich ist. Wenn es im Lalitavistara mit einer Einleitung in Prosa und mit einem Schlusssatz in Prosa versehen ist, so war das bei dem Charakter des Lalitavistara unbedingt nöthig, da eben die Grundlage des Lalitavistara die Erzählung in Prosa ist.

Meine Vermuthung geht also trotz aller Bedenken doch schliesslich dahin, dass das Padhānasutta von Anfang an ein geschlossener epischer

Gesang, beabsichtigt als Fortsetzung des im Suttanipāta vorausgehenden Pabbajjāsutta, eines Gesangs ganz ähnlicher Art, gewesen ist, und dass dieses nämliche Gedicht im Lalitavistara, ins Sanskrit übersetzt, von dem ursprünglich vorausgehenden Gesang losgelöst, dem Charakter des Lalitavistara entsprechend am Anfang und Ende etwas verändert und der Prosaerzählung zur weiteren Ausführung des Gegenstandes angefügt worden ist. Es ist möglich, dass es ein älteres Sutta desselben Inhalts gegeben hat von der Art der Texte des Mārasaṃyutta, mit einer Rahmenerzählung in Prosa und einigen wenigen eingelegten Versen, die die Reden enthielten, und der Verfasser kann dies benutzt haben, aber davon wissen wir Nichts. Jedenfalls tritt auch das Gedicht des Lalitavistara als ein geschlossener epischer Gesang auf.

Schon in dem Prosastück vor dem Gedicht war im Lalitavistara am Schlusse gesagt *So 'vatāram adhigacchan nirviṇṇo vipratisārī prakāmat* (für *prākrāmat*). Nach dem Gedichte lesen wir noch einmal *Evam ukte Mārah pāpīyān duḥkhito durmanā anāttamanā vipratisārī tatraivāntaradhāt.* Den Verfasser des Lalitavistara kann in Bezug auf den letzten Theil des alten Gedichtes sein Gedächtniss im Stiche gelassen, oder er kann ihn auch absichtlich, weil für seinen Zweck nicht wichtig, weggelassen und durch den Prosasatz ersetzt haben. Der Umstand, dass in dem Schlussliede des Pradhānasutta nur die erste Strophe dem Dichter eigenthümlich ist, die andern Strophen der älteren Literatur entnommen sind, ist kein durchschlagender Grund für die Annahme, dass das ganze Schlusslied Māra's erst später zugefügt worden wäre. Allerdings fehlt zu Anfang die Angabe, dass Māra sich von Buddha abwendet und seiner Enttäuschung in den folgenden Versen Ausdruck giebt, aber dieser Mangel wird nachträglich durch die Schlussstrophe *Tassa sokaparetassa* ausgeglichen.

Wir wenden uns jetzt zu den Reden der Dichtung. In der ersten Rede Māra's hat die Sanskritversion zweimal zwei Kurzzeilen mehr und auch eine andere Stellung der Theile. Das Zünglein der Waage neigt sich hier zu Gunsten des Pāli. In dem 4. Pāliverse *Carato te brahmacariyaṃ* wird weiter ausgeführt, dass sich Buddha einen Schatz von guten Werken erwerben könne, wenn er sich am Leben erhielte. Dies reiht sich in guter Ordnung an die vorhergehende Zeile *jīvaṃ puññāni kāhasi* an. Im Sanskrit dagegen ist

dieses Thema durch die 5. Strophe *Kṛso vivarṇo* unterbrochen. Giebt man aber zu, dass die Zeilen 13 und 14 der Sanskritversion *jīvato jīvitaṃ śreyo jīvan dharmaṃ cariṣyasi* ursprünglich auf lin. 20 *ekabhāge ca jīvitaṃ* folgten, so fallen die Zeilen 15 und 16 *jīvan hi tāni kurute yāni kṛtvā na śocati*, die im Pālitext fehlen, die bei der Verseintheilung überschüssig sind, die nur den Gedanken der vorhergehenden Zeilen wiederholen, und in denen die dritte Person auffällig ist.

Auch die ersten Worte von Māra's Rede *Śākyaputra samuttiṣṭha kayakhedena kiṃ tava* (lin. 11. 12) sind bei der Verseintheilung überschüssig. Da sie im Pāli fehlen, so werden auch sie nicht ursprünglich sein, so untadelig sie auch an sich sind.

Darauf stimmen die beiden Versionen ein grosses Stück überein, Pāli lin. 13—28 = Sanskrit lin. 21—36. Ebenso sind noch weiterhin zwei im Ganzen übereinstimmende Complexe vorhanden, Pāli lin. 33—42 = Sanskrit lin. 41—50, und Pāli lin. 47—60 = Sanskrit lin. 67—80. Aber in den Versen vor, zwischen und nach diesen Stücken gehen die beiden Versionen stark aus einander.

Wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass Buddha's Antwort sich zunächst auf die Gedanken bezieht, die Māra ausgesprochen hatte, so unterbricht der 8. Pāliśloka *Atthi saddhā* diesen Zusammenhang, und scheint der entsprechende 14. Sanskritśloka *Asti cchandas* die bessere Stellung zu haben. Denn die Hauptgedanken von Māra's Rede sind: Buddha ist abgemagert durch sein Ringen nach der Vollendung, er ist dem Tode nahe; er soll sich lieber ans Leben halten; im Leben kann er sich einen Schatz von guten Werken erwerben. Auf den letzten Gedanken antwortet Buddha zuerst, Pāli lin. 25—28 = Sanskrit lin. 33—36. Der 10. Sanskritśloka *Naivāhaṃ*, lin. 37 ff. —40, drückt aus, dass und warum Buddha den Tod nicht scheut. Da es sich aber in dieser ganzen Situation zunächst nicht um die Bedeutung des Todes, sondern um die dem Tode nahe kommende Erschöpfung Buddha's handelt, so möchte ich eher glauben, dass dieser Sanskritśloka eine Zudichtung ist, als dass er im Pāli verloren gegangen wäre. Das Stück *Nadīnam-api sotāni*, lin. 33—42, giebt die Antwort auf *kiso tvam-asi*, und führt aus, wie das Absterben des Fleisches eng verbunden ist mit dem innern Wachsthum.

Wenn ich nun auch glaube, dass der 14. Sanskritśloka *Asti*

cchandas an der richtigen Stelle steht, so möchte ich doch den Wortlaut des entsprechenden 8. Pāliśloka's in der zweiten Hälfte für ursprünglicher halten.

Denn während die Schlussworte des 14. Sanskritverses

taṃ na paśyāmy ahaṃ loke
vīryād yo māṃ vicālayet

schon die Kampfesstimmung athmen, stimmen die Schlussworte des 8. Pāliverses

evaṃ maṃ pahitattaṃ pi
kiṃ jīvam-anupucchasi

besser zu den leitenden Gedanken des Anfangs. An diese letzte Zeile fügt sich der in der Sanskritversion folgende 15. Śloka

Varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharo,

der hier seine richtige Stelle hat. In der Päliversion ist der entsprechende im ersten Pāda stark corrumpirte 16. Vers

Esa muñcaṃ parihare

hinter den Abschnitt über das Heer des Māra gestellt. Aber es lässt sich zeigen, dass er daselbst den Zusammenhang unterbricht. In der Sanskritversion hat das *atra* von lin. 81

atrāvagāḍhā dṛśyanta
ete śramaṇabrāhmaṇāḥ

eine gute Beziehung auf das unmittelbar vorausgehende *Namuceḥ senā:* die Asketen und Brahmanen sind zum Theil in »Māra's Heer« eingetreten, d. h. sie haben das Verlangen oder die Ruhmsucht nicht völlig aufgegeben. Diese gute Beziehung fehlt dem *ettha* in dem entsprechenden 17. Pāliśloka

Pagāḷhā ettha [na] dissanti
eke samaṇabrāhmaṇā,

da man es in dem vorausgehenden 16. Śloka *Esa muñcaṃ parihare* zunächst auf *saṃgāme* beziehen müsste: untergetaucht in den Kampf werden etliche Asketen und Brahmanen [nicht] gesehen. Vielleicht ist dies sogar die Auffassung des Redactors gewesen, der das *na* vor *dissanti* eingeschoben hat, das im Sanskrit fehlt und den Pāda zu einem Neunsilbler macht, wenn man nicht mit dem Mandalay Ms. *Pagāḷhettha na dissanti* liest. Aber dieses *na dissanti* giebt überhaupt keinen guten Sinn, zumal die darauf folgenden Worte *taṃ ca maggaṃ na jananti* schlecht dazu passen. Auch Fausböll's Ueber-

setzung lässt empfinden, dass Etwas nicht in Ordnung ist: »Plunged into this world some Samaṇas and Brāhmaṇas are not seen[1]), and they do not know the way in which the virtuous walk.« Fausböll hat *ettha* durch »into this world« übersetzt. Ich bezweifele, dass *ettha* unmittelbar die Bedeutung von *idha* haben kann, und die Worte *idha jīvitaṃ*, auf die man *ettha* vielleicht könnte beziehen wollen, sind doch zu weit entfernt. Kurz, das Endergebniss der Erörterung ist, dass der 16. Śloka *Esa muñcaṃ parihare* des Pālitextes nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht, dass vielmehr diese der auch im Wortlaut besser überlieferte 15. Sanskritśloka *Varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharo* gewahrt hat. Aber es geht nicht so fort. Der in der Sanskritversion folgende 16. Śloka

Nāśūro jayate senāṃ, lin. 63—66,

wird schwerlich hier seine ursprüngliche Stelle haben. Denn *senā*, das Heer, tritt hier ganz unvermittelt auf, während erst von lin. 67 an erhellt, was unter Māra's Heer zu verstehen ist. Vermuthlich sind aber nur zwei Zeilen des Śloka ursprünglich, die im Pālitext lin. 61 und 62 bilden und eben dort die richtige Stelle haben werden. Auch hat *jetvā ca labhate sukhaṃ* im Pālitext mehr die Wahrscheinlichkeit für sich, die richtige Lesart zu sein, als *jitvā caināṃ na manyase* im Sanskrittext.

Ergänzen wir aber in dieser Weise lin. 79 und 80 des Sanskrittextes zu einem Śloka (durch lin. 63, 64 = lin. 61, 62 des Pāli), so werden auch lin. 81 und 82 des Sanskrittextes nach lin. 67—70 des Pālitextes zu einem Śloka zu ergänzen sein, so dass also in den Versen 15 *Esā Namuci te senā* und 17 *Pagāḷhā ettha* [*na*] *dissanti* das Pāli der ursprünglichen Fassung näher stehen würde, als das Sanskrit.

Es folgt im Pāli der 18. Śloka

Samantā dhajiniṃ disvā,

der im Sanskrit fehlt. Ist er im Pāli zugesetzt oder im Sanskrit

1) Das *na* ist interpolirt worden, weil man das Verhältniss von *pagāḷhā* zu *dissanti* nicht richtig auffasste. Ersteres ist Prädicat und letzeres nicht viel mehr als blosse Copula: sie werden untergetaucht erblickt. Man fasste aber *pagāḷhā* causal auf, und suchte in dem Satze den Sinn: weil sie untergetaucht sind, werden sie nicht gesehen.

weggelassen? Ich vermuthe das letztere[1]), denn er wird mehr noch als die vorausgehenden Verse *Kāmā te paṭhamā senā* u. s. w. den Anlass dazu gegeben haben, Buddha's Kampf mit Māra zu dem grotesken Bilde zu gestalten, das uns im Lalitavistara entgegentritt. Was im Padhānasutta in vollkommen durchsichtiger Weise nur bildlicher Ausdruck ist, das erscheint im Lalitavistara wörtlich genommen und zu einer mythischen Schlacht vergröbert.

Von den zwei darauf folgenden Strophen stimmen die erste und die Hälfte der zweiten Strophe in beiden Versionen wörtlich überein, mit der anderen Hälfte der zweiten Strophe beginnt aber dann der letzte Theil des Padhānasutta, der im Lalitavistara fehlt, worüber wir schon oben gehandelt haben.

Zum Schlusse gebe ich den beiden Versionen gemeinsamen Theil des alten Päligedichtes in der verbesserten Gestalt. Meine Aenderungen im Wortlaut sind durch den Druck angedeutet.

5 *Namucī karuṇaṃ vācaṃ*
bhāsamāno upāgami |
Kiso tvam-asi dubbaṇṇo
8 *santike maraṇaṃ tava* ||

9 *Sahassabhāge maraṇaṃ*
ekaṃse tava jīvitaṃ |
jīvato jīvitaṃ seyyo
12 *jīvaṃ puññāni kāhasi* ||

13 *Carato ca te brahmacariyaṃ*
aggihutañca jūhato |
pahūtaṃ cīyate puññaṃ
16 *kiṃ padhānena kāhasi* ||

17 *Duggo maggo padhānāya*
dukkaro durabhisambhavo |
imā gāthā bhaṇaṃ Māro
20 *aṭṭhā Buddhassa santike* ||

---

1) Der in der 4. Zeile des Päliverses ausgesprochene Gedanke, *mā maṃ ṭhānā acāvayi*, hat in der 2. Hälfte des 14. Sanskritverses *taṃ na paśyāmi ahaṃ loke vīryād yo māṃ vicālayet*, Verwendung gefunden, wo er in der Päliversion (Vers 8) nichts Entsprechendes hat!

21 *Taṃ tathāvādinaṃ Māraṃ*
Bhagavā etad-abravi |
Pamattabandhu pāpima
24 *senatthena idhāgato* ||

25 *Aṇumatto pi puññena*
attho mayhaṃ na vijjati |
*yesañca attho puñña*ena
28 *te Māro vattuṃ arahati*[1]) ||

33 *Nadīnam-api sotāni*
ayaṃ vāto visosaye |
kiñca me pahitattassa
36 *lohitaṃ nūpasussaye* ||

37 *Lohite sussamānamhi*
pittaṃ semhaṃ ca sussati |
maṃsesu khīyamānesu
bhiyyo cittaṃ pasīdati |
bhiyyo sati ca paññā ca
42 *samādhi mama tiṭṭhati* ||

43 *Tassa mevaṃ viharato*
pattass-uttamavedanaṃ |
kāme nāpekkhate cittaṃ
46 *passa sattassa suddhataṃ* ||

29 *Atthi saddhā tato viriyaṃ*
paññā ca mama vijjati |
evaṃ maṃ pahitattaṃ pi
32 *kiṃ jīvam-anupucchasi* ||

63 Varaṃ maccu pāṇaharo
dhir-atthu idha jīvitaṃ |
saṃgāme me mataṃ seyyo
66 *yañce jīve parājito* ||

47 *Kāmā te paṭhamā senā*
dutiyā arati vuccati |

1) Hier folgte der erste der verstellten Verse.

tatiyā khuppipāsā te
50 *catutthī taṇhā pavuccati* ||

51 *Pañcamī thīnamiddhan-te*
chaṭṭhā bhīrū pavuccati |
sattamī vicikicchā te
54 *makkho thambho te aṭṭhamo* ||

55 *Lābho siloko sakkāro*
micchā laddho ca yo yaso |
yo cattānaṃ samukkaṃse
58 *pare ca avajānati* ||

59 *Esā Namuci te senā*
kaṇhassābhippahāriṇī |
na naṃ asūro jināti
62 *jetvā ca labhate sukhaṃ*[1]) ||

67 *Pagāḷhā ettha dissanti*[2])
eke samaṇabrāhmaṇā |
tañca maggaṃ na jānanti
70 *yena gacchanti subbatā* ||

71 *Samantā dhajiniṃ disvā*
yuttaṃ Māraṃ savāhanaṃ |
yuddhāya paccuggacchāmi
74 *mā maṃ ṭhānā acāvayi* ||

75 *Yaṃ te taṃ na-ppasahati*
senaṃ loko sadevako |
taṃ te paññāya bhe*cchāmi*
78 *āmaṃ pattaṃ va amb*u*nā* ||

79 *Vasiṃ* katvāna *saṃkappaṃ*
satiñca suppatiṭṭhitaṃ |
raṭṭhā raṭṭhaṃ vicarissaṃ
82 *sāvake vinayaṃ puthu* ||

u. s. w.

---

1) Hier folgte der zweite der verstellten Verse.
2) Mit Weglassung des *na* vor *dissanti*.

Ungesucht bietet sich hier beim Ueberblick eine Erklärung für die Verstellung der zwei Strophen, die ich hier an ihre richtige Stelle gesetzt zu haben glaube. Es handelt sich nur um eine einzige Auslassung, denn die beiden Strophen folgten auf einander und wurden zusammen ausgelassen. Sie wurden am Rand nachgetragen, und dann an falschen Stellen, die eine hier, die andere da, wieder eingefügt. Dies muss schon vor dem Archetypus aller bis jetzt bekannten Pālihandschriften geschehen sein, denn sie stimmen alle in dieser Corruptel überein. Es ist dies ein weiterer Beweis für den einheitlichen Ursprung der Pālitradition, auf den ich schon oben S. 19 hingewiesen habe.

Cap. II.

Das Mahāparinibbānasutta.[1])

Das Padhānasutta, das wir in Cap. I behandelt haben, ist nur einer von vielen Pālitexten, in denen die Versuche Māra's, Buddha's Auftreten und Wirksamkeit zu vereiteln, geschildert werden. Sie durchziehen Buddha's ganzes Leben. Wir beschäftigen uns zunächst an zweiter Stelle mit dem Mahāparinibbānasutta, weil hier in hervorragender Weise ähnliche literarhistorische Verhältnisse vorliegen wie beim Padhānasutta, und werden uns erst dann mehr auf die Māralegende als solche beschränken.

Vom Mahāparinibbānasutta kommt nur der III. Abschnitt in Betracht, in Childers' Ausgabe pp. 23—37. Der Inhalt ist kurz der folgende[2]):

Gegen Ende seines Lebens befand sich Buddha mit Ānanda in der Nähe der Stadt Vesālī bei dem Cāpāla Cetiya. Da ergreift ihn ein Gefühl von der Schönheit der Welt. Er macht Ānanda auf die Lieblichkeit des Cāpāla Cetiya und anderer geweihter Stätten aufmerksam, und sagt, dass er, wenn er wollte, eine Weltperiode lang am Leben bleiben könnte. Aber Ānanda versteht diesen Wink nicht, sein Geist ist von Māra eingenommen, und er fordert Buddha nicht auf, eine Weltperiode lang am Leben zu bleiben. Buddha entlässt ihn (p. 23 — p. 24, lin. 29). Da tritt Māra zu Buddha und fordert

1) Das M. bildet einen Bestandtheil des Majjhimanikāya. Es ist von Rhys Davids ins Englische übersetzt in Vol. XI der Sacred Books of the East.

2) Vgl. Oldenberg, Buddha S. 118; Kern, Buddhismus I, S. 271.

ihn auf, jetzt ins Nirvāṇa einzugehen, indem er ihn an einen früheren Ausspruch erinnert. Buddha habe ihm einst gesagt, er werde nicht eher ins Nirvāṇa eingehen, als bis er zahlreiche Jünger gewonnen und seine Lehre weit unter den Menschen ausgebreitet habe. Das sei jetzt der Fall. Buddha erklärt, dass er in drei Monaten ins Nirvāṇa eingehen werde. Er hat sich gänzlich der Disposition zu längerem Leben entäussert. Die Erde erbebt, und Buddha drückt seine Stimmung in einem jener ihm plötzlich entströmenden Verse aus, die unter dem Namen Udāna bekannt sind (p. 24, lin. 30 — p. 26, lin. 26). Ānanda wundert sich über das Erdbeben und fragt Buddha nach dem Grunde. Es wird dem Buddha eine Rede über die acht Gründe, aus denen ein Erdbeben entsteht, in den Mund gelegt (p. 26, lin. 27 — p. 28, lin. 5). Daran reihen sich, den Zusammenhang unterbrechend und offenbar nur der Achtzahl wegen angeschlossen, Reden über die acht Versammlungen, die acht Stufen eines Ueberwinders und die acht Stufen der Befreiung (p. 28, lin. 6 — p. 30, lin. 23). Darauf erzählt Buddha dem Ānanda die ganze Geschichte von Māra's wiederholter Aufforderung, ins Nirvāṇa einzugehen. Es ist derselbe Wortlaut, wie zu Anfang, nur dass Buddha hier bestimmter für die erste Aufforderung jene Zeit angiebt, da er am Ufer des Flusses Nerañjarā unter dem Ajapālanigrodha weilte, bald nach seiner Erleuchtung. Auch die Antwort, die er Māra soeben gegeben hat, dass er in drei Monaten ins Nirvāṇa eingehen werde, wiederholt er (p. 30, lin. 24 — p. 32, lin. 24). Jetzt bittet ihn Ānanda, eine Weltperiode lang am Leben zu bleiben. Aber die rechte Zeit für diese Bitte ist vorbei. Buddha macht ihn auf seine Versäumniss aufmerksam. Nach dem weiteren Verlauf seiner Rede würde sich Ānanda dieser Versäumniss nicht nur an diesem einen Tage beim Cāpāla Cetiya schuldig gemacht haben, sondern auch schon früher an den verschiedensten Orten, die in der Buddhalegende vorkommen (p. 32, lin. 25 — p. 36, lin. 10). Man sieht hier besonders deutlich, wie die an und für sich hübsche Legende allmählich immer mehr breit getreten worden ist. Darin liegt aber zugleich ausgesprochen, dass sie uns im Mahāparinibbānasutta nicht in einer besonders alten Form vorliegen wird. Buddha begiebt sich mit Ānanda nach dem Versammlungsorte Kūṭāgārasālā. Dahin werden die Mönche von Vesālī versammelt, und Buddha hält ihnen eine letzte Predigt.

Diese ganze Geschichte findet sich ins Sanskrit übersetzt im XVII. Abschnitt des Divyāvadāna, wie schon die Herausgeber Cowell und Neil in den Notes zu ihrer Ausgabe p. 706 bemerkt haben. Māra soll den Heiligen zweimal aufgefordert haben, ins Nirvāṇa einzugehen, das erste Mal im Anfang, das zweite Mal gegen Ende von Buddha's Wirksamkeit. Da ist nun wichtig, dass diese beiden Male auch als Einzelgeschichten vorkommen. Die Parinibbātu-Geschichte für den Anfang von Buddha's Wirksamkeit erzählt, findet sich als Einzelerzählung im XXIV. Abschnitt des Lalitavistara (p. 489 der Ausgabe)[1]; die Parinibbātu-Geschichte für das Ende von Buddha's Wirksamkeit erzählt, findet sich als Einzelgeschichte im VI. Abschnitt des Pālitextes Udāna (ed. Steinthal, p. 62), in dieses Werk um des *udāna* genannten Verses willen aufgenommen, mit dem sie endet. Aus diesen Verhältnissen werden wir schliessen, dass die combinirte und auch sonst noch erweiterte Parinibbātugeschichte, wie sie im Mahāparinibbānasutta vorliegt, nicht zum ältesten Bestand der buddhistischen Literatur gehören wird.

Wir verfolgen aber zunächst die Frage, in welchem Verhältnisse die verschiedenen Texte ihrem Wortlaute nach zu einander stehen. Buddha hatte einst verboten, dass seine Lehre zu besserer Fixirung ins Sanskrit übersetzt werden dürfte[2]. Ein derartiges Verbot kann recht wohl der Grund dafür sein, dass eine systematische Uebersetzung der altbuddhistischen Literatur ins Sanskrit nicht stattgefunden hat. Erst eine spätere Zeit hat sich um dieses Verbot nicht mehr gekümmert, denn die neu entstandene buddhistische Sanskritliteratur ist nicht nur voll von der Phraseologie der alten Pāliliteratur, sondern hat auch ganze Textstücke in Sanskritübersetzung in sich aufgenommen. Wann die ersten Hauptwerke dieser Art entstanden sind, lässt sich nicht mit völliger Sicherheit bestimmen — es wird wohl das letzte vorchristliche und das erste nachchristliche Jahrhundert in Betracht kommen —, aber jedenfalls war es eine Zeit, in der die Herrschaft der altbuddhistischen Literatur im Niedergang begriffen war. Man darf sagen, dass diese der neuen Literatur einverleibten Fragmente ein Bild von der Auflösung der altbuddhistischen Literatur

1) Vgl. Kern, Buddhismus I, S. 98.

2) *Na bhikkhave buddhavacanaṃ chandaso āropetabbaṃ*, Cullavagga V 33, 1.

gewähren. Man dachte und man sprach in den alten Ausdrücken, interessirte sich aber nur noch für gewisse Texte der alten Literatur. Wenn man dem Berichte des Mahāvaṃsa über Buddhaghosa glauben darf[1]), so war zwar zu Buddhaghosa's Zeit in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. der Text des Tipiṭaka in Magadha noch vorhanden, aber nicht mehr die Atthakathā, die alte Erklärung dazu. Dies bedeutet, dass das ernste, allgemeine Studium des alten Textes aufgehört hatte, und dieser Zustand wird schon einige Jahrhunderte früher angefangen haben. Man muss bedenken, welche Bedeutung in Indien für alle Disciplinen die Commentare gehabt haben. In dieser secundären Literatur äussert sich das Weiterleben der Wissenschaft. Studirte man den Commentar nicht mehr, so war es auch mit der ernsten Pflege des Grundwerks vorbei.

Zu den Texten, die in der nordbuddhistischen Literatur fortgeführt worden sind, gehört nun auch die Parinibbātugeschichte des Mahāparinibbānasutta. Man kann hier vielleicht angeben, was ihr ein besonderes Interesse sicherte: sie enthält die Gelegenheit, bei der Buddha den Willen zum Leben vollständig aufgab. Der Sanskrittext stimmt zu einem grossen Theil wörtlich mit dem Pāli überein, aber neben der Uebereinstimmung finden sich auch bedeutende Abweichungen. Die wörtliche Uebereinstimmung ist so gross, und der Verlauf der complicirten Geschichte ist so sehr derselbe, dass es sich hier nicht bloss um die allgemeine buddhistische Tradition handeln kann, sondern um verschiedene Versionen eines und desselben Werkes. Die Stücke, in denen die verschiedenen Versionen übereinstimmen, stammen sicher aus dieser älteren Textform. Wo sie von einander abweichen, kann nur die eine das Aeltere gewahrt haben, wenn sie nicht beide, unabhängig von einander, den älteren Bestand erweitert oder verändert haben. Hierüber in jedem Falle eine sichere Entscheidung zu treffen, ist unmöglich, wohl aber giebt es einzelne Fälle, in denen die Sache ziemlich klar liegt. Wenn sich dabei herausstellt, dass die Sanskritversion hier und da das Aeltere getreuer bewahrt hat als das Pāli, so ist dieses Ergebniss wiederum nicht unwichtig für die Frage nach dem Alter der Bestandtheile der uns vorliegenden Redaction des Pāli-Tipiṭaka.

---

1) Vgl. M. Müller in T. Rogers' Buch Buddhaghosa's Parables, p. XII. ff.

Besonders wichtig scheint mir der vierte Pāda des Verses zu sein, mit dem der erste Theil der Geschichte abschliesst (Schluss der Geschichte im Udāna). Hier kann wohl kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass die Lesart des Sanskrittextes *abhinat kośam ivāṇḍasambhavaḥ*, »Buddha hat (seine Daseinshülle) zerbrochen wie der Vogel das Ei«, besser ist als die Lesart des Pālitextes *abhindi kavacamivattasambhavaṃ*, »Er hat seine Existenz durchbohrt wie einen Panzer«. Einen Sinn giebt das schon auch, aber keinen so guten. Wahrscheinlich wurde zuerst *aṇḍasambhavaḥ* verlesen oder verhört und in *attasambhavaṃ* verwandelt. Dann passte aber *kośam* nicht mehr recht, und es trat dafür *kavacam* ein, ein dreisilbiges Wort, das im Pālitexte die Concinnität des Versbaues aufgehoben hat (s. S. 50). Sinn und Versmass sprechen für das Sanskrit.

Zu Anfang der letzten Rede Buddha's an die Mönche von Vesāli hat die Sanskritversion erst den allgemeinen Satz *Anityā bhikkhavaḥ sarvasaṃskārāḥ* (s. S. 57), dem sich dann der Satz mit dem folgernden *Tasmāt* anschliesst. Im Pāli fehlt der allgemeine Satz, und beginnt die Rede gleich mit *Tasmā* »darum«, ohne dass man erfährt »warum«.

Darf man an dieser Stelle eine Auslassung im Pālitexte constatiren, so sind andrerseits unverkennbare spätere Zusätze im Pālitext die Abschnitte über die acht Versammlungen u. s. w. hinter dem Abschnitt über die Erdbeben. Der Sanskrittext hat sie nicht und wird auch darin die ältere Textform getreuer wiedergeben. (Vgl. S. 53.)

Auch den Wiederholungen gegenüber, an denen der Text des Mahāparinibbānasutta überreich ist, scheint mir der Sanskrittext wenigstens theilweise ein älteres Verfahren wiederzugeben. Im Pālitexte werden pp. 24—26 (ed. Child.) dieselben Worte für die Mönche, die Nonnen, die Laienanhänger und die Laienanhängerinnen viermal wiederholt und wird diese ganze Masse von Wiederholungen später noch einmal wiederholt, pp. 30—32, indem Buddha die ganze Geschichte nochmals Wort für Wort dem Ānanda erzählt! Ich kann nicht glauben, dass diese verwirrende Umständlichkeit schon in der ersten Form dieser Geschichte vorhanden gewesen ist, und möchte vermuthen, dass das Divyāvadāna hier den einfacheren Stil einer älteren Textform gewahrt hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als auch der Lalitavistara an der entsprechenden Stelle, wie wir weiter unten sehen werden, diese Wiederholungen nicht hat.

Auf diese Uebereinstimmung von Divyāvadāna und Lalitavistara ist Gewicht zu legen. Denn ohne Weiteres darf man die Wiederholungen nicht zu einem Massstab für das Alter der Texte machen, da sie zu den Eigenthümlichkeiten auch der ältesten buddhistischen Literatur gehören. Sie reichen sogar noch über diese hinaus: sie geben schon stellenweise — nicht überall — dem Stil der Brāhmaṇas und Upaniṣads das eigenthümliche Gepräge, wie denn überhaupt die buddhistische Literatur nicht nur in einzelnen Wörtern, einzelnen Ideen, sondern im ganzen Stile eine unverkennbare Verwandtschaft mit den Brāhmaṇas und Upaniṣads aufweist[1]). Es ist hier nicht der Ort dies näher auszuführen, ich will nur beispielsweise, was die Wiederholungen des Wortlautes anlangt, auf zwei Stellen verweisen, die mir zufällig zur Hand sind: Kauṣitakibrāhmaṇa VII 6, wo die Götter der Reihe nach die Himmelsgegenden finden, und Bṛhadāraṇyaka III 7, 7 ff. (ähnlich IV 5, 6 ff.), wo der Ātman als das Innerste in allen Elementen bezeichnet wird, immer wieder mit demselben Wortlaut. Bei wichtigem Inhalt kann die durchgeführte Wiederholung des Wortlauts sehr wirkungsvoll sein, wenn aber jede Gelegenheit benutzt wird, um immer und immer wieder dieselben Worte zu wiederholen, oft recht lange Stücke, dann liegt eine Entartung vor, eine übertriebene Manier. Dies ist im Mahāparinibbānasutta der Fall. Wie übertrieben ist es, dass Buddha an so vielen Orten sein *Ramaṇīyaṃ* u. s. w. gesagt haben soll! Ich kann daher auch aus diesem stilistischen Grunde nicht glauben, dass der III. Abschnitt des Mahāparinibbānasutta in der Form, in der er uns vorliegt, ein besonders alter Text ist. Auf gleicher Stufe mit den Wiederholungen steht die übermässige Häufung von synonymen oder wenig verschiedenen Ausdrücken, z. B. in dem Abschnitt über die *iddhipādās bhāvitā bahulīkatā yānīkatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā*; wenn die Sanskritversion dafür nur *āsevitā bhāvita bahulīkṛtāḥ* hat, so verräth vielleicht auch dieses grössere Masshalten eine ältere Textstufe. Für die genaue Festhaltung des schriftlichen Textes sind die Wiederholungen schwerlich erfunden worden. Die späteren Abschreiber haben sie bekanntlich oft nur angedeutet

1) Die Suttas mit Rahmenerzählung (Sāmaññaphalasutta, Assalāyanasutta, u. s. w.) entsprechen als Literaturgattung den Upaniṣads mit Rahmenerzählung, z. B. Bṛhadāraṇyaka II 1, II 4, u. s. w.

und nicht ausgeschrieben. Wohl aber können die Wiederholungen ein Mittel gewesen sein, gewisse Textstücke ihrem Wortlaute nach besonders treu und fest dem Gedächtnisse einzuprägen. Wenn auch die Texte schon frühzeitig aufgezeichnet worden sind, so wird doch für den gläubigen Buddhisten das Auswendigwissen der Texte, für die er sich besonders interessirte, die Hauptsache gewesen sein. Dass sich die Abweichungen, die wir bei der Vergleichung der beiden Versionen beobachten, aus der Natur der mündlichen Ueberlieferung und aus dem Aufschreiben nach dem Gedächtniss leichter erklären, als aus einem mechanischen Abschreiben von Handschrift zu Handschrift, leuchtet von selbst ein. Sind bei der Ueberlieferung Handschriften mit im Spiel gewesen (was ich nicht bezweifele), so müssen die Schreiber sie ziemlich frei behandelt haben. Wir stehen in dieser Beziehung einem merkwürdigen Gegensatze gegenüber. Die erhaltenen Handschriften des Pāli-Tipiṭaka (sinhalesische, birmanische, u. s. w.) geben mit grosser Treue denselben Text, die varia lectio betrifft doch immer nur einzelne Wörter; wo wir dagegen aus älterer Zeit denselben Text aus verschiedenen Quellen kennen lernen, da ist die Verschiedenheit viel grösser. Man könnte meinen, dass gerade in alter Zeit die Heiligkeit der Texte ihnen auch eine gewisse Unverletzlichkeit gesichert hätte, sowohl in der mündlichen als auch in der schriftlichen Ueberlieferung. Allein ein solcher dogmatischer oder gelehrter Gesichtspunkt kann nicht zu allen Zeiten geherrscht haben, die Thatsachen sprechen dagegen. Die religiöse Productivität, die in Buddha ihren Ausdruck fand, war auch in den nachfolgenden Generationen lebendig. Wir dürfen nicht bloss mit einer rein passiven Empfänglichkeit rechnen, sondern die Empfänglichkeit war mit einer gestaltenden Selbstthätigkeit verbunden. Ohne diese letztere wäre die Entwickelung der grossen buddhistischen Literatur gar nicht denkbar. Niemand wird glauben, dass alle Texte des Dhamma und Vinaya schon aus der ersten Zeit des Buddhismus stammen. Schon Pischel hat z. B. in seiner Ausgabe des Assalāyanasutta, das gleich dem Mahāparinibbānasutta zum Majjhimanikāya gehört, hervorgehoben, dass dieses in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht älter als das 3. Jahrh. v. Chr. sein kann, denn die Yona (»the Bactrian Greeks«) werden darin erwähnt. Festhalten des Alten, Entfalten der Lehre, Anpassen an neue Verhältnisse und neue Gesichtspunkte, Verändern

des Ausdrucks und damit verbunden Entstellen des Ursprünglichen — alle diese Vorgänge sind nebeneinander in der literarhistorischen Entwickelung des Buddhismus nachweisbar.

Wir haben oben einige Punkte hervorgehoben, in denen die Sanskritversion dem Pāli gegenüber einen älteren Zustand des Textes festgehalten haben wird. Aber andererseits ist auch die Sanskritversion nicht frei von Umgestaltungen und späteren Zusätzen. Auch in manchem Falle, wo eine sichere Entscheidung nicht getroffen werden kann, mag nicht der Wortlaut der Sanskritversion, sondern der des Pāli ursprünglicher sein. Schwer zu entscheiden ist diese Frage z. B. in Bezug auf die Ausdrücke *Mārena pariyuṭṭhita-citto* (von Māra eingenommen) im Pāli und *sphuṭo . . . Mārena* im Sanskrit. Für das erstere Wort ist mir keine Stelle aus der älteren Pāliliteratur zur Hand, es entspricht einem skr. *pary-ava-sthitaḥ*, vgl. *tīvreṇa paryavasthānena paryavasthitaḥ*, »von heftiger Leidenschaft ergriffen«, Divyāvad. p. 185, l. 29 (Pet. Wtb.[2]). Das dem skr. *sphuṭa* entsprechende *phuṭa* kommt in der älteren Pāliliteratur öfter in der Bedeutung »durchdrungen von Etwas« vor, vgl. *nāssa kiñci sabbāvato kāyassa vivekajena pītisukhena apphuṭaṃ hoti*, Sāmaññaph. 75 ff. Es könnte also auch hier noch das Sanskrit den ursprünglichen Ausdruck gewahrt haben. Aber gleich darauf, da wo Buddha den Ānanda fortschickt, scheint mir die Sanskritbemerkung *mā ubhāv apy ākīrṇavihāriṇau bhaviṣyāvaḥ* nicht die alte Quelle zu verrathen. Die Form *apotsṛjan* in dem Udānaverse (s. S. 50) wird wohl nur auf Rechnung der Sanskritübersetzung kommen. Die 3. Singularis eines Praeteritums, wie im Pāli *avassaji*, hätte im Sanskrit das Augment haben müssen und würde dadurch das Versmass gestört haben: so ist im Sanskrit das Particip gesetzt worden. Im Anfang der Geschichte ist *kṛtabhaktakṛtyaḥ* gewiss nur eine Erklärung zu der aus dem Pāli (wo sie oft vorkommt) stammenden Formel *paścādbhaktaṃ* (so zu lesen) *piṇḍapāta-pratikrāntaḥ*. In der Schilderung der *sāvakā*, die Buddha erst haben will, ehe er ins Nirvāṇa eingeht, muss der Wortlaut schon frühe schwankend geworden sein, denn die Texte stimmen im zweiten Theil des betreffenden Passus nicht überein. Das Mandalay Ms. des Udāna stellt *ye* an die Spitze des die Futura *ācikkhissanti*, *desessenti* enthaltenden Satzes (s. S. 47), während die Ausgaben des Udāna und des Mahāparinibbānasutta diese Futura in loser Weise an das Vor-

hergehende anschliessen. Anders in den Sanskritversionen. Beide fügen dieselben Gedanken nicht durch Sätze mit Verbum finitum an, sondern durch Ausdrücke für »im Stande zu erklären«, »im Stande zu unterdrücken«, im Lalitavistara *pratibalāḥ ... paridīpayitum*, im Divyāvadāna *alam ... nigrahītāraḥ*. Die Uebereinstimmung ist merkwürdig; ob aber eine solche Wendung älter ist als die Futura des Pāli, kann man nicht mit Sicherheit sagen. Beachtenswerth ist ferner, dass an das *paridīpayitum* des Lalitavistara das *paryavadāpayitāraḥ* (»Erheller, Beleuchter« Pet. Wtb.[2]) anklingt. Auch diese Variation ein Merkmal eines nicht mehr feststehenden Textes. Welches Wort dem Ursprünglichen näher steht, muss wieder dahingestellt bleiben. Ausserdem ist der Wortlaut in beiden Sanskritversionen corrupt überliefert, wie ich in den Anmerkungen zu den betreffenden Stellen hervorhebe. Während nun aber der Text des Lalitavistara in einigen Punkten mit dem des Divyāvadāna zusammensteht, nähert er sich in anderen Punkten dem des Mahāparinibbānasutta: er hat wie dieser *dharmānudharmapratipannāḥ*, und die Worte *svayam ācāryakaṃ jñānam* erinnern an die Worte *sakaṃ ācariyakaṃ* des Pāli. Der Schluss, den wir aus alle dem zu ziehen haben, kann nur der sein, dass die drei Versionen unabhängig von einander sind, und dass weder Divyāvadāna noch Lalitavistara von dem erhaltenen Texte des Mahāparinibbānasutta und des Udāna abstammen können. Wir werden weiter unten noch ausführen, inwiefern die Geschichte im Lalitavistara eine einfachere und alterthümlichere Gestalt gewahrt hat.

Als spätere Zuthat im Divyāvadāna gegenüber der einfacheren Erzählung im Mahāparinibbānasutta dürfen wir wohl die weitere Ausmalung der Wunder ansehen, die den grossen Augenblick bezeichnen, da Buddha die Disposition zum längeren Leben von sich gethan hat. Wenn sich auch Aehnliches an anderen Stellen der Pāliliteratur nachweisen lässt[1]), so wird doch hier die einfachere Schilderung als die ältere angesehen werden dürfen. Dass Hunderttausende von Göttern herbeikommen, und Hunderttausende von Ṛṣis aus ihren Berghöhlen, kommt hier im Divyāvadāna zweimal vor (p. 203 und p. 209). Aehnliche spätere Zuthaten erscheinen im Divyāvadāna

1) *Ukkāpāto Disāḍāho* neben dem Erdbeben und dem Donner bei heiterem Himmel z. B. auch im Brahmajāla- (24) und Sāmaññaphala-sutta (59).

auch in dem systematischen Abschnitt über die Erdbeben. Ebensowenig gehörte die Erwähnung des Gandharvakönigs Supriya und des Wandermönches Subhadra (Divy. p. 202) ursprünglich an diese Stelle der Geschichte. Im Mahāparinibbānasutta kommt Subhadda erst im V. Abschnitt vor. Die Bekehrung des Subhadda wird wohl von alter Zeit her zu den letzten Ereignissen aus Buddha's Leben gehört haben, daher sie in unsere Mārageschichte gerathen konnte. Dabei ist es aber nicht nothwendig, dass sie der Verfasser des Divyāvadāna aus dem uns vorliegenden Texte des Mahāparinibbānasutta kannte. Gegen Ende der ganzen Geschichte werden die Verschiedenheiten der beiden Versionen stärker, und verliert sich die wörtliche Uebereinstimmung mehr und mehr. Die Worte Buddha's, mit Einschluss der Verse, am Ende des III. Abschnitts des Mahāparinibbānasutta fehlen im Divyāvadāna gänzlich. Sollten sie in dem Pālitexte erst später zugefügt sein? Möglich wäre dies, denn die Verse sind nur eine Variation der vorhergehenden Worte in Prosa *vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādetha*, und diese werden noch einmal im VI. Abschnitt, p. 61, als die letzten Worte Buddha's vor seinem Tode angeführt. Es scheint, als ob sie an dieser letzten Stelle ursprünglich am Platze wären. Nehmen wir jedoch an, dass der Verfasser des Divyāvadāna aus dem Gedächtniss arbeitete, so wäre auch denkbar, dass ihn nach dem Ende zu sein Gedächtniss im Stiche gelassen hätte.

Aber der Theil des Mahāparinibbānasutta, der mit einem Theile des Divyāvadāna vergleichbar ist, schliesst nicht genau mit dem III. Abschnitt des ersteren ab, sondern es gehört noch der Anfang des IV. Abschnitts dazu: Buddha blickt auf Vesālī »mit dem Elephantenblick«; es ist das letzte Mal, dass Buddha Vesālī sieht. Beide Gedanken finden sich auch im Divyāvadāna. Dann hört die Uebereinstimmung auf. Im Divy. folgt zunächst eine mythische Ausschmückung der Situation, die Götter weinen, und viele Wesen werden bekehrt; dann erzählt Buddha die Geschichte von König Māndhātar, nach der dieser ganze Abschnitt benannt ist. Im Mahāparinibbānasutta begiebt sich Buddha nach Bhaṇḍagāma und predigt dort den Mönchen.

Wir haben gefunden, dass die Sanskritübersetzung nicht genau zu der uns vorliegenden Pāliversion stimmt, sondern dass sie eine andere, etwas ältere Version voraussetzt, die aber von der uns vor-

liegenden Pāliversion nicht allzu verschieden war. Wir sahen, dass der erste Theil der Geschichte sich im Pāli auch im VI. Abschnitt des Udāna findet. Der Wortlaut ist in beiden Pālitexten genau derselbe, mit Ausnahme zweier Stellen, und da ist es nun von Interesse, dass das Divyāvadāna an der ersten dieser Stellen, gleich im Anfang der Geschichte, genauer zum Udāna als zum Mahāparinibbānasutta stimmt. Im Udāna befindet sich Buddha zu Vesālī »*Mahāvane Kūṭāgārasālāyaṃ*«, ähnlich im Divyāvadāna »*Markaṭahradatīre Kūṭāgāraśālāyām*«, während im Mahap. diese besondere Bestimmung fehlt. Ebenso fehlt in dem letzteren Werke zu Anfang das *Evaṃ me sutaṃ* des Pāli, das *Evaṃ mayā śrutam* des Sanskrit. Mit dieser Formel wird immer eine neue Geschichte eingeleitet, sie ist im Mahāparinibbānasutta weggelassen, weil diese Geschichte hier als ein Capitel in eine zusammenhängende Erzählung von den letzten Zeiten in Buddha's Leben eingestellt worden ist. Mit den einzelnen Capiteln mancher Pālitexte steht es wie mit den einzelnen Capiteln mancher Upaniṣads: sie sind vorher Einzelwerke gewesen, ehe sie zu einem grösseren Ganzen zusammengestellt wurden. Die Version des Divyāvadāna wird also nicht ein Excerpt oder ein Rest des Mahāparinibbānasutta sein, sondern sie wird sich auf die Einzelerzählung stützen, die in dieses Sutta aufgenommen worden ist. Weiter unten, bei der Behandlung der Sanskritversion des Lalitavistara werden wir erkennen, dass uns für diese Geschichte alle Stadien einer literarhistorischen Entwickelung vorliegen. Der erwähnten nähern Beziehung zum Udāna wegen habe ich in der folgenden Vergleichung für den ersten Theil der Geschichte den Text aus dem Udāna genommen, auch weil ich ihn da mit dem Mandalay Ms. habe vergleichen können (s. Journ. P.T.S. 1890, p. 91 ff.).

Udāna VI 1 (pp. 62—64) = Mahāp. III (pp. 23—26).	Divyāvadāna pp. 200—208.
Evaṃ me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Vesāliyaṃ viharati Mahāvane Kūṭāgārasālāyaṃ[1]. *Atha kho bhagavā pubbaṇhasamayaṃ ni-*	*Evaṃ mayā śrutam. Ekasmin samaye Bhagavān Vaiśālyāṃ viharati Markaṭahradatīre Kūṭagāraśālāyām. Atha Bhagavān pur-*

1) Diese ersten zwei Sätze fehlen im Mahāparinibb.

vasetvā pattacīvaram-ādāya Vesāliṃ piṇḍāya pāvisi. Vesāliyaṃ piṇḍāya caritvā pacchābhattaṃ piṇḍapātapaṭikkanto āyasmantaṃ Ānandaṃ āmantesi: Gaṇhāhi Ānanda nisīdanaṃ, yena Cāpālaṃ cetiyaṃ[1]) *tenupasaṅkamissāmi divāvihārāya ti. Evaṃ bhante ti kho pana āyasmā Ānando Bhagavato paṭissutvā nisīdanam-ādāya Bhagavantaṃ piṭṭhito piṭṭhito anubandhi. Atha kho Bhagavā yena Cāpālaṃ cetiyaṃ tenupasaṃkami, upasaṅkamitvā paññatte āsane nisīdi, nisajja kho Bhagavā āyasmantaṃ Ānandaṃ āmantesi: Ramaṇīyā Ānanda Vesālī, ramaṇīyaṃ Udenaṃ cetiyaṃ, ramaṇīyaṃ Gotamakaṃ cetiyaṃ, ramaṇīyaṃ Sattambaṃ cetiyaṃ, ramaṇīyaṃ Bahuputtaṃ cetiyaṃ, ramaṇīyaṃ Sārandadaṃ cetiyaṃ, ramaṇīyaṃ Cāpālaṃ cetiyaṃ.*

Yassa kassaci Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā bahulīkatā yānīkatā[2]) *vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā, so ākaṅkhamāno*[3]) *kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā*[4]):

vahne nivasya pātracīvaram ādāya Vaiśālīṃ piṇḍāya prāvikṣat. Vaiśālīṃ[1]) *piṇḍāya caritvā kṛtabhaktakṛtyaḥ*[2]) *paścādbhaktaṃ*[3]) *piṇḍapātapratikrāntaḥ.*

Pātracīvaraṃ pratiśamayya[1]) *yena Cāpālacaityaṃ tenopasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramyānyatamaṃ vṛkṣamūlaṃ niśritya niṣaṇṇo divāvihārāya. Tatra Bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate: Ramaṇīyānanda Vaiśālī Vṛjibhūmiś Cāpālacaityaṃ Saptāmrakaṃ Bahupattrakaṃ Gautamanyagrodhaḥ Śālavanaṃ Dhurānikṣepanaṃ Mallānāṃ, Makuṭabandhanaṃ caityaṃ, citro Jambudvīpo, madhuraṃ jīvitaṃ manuṣyāṇām.*

Yasya kasyacid Ānanda catvāra ṛddhipādā āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā ākāṅkṣan[5]) *sa kalpaṃ vā tiṣṭhet kalpāvaśeṣaṃ vā:*

---

1) Die Mss. (auch das Mandalay Ms.) schwanken zwischen *Cāpalaṃ, Udenaṃ cetiyaṃ* und *Cāpāla-, Udena-cetiya*. Entscheidend ist der Loc. *Cāpāle cetiye*.

2) So das Mand. Ms., die Ausgabe *yāni-*.

3) Das Mand. Ms. fügt *Ānanda* ein.

4) Das *ti* hinter *vā* in der Ausgabe fehlt im Mand. Ms.

---

1) Besser wäre *Vaiśālyāṃ*.

2) Vgl. oben S. 40.

3) In der Ausgabe ist *paścād bhaktapiṇḍa°* gedruckt.

4) In der Ausgabe mit dentalem *s*.

5) Andre Male *ākāṅkṣamāṇaḥ*.

Tathāgatassa kho Ānanda cattāro iddhipādā . . . susamāraddhā,[1] *ākaṅkhamāno Ānanda Tathāgato kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā ti.*

Evam-pi kho āyasmā Anando Bhagavatā oḷārike nimitte kayiramāne oḷārike obhāse kayiramāne nāsakkhi paṭivijjhituṃ, na Bhagavantaṃ yāci, Tiṭṭhatu bhante Bhagavā kappaṃ, tiṭṭhatu Sugato kappaṃ bahujanahitāya, bahujanasukhāya, lokānukampāya, atthāya hitāya sukhāya devamanussānan-ti, yathā taṃ M ā r e n a pariyuṭṭhitacitto.

Dutiyam-pi kho Bhagavā āyasmantaṃ Anandaṃ āmantesi: Ramaṇīyā . . . pariyuṭṭhitacitto. Tatiyam-pi kho Bhagavā . . . pariyuṭṭhitacitto.

Atha kho Bhagavā āyasmantaṃ

Tathāgatasyānanda catvāra ṛddhipādā . . . bahulīkṛtāḥ, ākāṅkṣamāṇas Tathāgataḥ kalpaṃ vā tiṣṭhet kalpāvaśeṣaṃ vā.

Evam ukte āyuṣmān Anandas tūṣṇīm. Dvir api trir api Bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate: Ramaṇīyānda Vaiśālī . . . Tathāgataḥ kalpaṃ vā tiṣṭhet kalpāvaśeṣaṃ vā. Dvir api trir apy āyuṣmān Anandas tūṣṇīm.

Atha Bhagavata etad abhavat: Sphuṭo 'bhavad Ānando bhikṣur M ā r e ṇ a p ā p ī y a s ā yatredānīṃ yāvat trir apy audārike avabhāsanimitte prāviṣkriyamāṇe[1] *na śaknoti tan nimittam ājñātuṃ, yathāpi tat*[2] *sphuṭo M ā r e ṇ a p ā p ī y a s ā.*

Tatra Bhagavān āyuṣmantam

1) Das im Mahāp. auch hier gesetzte *so* ist nur in dem ersten allgemeinen Satze am Platze. Es kommt öfter vor, dass leichte Aenderungen, die bei etwas anderer Beziehung der Wiederholung geboten sind, in den Mss. nicht berücksichtigt sind.

1) Wenn dieses Wort richtig ist, so wäre es eine Zusammensetzung von *āviṣ-* mit *pra.*

2) Dieses *tat* (*taṃ* im Pāli) ist in der Ausgabe in *tataḥ* verwandelt.

Ānandaṃ āmantesi: Gaccha tvaṃ Ānanda, yassa dāni kālaṃ maññasīti.

Evaṃ bhante ti kho āyasmā Ānando Bhagavato paṭissutvā uṭṭhāyāsanā Bhagavantaṃ abhivādetvā padakkhiṇaṃ katvā avidūre aññatarasmiṃ rukkhamūle nisīdi.

Atha kho Māro pāpimā acirapakkante āyasmante Ānande yena Bhagavā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā ekamantaṃ aṭṭhāsi, ekamantaṃ ṭhito kho Māro pāpimā Bhagavantaṃ etad-avoca:

Parinibbātu dāni bhante Bhagavā, parinibbātu Sugato, parinibbānakālo dāni bhante Bhagavato.

Bhāsitā kho panesā bhante Bhagavatā vācā:

Na tāvāhaṃ pāpima parinibbāyissāmi yāva me bhikkhū na sāvakā bhavissanti viyattā vinītā visāradā pattayogakkhemā[1]) *ba-*

[1]) Meine Verbesserung für *visāradappattā yogakkhemā* in der Ausgabe.

Ānandam āmantrayate: Gaccha tvam Ānandānyataravṛkṣamūlaṃ niśritya vihara, mā ubhāv apy akīrṇavihāriṇau bhaviṣyāvaḥ.

Evaṃ bhadantety āyuṣmān Ānando Bhagavataḥ pratiśrutyānyatamavṛkṣamūlaṃ niśritya niṣaṇṇo divavihārāya.

Sa Māraḥ pāpīyān yena Bhagavāṃs tenopasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramya Bhagavantam idam avocat:

Parinirvātu Bhagavān, parinirvāṇakālasamayaḥ Sugatasya.

Kasmāt tvam pāpīyann[1]) *evaṃ vadasi, Parinirvātu Bhagavān, parinirvāṇakālasamayaḥ Sugatasya.*

Eko 'yaṃ bhadanta samayaḥ. Bhagavān Uruvilvāyāṃ viharati nadyā Nairañjanāyās tīre bodhimūle 'cirābhisambuddhaḥ. So 'haṃ yena Bhagavāṃs tenopasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramya Bhagavantam evaṃ vadāmi: Parinirvātu Bhagavān parinirvāṇakālasamayaḥ Sugatasya. Bhagavān evam āha:

Na tāvat pāpīyan parinirvāsyāmi yāvan na me śrāvakāḥ paṇḍitā bhaviṣyanti vyaktā vinītā visāradāḥ[2]),

[1]) Die Mss. haben *pāpīyasa evaṃ.*

[2]) Der Text des Lalitavistara hat

hussutā dhammadharā dhammānudhammapaṭipannā sāmīcipaṭipannā anudhammacārino,

ye[1]) *sakaṃ ācariyakaṃ uggahetvā ācikkhissanti desessanti*[2]) *paññapessanti paṭṭhapessanti vivarissanti vibhajissanti uttānikarissanti*[3]), *uppannaṃ parappavādaṃ saha dhammena suniggahitaṃ niggahetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessantīti*[2]).

Die entsprechenden Worte im Mahāp. weiter unten.

Etarahi kho pana bhante bhikkhū Bhagavato sāvakā viyattā ..., ye sakaṃ ācariyakaṃ uggahetvā ācikkhanti desenti paññapenti paṭṭhapenti vivaranti vibhajanti uttānikaronti[3]), *uppannaṃ parappavādaṃ saha dhammena suniggahitaṃ niggahetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desenti.*

Die entsprechenden Worte im Mahāp. weiter unten.

alam utpannotpannānāṃ parapravādināṃ[1]) *saha dharmeṇa nigrahītāraḥ, alaṃ svasya vādasya paryavadāpayitāro bhikṣavo bhikṣunya upāsakā upāsikā(ḥ),*

vaistārikaṃ ca me brahmacaryaṃ cariṣyanti bāhujanyaṃ pṛthubhūtaṃ yāvad devamanuṣyebhyaḥ samyak samprakāśitam.

Etarhi bhadanta Bhagavataḥ śrāvakāḥ paṇḍitā vyaktā ... nigrahītāraḥ ... paryavadāpayitāro bhikṣavo, bhikṣunya upāsakā upāsikā(ḥ),

vaistārikaṃ ca te brahmacaryaṃ

---

des Udāna (im Mand. Ms. *pattā* mit einem p). Das Mahāparin. hat nur *visāradā*.

1) So im Mand. Ms., in der Ausgabe fehlt *ye*.

2) Das Mand. Ms. und das Mahāparinibb. haben *desessanti* (im Mand. Ms. das erste Mal *dessessanti*), Fut. zu dem Praes. *desenti*. Die Ausgabe des Udāna giebt *desissanti*.

3) Das Mand. Ms. hat *uttāniṃkarissanti, -karonti*, vgl. *vasiṃkaritvāna* im Padhānas. V. 20.

hier auch noch *bahuśrutā dharmānudharmapratipannāḥ*, s. u. S. 64.

1) Vermuthlich ist *parapravādānāṃ* zu lesen. Die Doppelsetzung in *utpannotpannānāṃ* hat wohl iterativen Sinn, vgl. *uppannuppannānaṃ adhikaraṇānaṃ samathāya*, in Dickson's Ausgabe des Pātimokkha X. *Alam* ist hier nicht, wie im Index zum Divyāvadāna vermuthet wird, »a sign of omission«

Parinibbātu ... yāva me bhikkhuniyo na sāvikā ... desessantīti. Etarahi kho yana ... desenti. Parinibbātu ... yāva me upāsakā na sāvakā ... desessantīti. Etarahi kho pana ... desenti.

Parinibbātu ... yāva me upāsikā na sāvikā ... desessantīti. Etarahi kho pana ... desenti.

Parinibbātu ... yāva me idaṃ brahmacariyaṃ na iddhaṃ ca bhavissati phītaṃ ca, vitthārikaṃ bāhujaññaṃ[1]), puthubhūtaṃ, yāva devamanussehi suppakāsitan-ti.

Etarahi kho pana bhante Bhagavato brahmacariyaṃ iddhaṃ ca hoti, phītaṃ ca ... suppakāsitaṃ[2]).

Parinibbātu dāni bhante Bhagavā, parinibbātu Sugato, parinibbānakālo dāni bhante Bhagavato ti.

Evaṃ vutte Bhagavā Māraṃ pāpimantaṃ etad-avoca: Appossuko tvaṃ pāpima hohi, naciraṃ Tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati, ito tiṇṇaṃ māsānaṃ accayena Tathāgato parinibbāyissatīti.

1) In den Mss. hier *bahu-*, mit kurzem *a*.

2) In der Ausgabe des Udāna ist hier *ti* zugesetzt.

(caranti)[1]) bāhujanyaṃ pṛthubhūtaṃ yāvad devamanuṣyebhyaḥ samyak samprakāśitam.

Die entsprechenden Worte im Divy. schon früher.

Tasmād aham evaṃ vadāmi: Parinirvātu Bhagavān, parinirvāṇakālasamayaḥ Sugatasya.

Alpotsukas tvaṃ pāpīyan bhava, nacirasyedānīṃ Tathāgatasya trayāṇāṃ vārṣikāṇām māsānām atyayān nirupadhiśeṣe nirvāṇadhātau parinirvāṇaṃ bhaviṣyati.

Atha Mārasya pāpīyasa etad abhavat: Parinirvāsyate vata Śramaṇo Gautama iti viditvā hṛṣṭaḥ tuṣṭaḥ pramudita udagraḥ prī-

1) Von mir ergänzt.

tisaumanasyajātaḥ *tatraivāntarhitaḥ.*

Atha Bhagavata etad abhavat: Kas Tathāgatasya saṃmukhaṃ vaineyaḥ? Supriyo Gandharvarājā Subhadraśca parivrājakaḥ. Tayos trayāṇāṃ vārṣikāṇāṃ māsānām atyayād indriyaparipāko bhaviṣyati, sukhādhiṣṭhānaṃ vā. Śakyaṃ śrāvakavaineyas Tathāgatena vinayituṃ na tu Tathāgatavaineyaḥ śrāvakena.

Atha kho Bhagavā Cāpāle cetiye sato sampajāno āyusaṅkhāraṃ ossajji.

Atha Bhagavata etad abhavat: Yannv ahaṃ tadrūpaṃ samādhiṃ samāpadyeyaṃ yathā samāhite citte jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāya āyuḥsaṃskārān utsṛjyeyam[1]*). Atha Bhagavāṃs tadrūpaṃ samādhiṃ samāpanno yathā samāhite citte jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāya āyuḥsaṃskārān utsraṣṭum ārabdhaḥ.*

Ossaṭṭhe ca Bhagavatā āyusaṅkhāre mahābhūmicālo ahosi bhiṃsanako lomahaṃsano[1]*) devadundubhiyo ca phaliṃsu.*

Samanantarādhiṣṭhiteṣu jīvitasaṃskāreṣu mahāpṛthivīcālo 'bhūd, ulkāpātā diśodāhā antarīkṣe devadundubhayo 'bhinandanti. Samanantarotsṛṣṭeṣu āyuḥsaṃskāreṣu kāmāvacareṣu deveṣu ṣaṇ nimittāni prādurbhūtāni: puṣpavṛkṣāḥ śīrṇā ratnavṛkṣāḥ śīrṇā ābharaṇavṛkṣāḥ śīrṇā bhavanasahasrāṇi prakampitāni, Sumeruśṛṅgāṇi viśīrṇāni, daivatāni vāditrabhāṇḍāni parāhatāni.

Atha kho Bhagavā etam-atthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi:

Atha Bhagavāṃs tasmāt samādher vyutthāya tasyāṃ velāyāṃ gāthāṃ bhāṣate:

1) So im Mahāparinibb.; im Udāna *-haṃso.*

1) Correct wäre *utsṛjeyam.*

Tūlam-atūlaṃ[1] *ca sambhavaṃ*
bhavasaṃkhāram-avassaji[2] *muni* |
ajjhattarato samāhito
abhindi kavacam-ivattasambhavan-ti ||

Tulyam atulyaṃ ca sambhavaṃ
bhavasaṃskāram apotsrjan muniḥ |
adhyātmarataḥ samāhito hy
abhinat kośam ivāṇḍasambhavaḥ ||[1]

Mahāparinibbānasutta
p. 26, l. 27 ff.

P. 203, l. 19 — p. 204, l. 3: Götter, Ṛṣis, und andere Wesen kommen zu Buddha und werden bekehrt.

Atha kho āyasmato Ānandassa etad-ahosi: Acchariyaṃ vata bho abbhutaṃ vata bho, mahā vatāyaṃ bhūmicālo sumahā vatāyaṃ bhūmicālo bhiṃsanako salomahaṃso, devadundubhiyo ca phaliṃsu, ko nu kho hetu ko paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāyā-ti. Atha kho āyasmā Ānando yena Bhagavā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi, ekamantaṃ nisinno kho āyasmā Ānando Bhagavantaṃ etad-avoca: Acchariyaṃ (p. 27:) *bhante, abbhutaṃ bhante, mahā vatāyaṃ . . . pātubhāvāyā-ti.*

Athāyuṣmān Ānandaḥ sāyāhne 'tisaṃlayanād vyutthāya yena Bhagavāṃs tenopasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramya Bhagavataḥ pādau śirasā vanditvaikānte 'sthād, ekāntasthita āyuṣmān Ānando Bhagavantam idam avocat: Ko bhadanta hetuḥ kaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya?

Aṭṭha kho ime Ānanda hetū, aṭṭha paccayā mahato bhūmicālassa pātubhāvāya. Katame aṭṭha?

Aṣṭāv ime Ānanda (*hetavo*) *'ṣṭau*[2]) *pratyayā mahataḥ pṛthivīcālasya. Katame 'ṣṭau?*

Ayaṃ Ānanda mahāpaṭhavī udake patiṭṭhitā, udakaṃ vāte patiṭṭhitaṃ, vāto ākāsaṭṭho hoti. So kho Ānanda samayo yaṃ mahāvātā vāyanti, mahāvātā vāyantā

Iyam Ānanda mahāpṛthivy apsu pratiṣṭhitā āpo vāyau pratiṣṭhitā vāyur ākāśe pratiṣṭhitaḥ. Bhavaty Ānanda samayo yam ākāśe viṣamā vāyavo vānti, apaḥ[3]) *kṣobhayanty*

1) So im Mand. Ms., die Ausgaben *Tulam atulaṃ*.

2) So im Mand. Ms. und im Mahāparinibb. Die Ausgabe des Udāna hat *avassajji*.

1) Zu diesem Verse vgl. die Bemerkungen o. S. 37. Mit diesem Verse endet die Geschichte im Udāna.

2) In der Ausgabe *Ānandāṣṭau*.

3) In der Ausgabe *āpaḥ*.

udakaṃ kampenti, udakaṃ kampitaṃ paṭhaviṃ kampeti, ayaṃ paṭhamo hetu paṭhamo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

āpaḥ kṣubdhāḥ pṛthivīṃ cālayanti, ayam Ānanda prathamo hetuḥ prathamaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.

Puna ca paraṃ Ānanda, samaṇo vā hoti brāhmaṇo vā iddhimā cetovasippatto devatā vā mahiddhikā mahānubhāvā yassa parittā paṭhavīsaññā bhāvitā hoti appamāṇā āposaññā, so imaṃ paṭhaviṃ kampeti saṅkampeti sampakampeti sampavedheti, ayaṃ dutiyo hetu dutiyo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

Punar aparam Ānanda, bhikṣur maharddhiko bhavati mahānubhāvaḥ, sa parīttāṃ pṛthivīsaṃjñām adhitiṣṭhaty apramāṇāṃ cāpsaṃjñāṃ, sa ākāṅkṣamāṇaḥ pṛthivīṃ cālayati; devatā maharddhikā bhavati mahānubhāvā, sāpi parīttāṃ pṛthivīsaṃjñām adhitiṣṭhaty apramāṇāṃ cāpsaṃjñāṃ, sāpy ākāṅkṣamāṇā pṛthivīṃ cālayati, ayaṃ dvitīyo hetur dvitīyaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.

Puna ca paraṃ Ānanda, yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātukucchiṃ okkamati, tadāyaṃ paṭhavī kampati saṅkampati sampakampati sampavedhati, ayaṃ tatiyo hetu tatiyo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

Punar aparam Ānanda, yasmin samaye Bodhisattvas Tuṣitād devanikāyāc cyutvā mātuḥ kukṣim avakrāmaty atha tasmin samaye mahāpṛthivīcālo bhavati sarvaścāyaṃ loka udāreṇāvabhāsena sphuṭo bhavati, yā api tā[1] *lokasya lokāntarikā andhās tamaso 'ndhakāratamisrā yatrāmū*[2] *sūryācandramasāv evaṃmaharddhikāv evaṃmahānubhāvāv ābhayābhāṃ*[3] *na pratyanubhavatas tā api tasmin samaye udāreṇāvabhāsena sphuṭā bhavanti, tatra ye sattvā upapannās te tayābhayānyonyaṃ*[4] *sattvaṃ dṛṣṭvā saṃjānanty anye*[5] *'pīha bhavantaḥ sattvā upa-*

1) So in den folgenden Wiederholungen, während hier das *api tā* in den Mss. weggelassen ist. Vgl. Lalit. p. 449, l. 9.

2) In den folgenden Wiederholungen immer *yatremau*.

3) Im 4. und 5. Falle steht *ābhayābhāsaṃ*.

4) In den Mss. hier nur *tayā anyonyaṃ*, aber in den Wiederholungen wie oben.

5) So in den Wiederholungen, hier *saṃjānante 'nye*.

pannā anye 'pīha bhavantaḥ sattvā upapannā iti, ayam Ānanda tṛtīyo hetus (p. 205:) *tṛtīyaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.*

Puna ca paraṃ Ānanda yadā Bodhisatto sato sampajāno mātukucchismā nikkhamati, tadāyaṃ paṭhavī kampati saṅkampati sampakampati sampavedhati, ayaṃ catuttho hetu catuttho paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

Punar aparam Ānanda, yasmin samaye Bodhisattvo mātuḥ kukṣer niṣkrāmaty atha tasmin samaye . . . upapannā iti, ayam Ānanda caturtho hetuś caturthaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.

Puna ca paraṃ Ānanda yadā Tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati, tadāyaṃ paṭhavī kampati saṅkampati sampakampati sampavedhati, ayaṃ pañcamo hetu pañcamo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

Punar aparam Ānanda, yasmin samaye Bodhisattvo 'nuttaraṃ jñānam adhigacchati, atha tasmin samaye . . . upapannā iti, ayam Ānanda pañcamo hetuḥ pañcamaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.

Puṇa ca paraṃ Ānanda, yadā Tathāgato anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavatteti, tadāyaṃ paṭhavī kampati . . . sampavedhati, ayaṃ chaṭṭho hetu chaṭṭho paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

Punar aparam Ānanda, yasmin samaye Tathāgatas triparivartadvādaśākāraṃ dharmacakraṃ parivartayaty atha [1]) *tasmin samaye mahāpṛthivīcālo . . . upapannā iti, ayam Ānanda ṣaṣṭho* (p. 206:) *hetuḥ ṣaṣṭhaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.*

Puna ca paraṃ Ānanda, yadā Tathāgato sato sampajāno āyusaṅkhāraṃ ossajjati, tadāyaṃ paṭhavī kampati . . . sampavedhati, ayaṃ sattamo hetu sattamo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya.

Punar aparam Ānanda, yasmin samaye Tathāgato jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāyāyuḥsaṃskārān utsṛjaty atha [1]) *tasmin samaye mahāpṛthivīcālo . . . upapannā iti, ayam Ānanda saptamo hetuḥ saptamaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya.*

Puna ca paraṃ Ānanda yadā

Punar aparam Ānanda, nacira-

[1]) Da in allen übrigen Fällen *atha* steht, so wird wohl das *atyarthaṃ* der Mss. im 6. und 7. Fall ein Fehler sein, entstanden durch Dittographie von *tya*.

Tathāgato anupādisesāya (p. 28:) *nibbānadhātuyā parinibbāyati, tadāyaṃ paṭhavī kampati ... sampavedhati, ayaṃ aṭṭhamo hetu, aṭṭhamo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāyā-ti* (p. 28, l. 3).

syedānīṃ Tathāgatasya nirupadhiśeṣe nirvāṇadhātau parinirvāṇam bhaviṣyati, atha tasmin samaye ... upapannā iti, ayam Ānandāṣṭamo hetur aṣṭamaḥ pratyayo mahataḥ pṛthivīcālasya (p. 206, l. 23).

Wahrscheinlich nur um der Achtzahl willen sind hier im Mahāparinibbānasutta angeschlossen die acht parisā, die acht abhibhāyatana und die acht vimokha, pp. 28—30. Diese Abschnitte fehlen im Divyāvadāna.

Darauf erzählt Buddha dem Ānanda, wie Māra schon früher unmittelbar nach der Erleuchtung am Ufer der Nerañjarā ihn aufgefordert habe, ins Nirvāṇa einzugehen, und wie er ihn eben an seine damalige Rede gemahnt habe, Alles mit denselben Worten, wie zuvor, nur dass zu Anfang die Angabe *Uruvelāyaṃ ... najjā Nerañjarāya tīre Ajapālanigrodhe paṭhamābhisambuddho*, die im Divyāvadāna sich schon in der Rede Māra's findet (oben S. 46), erst hier gemacht wird. Am Schluss der Rede sagt Buddha, dass er nunmehr die Disposition zum Leben aufgegeben habe. Darauf folgt Ānanda's Aufforderung, dass der Heilige am Leben bleiben solle. Zu dem Schluss der Rede Buddha's und der Aufforderung Ānanda's findet sich wieder Vergleichbares im Divyāvadāna und zwar in unmittelbarem Anschluss an den Abschnitt über die Erdbeben.

Mahāparinibb. p. 32, l. 23.

Idāneva kho Ananda ajja Cāpāle cetiye Tathāgatena satena sampajānena āyusaṅkhāro ossaṭṭho ti.

Evaṃ vutte āyasmā Anando Bhagavantaṃ etad-avoca: Tiṭṭhatu bhante Bhagavā kappaṃ, tiṭṭhatu Sugato kappaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānan-ti. Alaṃ dāni Ānanda, mā

Divyāvadāna p. 206, l. 23.

Athāyuṣmān Anando Bhagavantam idam avocat: Yathā khalv ahaṃ bhadanta Bhagavatā bhāṣitasyārtham ājānāmi, ihaiva Bhagavatā jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāyāyuḥsaṃskārā utsṛṣṭā bhaviṣyanti. Bhagavān āha: Evam etad Anandaivam etat. Etarhy Ānanda Tathāgatena jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāyāyuḥsaṃskārā utsṛṣṭāḥ.

Tathāgataṃ yāci, akālo dāni Ānanda Tathāgataṃ yācanāyā-ti. Dutiyam pi kho āyasmā Ānando . . . devamanussānan-ti. Tatiyam pi kho āyasmā . . . devamanussānan-ti. Saddahasi tvaṃ Ānanda Tathāgatassa bodhin-ti. Evam bhante. Atha kiṃ carahi tvaṃ Ānanda Tathāgataṃ yāvatatiyakaṃ abhinippīḷesīti.

Sammukhā me (p. 33:) *taṃ bhante Bhagavato sutaṃ, sammukhā paṭiggahītaṃ, yassa kassaci Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā bahulīkatā yānikatā vatthukatā anuṭṭhitā paricitā susamāraddhā, so akaṅkhamāno kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā. Tathāgatassa kho Ānanda cattāro iddhipādā bhāvitā . . . susamāraddhā,* [*so*][1]) *ākaṅkhamāno Ānanda Tathāgato kappaṃ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṃ vā ti. Saddahasi tvaṃ Ānandā-ti. Evam bhante.*

Sammukhaṃ me bhadanta Bhagavato 'ntikāc chrutaṃ sammukham udgṛhītam, yasya kasyacic catvāra ṛddhipādā āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā ākāṅkṣamāṇaḥ (p. 207:) *sa*[1]) *kalpaṃ vā tiṣṭhet kalpāvaśeṣaṃ vā. Bhagavato bhadanta catvāra ṛddhipādā āsevitā bhāvitā bahulīkṛtā, ākāṅkṣamāṇas Tathāgataḥ kalpaṃ vā tiṣṭhet kalpāvaśeṣaṃ vā.*

Tiṣṭhatu Bhagavān kalpaṃ, tiṣṭhatu Sugataḥ kalpāvaśeṣaṃ vā.

Tasmā ti h'Ānanda tuyhevetaṃ dukkataṃ, tuyhevetaṃ aparaddhaṃ yaṃ tvaṃ Tathāgatena evaṃ oḷārike nimitte kayiramāne, oḷārike obhāse kayiramāne, nāsakkhi paṭi-

Tavaivānandāparādhas tavaiva duṣkṛtaṃ, yas tvam Tathāgatasya yāvat trir apy audāre avabhāsanimitte prāviṣkṛte na śaknoṣi[2]) *tan nimittaṃ pratiśrāvayitum api tat*[3])

1) Dieses *so* ist zu streichen.

1) In der Ausgabe *ākāṅkṣamāṇas Tathāgataḥ*, was hier nicht am Platze ist.

2) Die Mss. *śaknosi*, die Herausgeber *śaknoṣi*, vgl. oben S. 45, l. 16; sonst wäre auch *śakto 'si* möglich.

3) Die Ausgabe *api tataḥ*. Wahrscheinlich ist *yathāpi tat* zu schreiben wie oben S. 45.

vijjhituṃ, na Tathāgataṃ yāci: Tiṭṭhatu Bhagavā . . . devamanussānan-ti.

Sace tvaṃ Ananda Tathāgataṃ yāceyyāsi dve va te vācā Tathāgato paṭikkhipeyya, atha tatiyakaṃ adhivāseyya. Tasmā ti h'Ānanda tuyhevetaṃ dukkataṃ tuyhevetaṃ aparaddhaṃ (p. 33, l. 15).

Ekam-idāhaṃ Ānanda samayaṃ Rājagahe viharāmi Gijjhakūṭe pabbate. Tatra pi kho tāhaṃ Ānanda āmantesiṃ: Ramaṇīyaṃ . . .

sphuṭo Mareṇa pāpīyasa (p. 207, l. 7).

Es folgen nun im Mahāparinibbānasutta die endlosen Wiederholungen derselben Geschichte, die sich an den verschiedensten Orten wiederholt haben soll. Diese Wiederholungen finden sich im Divyāvadāna nicht.

Nach dem letzten *Tasmā ti h'Ānanda tuyhevetaṃ dukkataṃ tuyhevetaṃ aparaddhaṃ* heisst es weiter:

Māhaparinibb. p. 35, l. 32:

Nanu evaṃ Ananda mayā paṭigacceva akkhātaṃ, sabbeheva piyehi manāpehi nānābhāvo vinābhāvo aññathābhāvo taṃ kutettha Ānanda labbhā yaṃ taṃ jātaṃ bhūtaṃ saṅkhataṃ (p. 36:) *palokadhammaṃ taṃ vata mā palujjīti, netaṃ ṭhānaṃ vijjati. Yaṃ kho panetaṃ Ananda Tathāgatena cattaṃ vantaṃ muttaṃ pahīnaṃ paṭinissaṭṭhaṃ ossaṭṭho āyusaṅkhāro ekaṃsena vācā Tathāgatena bhāsitā, naciraṃ Tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati, ito tiṇṇaṃ māsānaṃ accayena Tathāgato parinibbāyissatīti, taṃ vacanaṃ Tathāgato jīvitahetu puna*

Divyāvad. p. 207, l. 7.

Kiṃ manyasa Ananda, bhāṣeta Tathāgatas tāṃ vācaṃ yā syād dvidhā? No bhadanta. Sādhu sādhv Ānanda. Asthānam etad Ānandānavakāśo yat Tathāgatas tāṃ vācaṃ bhāṣeta yā syād dvidhā.

paccāvamissatīti, netaṃ ṭhānaṃ vijjati.

Ayāmānanda, yena Mahāvanam Kūṭāgārasālā tenupasaṅkamissāmāti. Evam bhante ti kho āyasmā Anando Bhagavato paccassosi.

Vgl. weiter unten p. 58 im Divyāvad. den Absatz *Āgamayānanda.*

Atha kho Bhagavā āyasmata Anandena saddhiṃ yena Mahāvanaṃ Kūṭāgārasālā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā āyasmantaṃ Anandaṃ āmantesi:

Gaccha tvaṃ Ananda, yāvatikā bhikkhū Vesāliṃ upanissāya viharanti, te sabbe upaṭṭhānasālāyaṃ sannipātehīti.

Gaccha tvam Ananda yāvanto bhikṣavaś Cāpālaṃ caityam upaniśritya viharanti, tān sarvān upasthānaśālāyāṃ saṃnipātaya.

Evam bhante ti kho āyasmā Anando Bhagavato paṭissutvā yāvatikā bhikkhū Vesāliṃ upanissāya viharanti, te sabbe upaṭṭhānasālāyaṃ sannipātetvā yena Bhagavā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ aṭṭhāsi, ekamantaṃ ṭhito kho āyasmā Ānando Bhagavantaṃ etad avoca:

Evaṃ bhadant(ety), āyuṣmān Anando Bhagavataḥ pratiśrutya yāvanto bhikṣavaś Cāpālaṃ caityam upaniśritya viharanti, tān sarvān upasthānaśālāyāṃ saṃnipātya yena Bhagavāṃs tenopasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramya Bhagavataḥ pādau śirasā vanditvā ekānte 'sthād, ekāntasthita āyuṣmān Anando Bhagavantaṃ idam avocat:

Sannipatito bhante bhikkhusaṅgho yassa dāni bhante Bhagavā kālaṃ maññatīti.

Yāvanto bhadanta bhikṣavaś Cāpālaṃ caityam upaniśritya viharanti sarve te upasthānaśālāyāṃ niṣaṇṇāḥ saṃnipatitāḥ, yasyedānīṃ Bhagavān kālaṃ manyate.

Atha kho Bhagavā yena upaṭṭhānasālā tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā paññatte āsane nisīdi, nisajja kho Bhagavā bhikkhū āmantesi:

Atha Bhagavān yenopasthānaśālā tenopasaṃkrāntaḥ, upasaṃkramya purastād bhikṣusaṃghasya prajñapta evāsane nyaṣīdat, niṣadya Bhagavān bhikṣūn āmantrayate sma:

Hier wäre auch im Mahāparinibbānasutta der Satz *Aniccā bhikkhave saṅkhārā* zu erwarten, ohne den das folgende *Tasmā* keinen rechten Sinn hat. Vgl. oben S. 37.

Anityā bhikṣavaḥ sarvasaṃskārā adhruvā anāśvāsikā vipariṇāmadharmāṇo, yāvad alam eva bhikṣavaḥ sarvasaṃskārān saṃskaritum alaṃ virantum[1]).

Tasmā ti ha bhikkhave ye vo mayā dhammā abhiññāya desitā, te vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tad-assa bahujanahitāya, bahujanasukhāya, lokānukampāya, atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ.

Tasmāt tarhi bhikṣavaḥ [*etarhi vā*][2]) *mamātyayād*[2]) *ye te dharmā dṛṣṭadharmahitāya saṃvartante dṛṣṭadharmasukhāya saṃparāyahitāya saṃparāyasukhāya, te bhikṣubhir udgṛhya paryavāpya tathā tathā dhārayitavyā vācayitavyā grahayitavyā yathaiva tatra*[3]) *brahmacaryaṃ cira-* (p. 208:) *sthitikaṃ syād, bāhujanyaṃ*[4]) *pṛthubhūtaṃ yāvad devamanuṣyebhyaḥ samyak prakāśitam.*

Etarhi bhikṣavo dharmā dṛṣṭadharmahitāya . . . samyak prakāśitam.

Katame ca te bhikkhave dhammā mayā abhiññāya . . . devamanussānaṃ?

Seyyathīdaṃ cattāro satipaṭṭhānā, cattāro sammappadhānā, cattāro

Yad uta catvāri smṛtyupasthānāni, catvāri samyak prahāṇāni,

---

1) Die Mss. haben *virantu*, woraus die Herausgeber nicht glücklich *viramantu* gemacht haben. Auf diese schwierige Stelle fällt Licht durch eine Pālistelle, die Childers unter *yāva* citirt, Dict. p. 600: *Aniccā bhikkhave saṅkhārā addhuvā bhikkhave saṅkhārā, yāvañcidaṃ bhikkhave sabbasaṅkhāresu alam-eva nibbinditum alaṃ virajjituṃ.* »Life is fleeting and transitory, insomuch that there is reason to feel loathing and disgust for life.«

Daher wird oben *saṃskaritum* einen dem Pāli *nibbinditum* entsprechenden Infinitiv verdrängt haben, und *virantum* vielleicht in *viraktum* zu ändern sein.

2) Die Worte *etarhi vā* sind ein Glossem, *etarhi* ist erst im folgenden Abschnitt berechtigt. Für *mamātyayād* haben die Mss. *ma atyayād*, woraus die Herausgeber *me 'tyayād* gemacht haben; aber vgl. Divy. p. 224, l. 6.

3) Dafür in der folgenden Wiederholung *yathaitad.*

4) Die Ausgabe *bahujanyaṃ.*

iddhipādā, pañcindriyāni, pañca (p. 37:) *balāni, satta bojjhangā, ariyo aṭṭhangiko maggo.*

Ime kho bhikkhave dhammā mayā abhiññāya . . . devamanussānan-ti.

Vgl. oben S. 56, l. 3 den Absatz *Āyāmānanda.*

catvāra ṛddhipadaḥ, pañcendriyaṇi, pañca balāni, sapta bodhyangāny, āryāṣṭāngo mārgaḥ.

Ime te bhikṣavo dharmā dṛṣṭadharmahitāya . . . samyak prakāśitam.

Agamayānanda yena Kuśigrāmakam. Evaṃ bhadantety āyuṣmān Anando Bhagavataḥ pratyaśrauṣīt.

Der Schluss des III. Abschnitts des Mahāparinibbānasutta findet im Divyāvadāna nichts Entsprechendes.

Atha kho Bhagavā bhikkhū āmantesi: Handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo, vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādetha[1], *naciraṃ Tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati, ito tiṇṇaṃ māsānaṃ accayena Tathāgato parinibbāyissatīti.*

Idam-avoca Bhagavā, idaṃ vatvā Sugato athāparaṃ etad-avoca satthā:

Paripakko vayo mayhaṃ, parittaṃ mama jīvitaṃ |
pahāya vo gamissāmi, kataṃ me saraṇaṃ attano ||

Appamattā satīmanto susīlā hotha bhikhave |
susamāhitasaṅkappā sacittam-anurakkhatha ||

Yo imasmiṃ dhammavinaye appamatto vihessati |
pahāya jātisaṃsāraṃ dukkhassantaṃ karissatīti ||

Mahap. IV.

Atha kho Bhagava pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaram-ādāya Vesāliṃ piṇḍāya pāvisi, Vesāliyaṃ piṇḍāya caritvā pacchābhat-

[1] Dieselben Worte werden nochmals im VI. Abschnitt des Mahāp., p. 61, als die letzten Worte Buddha's angeführt.

taṃ piṇḍapātapaṭikkanto[1]) *nāgāpalokitaṃ Vesāliṃ apaloketvā āyasmantaṃ Anandaṃ āmantesi:*

Bhagavan Vaiśālīvanam abhisaran dakṣiṇena sarvakāyena nāgāvalokitena vyavalokayati.

Athāyuṣmān Anando Bhagavantam idam avocat: Nāhetv apratyayaṃ bhadanta Tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā dakṣiṇena (sarvakāyena) nāgāvalokitam avalokayanti. Ko bhadanta hetuḥ kaḥ pratyayo nāgāvalokitasya? Evam etad Ānandaivam etat, nāhetv apratyayaṃ Tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā dakṣiṇena sarvakāyena nāgāvalokitena vyavalokayanti.

Idaṃ pacchimakaṃ Ananda Tathāgatassa Vesālidassanaṃ bhavissati, āyāmānanda yena Bhaṇḍagāmo tenupasaṅkamissāmā-ti. Evam bhante ti kho āyasmā Ānando Bhagavato paccassosi.

Idam Ānanda Tathāgatasyāpaścimaṃ Vaiśālīdarśanaṃ, na bhūya Ananda Tathāgato Vaiśālīm āgamiṣyati, parinirvāṇāya gamiṣyati Mallānām Upavartanaṃ Yamakaśālavanam.

Athānyataro bhikṣus tasyāṃ velāyāṃ gāthāṃ bhāṣate:

Idam apaścimakaṃ nātha Vaiśālyās tava darśanam |
na bhūyaḥ Sugato Buddho Vaiśālīm āgamiṣyati ||

Yadā[1]) *ha Bhagavatā vāg bhāṣitā idam apaścimakaṃ Vaiśālyā darśanaṃ, tadā anekābhir Vaiśalīvananivāsinībhir devatair*[2]) *aśrupātaḥ kṛtaḥ.*

1) In der Ausgabe *piṇḍāya paṭikkanto.*

1) Vor *Yadā* sind in den Mss. einige nicht hierher gehörige Worte wiederholt.

2) Correct wäre *devatābhir.*

Im Anschluss an diese Textvergleichung sei noch auf einen besonderen Punkt aufmerksam gemacht. Der Abschnitt über die Erdbeben (oben S. 50 ff.) lässt erkennen, dass damals, als der uns vorliegende Text des Mahāparinibbānasutta entstand, die Periodisirung von Buddha's Leben, wie sie uns in späteren Werken ausgeführt entgegentritt, schon vorhanden war. Ein Erdbeben entsteht, wenn der Bodhisatta aus dem Tusitahimmel in den Leib einer irdischen Mutter eintritt, vgl. die Nidānakathā zum Jātaka I p. 51: *Bodhisattassa pana mātukucchimhi paṭisandhigahaṇakkhaṇe ekappahāreneva sakaladasasahassī lokadhātu saṃkampi sampakampi sampavedhi* (derselbe Wortlaut im Mahāparinibb., oben S. 51). Ein Erdbeben entsteht, wenn der Bodhisatta aus dem Leibe der Mutter herauskommt, vgl. Lalitavistara VII, p. 95, l. 5: *mātur dakṣiṇapārśvān niṣkramati sma*, und dann p. 97, l. 16: *mahataśca pṛthivīcālasya loke prādurbhāvo 'bhūt bhairavasya romaharṣaṇasya* (am nächsten kommen dem im Mahap. die Worte oben S. 50). Ein Erdbeben entsteht, wenn der Tathāgata die höchste Erkenntniss erlangt, vgl. Lalitavistara XXII, p. 449, l. 10: *ṣaḍvikāraṃ ca daśasu dikṣu sarve lokadhātavo 'kampanta prākampanta samprākampanta, avedhanta prāvedhanta samprāvedhanta* (noch mehr Häufung der Ausdrücke als im Mahap. oben S. 51). Ein Erdbeben entsteht, wenn der Tathāgata das Rad der Heilslehre in Bewegung setzt (*anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavatteti*), vgl. Mahāvagga (Vinayapiṭaka, Vol. I) I 6, 30: *pavattite ca Bhagavatā dhammacakke bhummā devā saddaṃ anussāvesuṃ*[1]). Ein Erdbeben entsteht, wenn der Tathāgata die Disposition zum längeren Leben aufgiebt, vgl. Mahāparinibb. p. 26, oben S. 49: *ossaṭṭhe ca Bhagavato āyusaṅkhāre mahābhūmicālo ahosi bhiṃsanako* u. s. w. Ein Erdbeben entsteht, wenn der Bhagavān in das Nirvāṇa eingeht, vgl. Mahāparinnibb. p. 62, l. 14: *Parinibbute Bhagavati saha parinibbānā mahābhūmicālo ahosi bhiṃsanako* u. s. w.

R. Seydel hat sich in seinem Buche, Das Evangelium von Jesu, S. 280 ff., das Erdbeben beim Tode Buddha's nicht entgehen lassen, und damit Matth. XXVII, 50 ff. verglichen, wo es V. 51 heisst *καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη*. Die Berichte über den Tod Jesu und über den Tod Buddha's sind in der Hauptsache so verschieden, dass ich einer gewissen

1) Bemerkenswerth ist, wie sich dieser alte Text im Ausdruck von den späteren Texten abhebt, die im Wortlaut unter einander übereinstimmen.

Uebereinstimmung in den begleitenden Wundererscheinungen keine tiefergehende Bedeutung beimessen kann. Das Erbeben der Erde als ein portentum ist nicht auf Indien beschränkt. Warum soll es von da entlehnt sein? Was deutet auf eine Entlehnung hin? Schon in der Ilias XX. 56 ff. sind Donner und Erdbeben in dieser Weise mit einander verbunden. Der donnernde Gott ist Zeus, aber das Erdbeben erregt Poseidon (*αὐτὰρ ἔνερθε Ποσειδάων ἐτίναξεν γαῖαν ἀπειρεσίην ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα*).

Damit kann man vergleichen, was im Mahāparinibb., oben S. 50, als der natürliche Grund für das Entstehen des Erdbebens angegeben wird, denn Poseidon ist der Gott der Gewässer[1]). Ahmen wir den Buddhisten nach, der acht Gründe für das Entstehen eines Erdbebens aufzählt, so könnten wir sagen, dass eine Aehnlichkeit in Literaturwerken verschiedener Völker nur vier verschiedene Gründe haben kann: 1. sie kann auf Zufall beruhen, indem unter verschiedenen Himmelsstrichen und zu verschiedenen Zeiten in ähnlichen Verhältnissen Aehnliches geschehen oder gesagt worden ist; 2. es kann eine einzelne neue Idee von Volk zu Volk gewandert sein, die dann eben wie ein Gast aus fremdem Lande hier oder da in einer anderen Literatur auftaucht; 3. es kann eine ganze Geschichte von Volk zu Volk gewandert sein, in der Hauptsache mit demselben Verlauf und derselben Combination von charakteristischen Zügen; 4. es können von einer solchen gewanderten Geschichte einzelne Züge in einheimische Geschichten herübergenommen worden sein. Wäre das

1) Noch näher kommt den Vorstellungen der Inder Lucretius, VI. 535 ff.: *Nunc age quae ratio terrai motibus extet, percipe. Et in primis terram fac ut esse rearis supter item ut supera ventosis undique plenam speluncis, ... multaque sub tergo terrai flumina tecta volvere vi fluctus* u. s. w.; Plinius, Nat. hist. II. 192: *Ventos in causa esse non dubium reor. Neque enim umquam intremiscunt terrae nisi sopito mari ..., neque umquam nisi post ventos, condito scilicet in venas et cava ejus occulta flatu.* Von Thales berichtet Seneca im VI. Buch der Nat. Quaest. das *de terrae motu* handelt, cap. 6: *In aqua causam esse, nec ab uno dictum est nec uno modo. Thales Milesius totam terram subjecto judicat humore portari et innatare* u. s. w. An die Pliniusstelle erinnert merkwürdig, was Seneca in cap. 12 von Archelaus sagt: *Venti in concava terrarum deferuntur; deinde ubi iam omnia spatia plena sunt, et in quantum aer potuit, densatus est, is qui supervenit spiritus, priorem premit et elidit, ac frequentibus plagis primo cogit, deinde perturbat ... Sic evenit, ut terrae, spiritu luctante et fugam quaerente, moveantur. Itaque cum terrae motus futurus est, praecedit aëris tranquillitas et quies* u. s. w.

Erdbeben als portentum eine neue Idee, so könnte man an den 2. Grund glauben. Der 3. Grund ist hier unmöglich, denn Niemand wird sagen, dass die Geschichte vom Tode Jesu als Ganzes aus Indien eingewandert sei. Der 4. Grund kann hier nach meiner Meinung auch nicht in Betracht kommen, da wir keinen sicheren Anhalt dafür haben, dass die Buddhalegende mit den Erdbeben zur Zeit, als die Evangelien entstanden, in Kleinasien bekannt war, und da ausserdem das Erdbeben nicht als ein specifisch indischer Zug angesehen werden kann. So bleibt also nur der Zufall übrig. Wie wir gesehen haben, ist ein Erdbeben nicht nur mit dem Tode Buddha's verbunden, sondern mit allen bedeutenden Ereignissen seiner Existenz. Am meisten hervorgehoben ist es nicht für den Augenblick des Todes, sondern für den Augenblick, da er sich der Disposition zum längeren Leben entäusserte. Bei dieser Gelegenheit erzählt das Divyāvadāna noch einen anderen Zug, den Seydel gewiss seinen Vergleichungen einverleibt haben würde, wenn er ihm bekannt gewesen wäre. Da das betreffende Stück im Mahāparinibbānasutta fehlt, habe ich es oben S. 50 weggelassen. Es lautet Divy. p. 203, l. 23: *Samanantarotsṛṣṭeṣv āyuḥsaṃskāreṣv anekābhyaḥ*[1]) *parvatakandaragiriguhābhyo 'nekāni ṛṣiśatasahasrāṇy āgatāni, te Bhagavatā* [*Eta bhikṣavaś caruta brahmacaryam*][2]) *pravrajitāḥ; tair yojyadbhir*[3]) *ghaṭadbhiḥ sarvakleśaprahāṇād arhattvaṃ sākṣātkṛtam.* »Sowie er sich der Disposition zum längeren Leben entäussert hatte, kamen aus unzähligen Gebirgshöhlen und Bergverstecken viele Hunderttausende von Heiligen der Vorzeit herbei, die traten durch den Bhagavant veranlasst [Kommt, führt als Mönche das heilige Leben][2]) in den Mönchsstand ein; von denen wurde, indem sie sich weihten, indem sie sich mühten, nach dem Ablassen von der Sünde, die Meisterschaft erreicht.« Dies erinnert einigermassen an die Zeichen nach Christi Tod, Matth. XXVII, 52 ff.: »Und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber (*μνημεῖα*) thaten sich auf, und standen auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen (*τῶν κεκοιμημένων ἁγίων*). Und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung, und kamen in die heilige Stadt,

1) So Divy. p. 209, wo dieselben Worte vorkommen.

2) Diese dem Buddha in den Mund gelegten Worte fehlen Divy. p. 209.

3) Dafür Divy. p. 209 *yujyadbhir*, was man auch oben erwarten sollte. Für die Bedeutung vgl. *yuñjati* in Child. Dict.

und erschienen Vielen.« Ferner finden wir im Divyāvadāna p. 204 ff. (s. oben S. 51) unter den Begleiterscheinungen des Erdbebens sechsmal das Folgende aufgeführt: »Die in der Welt zwischen den Welten befindlichen dichten Dunkelheiten der Finsterniss, in denen Sonne und Mond da oben, die doch so mächtig, so gewaltig sind, mit ihrem Glanze keinen Wiederschein finden, auch die waren zu der Zeit von herrlichem Glanze durchdrungen. Die Wesen, die dorthin gekommen waren, erblickten sich gegenseitig bei diesem Glanze und wurden sich bewusst: auch andere existirende Wesen sind hierher gekommen, auch andere existirende Wesen sind hierher gekommen!« Damit könnte man vergleichen wollen, dass Christus »den Geistern im Gefängniss« gepredigt hat (*τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν*) 1. Petri 3, 19, oder dass auch den Todten das Evangelium gepredigt worden ist, ibid. 4, 6. Vergleichbare Dinge sind das, aber die Verschiedenheit ist doch andrerseits so gross, dass ich nicht an eine Abhängigkeit der einen Seite von der andern glauben kann.

Wie schon oben S. 35 bemerkt, wird die Parinibbatugeschichte im Lalitavistara nur so weit erzählt, als sie in die Zeit von Buddha's erstem Auftreten fällt, und zwar verlegt sie der Lalitavistara in Uebereinstimmung mit dem Mahāparinibbānasutta in die Zeit bald nach der Erlangung der Sambodhi. Die im Padhānasutta erzählte Mārageschichte fand vor der Sambodhi statt: wir werden in unserem Cap. VIII sehen, was dieser Unterschied zu bedeuten hat.

Hier vergleichen wir zunächst den Pālitext mit der im Lalitavistara enthaltenen Sanskritversion, die sich in einigen Punkten (z. B. in der augmentlosen Form *upasankrāmat*) noch enger an das Pāli anschliesst, als die des Divyāvadāna.

Mahāparinibb. p. 30.

Ekam-idāhaṃ Ānanda samayaṃ Uruvelāyāṃ viharāmi najjā Nerañjarāya tīre Ajapālanigrodhe paṭhamābhisambuddho.

Lalitavistara p. 489.

Wenn auch die genau entsprechenden Worte hier fehlen, so ist doch die Situation im Lal. dieselbe, vgl. S. 488: *Iti hi bhikṣavo 'bhisambuddhabodhis Tathāgataḥ prathame saptāhe tatraivāsane 'sthāt.* Nach der 4. Woche ereignet sich das Folgende:

Atha kho Ānanda Māro pāpimā yenāhaṃ tenupasaṅkami, upasaṅkamitvā ekamantaṃ aṭṭhāsi, ekamantaṃ ṭhito kho Ānanda Māro pāpimā maṃ etad-avoca:

Atha khalu Māraḥ pāpīyān yena Tathāgatas tenopasaṅkrāmad upasaṅkramya Tathāgatam etad avocat:

Parinibbātu dāni bhante Bhagavā, parinibbātu Sugato, parinibbānakālo dāni bhante Bhagavato ti.

Parinirvātu Bhagavān[1], *parinirvātu Sugataḥ*[1], *samaya idānīṃ Bhagavataḥ parinirvāṇāya.*

Evaṃ vutte ahaṃ Ānanda Māraṃ pāpimaṃ etad-avocaṃ:

Evam ukte bhikṣavas Tathāgato Māraṃ[1] *pāpīyāṃsam etad avocat:*

Na tāvāhaṃ pāpima parinibbāyissāmi yāva me bhikkhū na sāvakā bhavissanti viyattā vinītā visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammapaṭipannā sāmīcipaṭipannā anudhammacārino, sakaṃ ācariyakaṃ uggahetvā ācikkhissanti desessanti paññāpessanti paṭṭhapessanti vivarissanti vibhajissanti uttānikarissanti,

Na tāvad ahaṃ pāpīyan parinirvāsyāmi yāvan me na sthavirā bhikṣavo bhaviṣyanti dāntā vyaktā vinītā viśāradā bahuśrutā dharmānudharmapratipannāḥ,

pratibalāḥ svayam ācāryakaṃ jñānaṃ paridīpayitum[2],

uppannaṃ parappavādaṃ saha dhammena suniggahītaṃ niggahetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessanti (p. 31, l. 2).

utpannān utpannāñca parapravādināṃ saha dharmeṇa gṛhyābhiprāyaṃ prāsādya samprātihāryaṃ[3] *dharmaṃ deśayitum.*

---

1) In der Ausgabe des Lal. *Bhagavan, Sugata, Māra.*

2) »Im Stande ihr Wissen als Lehrer selbst zu erklären«, s. oben S. 41. FOUCAUX: »capables de faire briller leur science d'instituteurs«.

3) Der Sanskrittext ist hier corrupt. Nahe liegende Correcturen sind *nigṛhya, prasādya, saprātihāryam,* und die Stellung des *ca* zu Anfang deutet darauf

Dem entspricht ungefähr der letzte Satz des Mahāparinibb.

Na tāvāhaṃ pāpima parinibbāyissāmi yāva me bhikkhuniyo na sāvikā bhavissanti viyattā vinītā u. s. w.

Unter den vier *pariṣad* sind die *bhikkhū, bhikkhuniyo, upāsakā* und *upāsikā* zu verstehen, für die im Pali viermal derselbe Wortlaut wiederholt wird.

Na tāvāhaṃ pāpima parinibbāyissāmi yāva me idaṃ brahmacariyaṃ na iddhañceva bhavissati phītañca vitthārikaṃ bāhujaññaṃ puthubhūtaṃ yāvad-eva manussehi suppakāsitan-ti.

Na tāvad ahaṃ pāpīyan parinirvāsyāmi yāvan mayā buddhadharmasaṅghavaṃśāloko na pratiṣṭhāpito[1]) *bhaviṣyati, aparimitā bodhisattvā na vyākṛtā bhaviṣyanti anuttarāyāṃ samyaksambodhau*[2]).

Na tāvad ahaṃ pāpīyan parinirvāsyāmi yāvan mama[3]) *catasraḥ parṣado dāntā vinītā vyaktā viśāradā bhaviṣyanti yāvat*[4]) *suprātihāryaṃ dharmaṃ deśayitum iti.*

Dem entspricht im Lalitavistara ungefähr der Satz mit *buddhadharmasaṅgha*°.

---

hin, dass *utpannān* zu streichen oder dass *utpannotpannānāṃ ca*, wie im Divyāvadāna oben S. 47, zu schreiben ist. Da auch das Divy. *parapravādinām* hat, so werden wir ein solches Wort mit Cowell und Böhtlingk (»feindlicher Disputant«, Pet. Wb.[2]) anerkennen müssen. Der Gen. wird von *abhiprāyam* abhängen, *prasādya* ist späterer Zusatz. »Im Stande, nachdem sie mit Hülfe der Heilslehre die Absicht der feindlichen Disputanten, so oft solche auftreten, vereitelt, (diese?) bekehrt haben, unter Wundern die Heilslehre zu lehren.« Vgl. *paravādidarpanāśārtham*, Divy. p. 363, l. 25.

1) Es ist wohl °*vaṃśo loke* zu lesen: »Bis nicht von mir die Continuität von Buddha, Dharma und Sangha in der Welt gesichert sein wird.« Vgl. *saddhammavaṃsapatiṭṭhāpako me ayaṃ bhavissatīti*, Comm. zum Dīghanik. I p. 3. Foucaux: »tant que la renommée du Bouddha, de la Loi et de l'Assemblée (des fidèles) ne sera pas solidement établie dans le monde«.

2) »Bis nicht ungezählte Bodhisattvas für die allerhöchste vollkommene Erkenntniss prophezeit sein werden«. *Vyā-kṛ* in dieser Bedeutung aus dem Pāli bekannt, s. Child. Dict.

3) Zu lesen *me na*.

4) Dieses *yāvat* giebt hier nur dann einen Sinn, wenn es wie das *peyyālaṃ* des Pāli andeutet, dass man aus dem Früheren die Worte »bis zu« *saprātihāryaṃ* (so zu lesen) ergänzen soll.

Atha khalu Māraḥ pāpīyān idaṃ vacanaṃ śrutvā ekānte prakramya sthito 'bhūt, duḥkhī durmanā vipratisārī adhomukhaḥ kāṣṭhena mahīṃ vilikhan viṣayam atikrānta iti.

Māra soll mit seinem Parinibbātu zweimal an Buddha herangetreten sein, das erste Mal im Anfang von Buddha's Laufbahn bald nach seiner Erleuchtung, das zweite Mal kurz vor seinem Tode. Dieser Stoff liegt uns, wie schon oben S. 35 hervorgehoben, literarisch in drei Gestaltungen vor. Wir haben im Lalitavistara eine Einzelerzählung kennen gelernt, die nur von dem einen Male bald nach Buddha's Erleuchtung handelt, und die in der Buddhabiographie eben an diese Stelle gestellt ist. Im Udāna dagegen wird die Geschichte für das Ende von Buddha's Leben erzählt, aber mit Beziehung auf jenes erste Parinibbātu Māra's und Buddha's damalige Antwort. Das Mahāparinibbānasutta endlich enthält eine umständliche Erweiterung der zweiten Geschichte und kann sogar als eine Combination der beiden Geschichten angesehen werden, insofern nicht nur Māra auf die frühere Geschichte Bezug nimmt (oben S. 46), sondern auch Buddha sie dem Ānanda nochmals im vollen Wortlaut erzählt (oben S. 53). Das Divyāvadāna bringt diese letztere Wiederholung nicht, steht aber sonst in der Erweiterung dem Mahāparinibbānasutta sehr nahe. Dieses letztere bietet sicher nicht die ursprüngliche Form der Geschichte. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Geschichte zuerst für die erste Zeit oder für die letzte Zeit von Buddha's Leben gedichtet worden ist. An und für sich könnte man von jeder der beiden Erzählungen sagen, dass sie den Keim zur andern in sich trägt. Aber der Leitgedanke spricht für die erste Zeit: Māra muss sich darein fügen, dass Buddha seiner Macht entrückt ist, er will nun wenigstens verhindern, dass Buddha Andere nach sich zieht.

Im Lalitavistara ist also die älteste Form der Legende erhalten, und dafür spricht auch noch ein äusserer Grund. Die oben

S. 66 gesperrt gedruckten Schlussworte erinnern an den stereotypen Schluss *dukkhī dummano tatthevantaradhāyi* der Geschichten des Mārasaṃyutta, die wir in unserem Cap. VIII als einen ältesten Typus der Mārageschichten nachweisen werden. Für die Worte *adhomukhaḥ kāṣṭhena mahīṃ vilikhan viṣayam atikrāntaḥ* kommt besonders der Schluss von Mārasaṃyutta 3, 4, 11 *adhomukho pajjhāyanto appaṭibhāno kaṭṭhena bhūmiṃ vilikhanto* in Betracht. In diesen alten Geschichten muss Māra immer besiegt abziehen! Um so mehr fällt auf, wenn Māra auch einmal vergnügt davon geht. Dies ist im Divyāvadāna der Fall, nachdem Buddha gesagt hat, dass er in drei Monaten ins Nirvāṇa eingehen werde: *iti viditvā hṛṣṭaḥ tuṣṭaḥ . . . tatraivāntarhitaḥ* (s. oben S. 48). Offenbar ist dies jenem alten Refrain nachgeahmt, und eine Geschichte, die so schliesst, gehört nicht zum ältesten Typus der Mārageschichten. Māra freut sich, aber er hat eigentlich keinen rechten Grund dazu, denn was er hat verhindern wollen, ist eingetreten: Buddha hat zahlreiche Jünger gewonnen und seine Lehre ist weit verbreitet. Māra's Parinibbātu am Ende von Buddha's Leben hat keinen rechten Sinn mehr; auch dies mag mit dafür geltend gemacht werden, dass der Lalitavistara diese Geschichte in ihrer ältesten Gestalt bewahrt hat. Dass Māra kommt, um Buddha beim Worte zu halten, nachdem dieser 80 Jahre alt geworden ist, ist gewiss erst ein secundärer Gedanke. Aber eine neue, merkwürdige Situation ist geschaffen: von der Schönheit der Gegend ergriffen wünscht Buddha noch länger am Leben zu bleiben, aber Māra hindert, dass Ānanda Buddha's Andeutung versteht und ihn bittet, länger am Leben zu bleiben. Im Geiste des Padhānasutta und der alten Geschichten des Mārasaṃyutta hätte dies für Māra einen *otāra*, d. i. eine herrliche Gelegenheit Buddha unter seiner Herrschaft festzuhalten, abgeben müssen!

In den Legenden, in den Epen, wo verschiedene Zeiten und verschiedene Personen mit jeweilig verschiedenem Interesse gedichtet haben, darf man keine unbedingte Consequenz erwarten. Doch ist Eines durch die in Buddha's letzte Lebenszeit verlegte Mārageschichte erreicht: es konnte im Anschluss an dieses Parinibbātu der Zeitpunkt bestimmt werden, in dem Buddha den Willen zum Leben vollständig aufgab.

Uebersetzung

von

Mahāparinibbānasutta, ed. Childers, pp. 23—37.[1])

Nachdem der Heilige sich am Morgen angekleidet, Napf und Gewand genommen hatte, ging er nach Vesālī hinein Essen betteln; nachdem er in Vesālī Essen betteln gegangen war[2]), sprach er nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, zu dem ehrwürdigen Ānanda: »Nimm die Matte, Ānanda, wir wollen nach dem Cāpāla Cetiya gehen um den Tag dort zu bleiben.« Nachdem der ehrwürdige Ānanda mit »Ja, Heil dir!«[3]) dem Heiligen gehorcht und die Matte genommen hatte, ging er dicht hinter dem Heiligen her.

Da kam der Heilige nach dem Cāpāla Cetiya[4]); hingekommen liess er sich auf dem zurechtgemachten Sitze nieder. Auch der ehr-

1) Eine englische Uebersetzung von Rhys Davids in Vol. XI der Sacred Books of the East. Vgl. Oldenberg, Buddha S. 118; Kern, Buddhismus I S. 272.

2) Die Worte *paññatte āsane nisīdi* bei Childers sind hier zu streichen, s. oben S. 44; sie sind erst einige Zeilen weiter am Platze.

3) *Bhante* durch die Zwischenform *bhadante* hindurch aus *bhadraṃ te* entstanden, das im Sanskrit oft als »Höflichkeitsformel« (Pet. Wtb.) zwischengeschoben ist, ist eigentlich unübersetzbar, da wir einen solchen abgeschliffenen Zwischenruf nicht besitzen, und »o Herr« (»Lord«) doch sehr weit von der ursprünglichen Bedeutung abliegt.

4) *Cetiya* überall mit »Heiligthum« zu übersetzen passt nicht für die altbuddhistische Zeit, vgl. Burnouf Introd. p. 74, not. 2. Oft waren es nur Bäume und ähnliche natürliche Wahrzeichen. Dass unter *Gotamaka Cetiya* der Baum, unter dem Buddha die höchste Erkenntniss erlangte, zu verstehen ist, beweist *Gautamanyagrodhaḥ* an der entsprechenden Stelle im Divyāvadāna, p. 201. Solche Bäume mit besonderen Namen sind vielleicht auch Raghuvaṃśa I 45 gemeint: *ghoṣavṛddhān upasthitān nāmadheyāni pṛcchantau vanyānāṃ mārgaśākhinām.* Für *Sattamba* hat das Divy. *Saptāmraka*, dieses Cetiya ist also nach sieben Mangobäumen benannt. Für *Bahuputtaṃ* hat das Divy. *Bahupattrakaṃ*, aber beide Wörter kommen als Baumnamen vor, vgl. das Pet. Wtb. — *Udena* ist offenbar ein Personenname, s. E. Müller, Pali Proper Names, Journ. P. T. S. 1888. — *Sārandada Cetiya*, »a shrine of prebuddhistic worship at Vesālī, erected on the site of a former temple of the *Yakkha Sārandada*«, E. Müller a. a. O. — *Cāpāla* wird wohl auch in die eine oder die andere Kategorie solcher Namen gehören. — Anders Kern, Buddhismus I 271, Anm.

würdige Ānanda liess sich, nachdem er den Heiligen ehrfurchtsvoll begrüsst hatte, daneben nieder; zu dem neben ihm sitzenden ehrwürdigen Ānanda sprach der Heilige also: »Lieblich, o Ānanda, ist Vesālī, lieblich das Udena Cetiya, lieblich das Gotamaka Cetiya, lieblich das Sattamba Cetiya, lieblich das Bahuputta Cetiya, lieblich das Sārandada Cetiya, lieblich das Cāpāla Cetiya. Wer immer, o Ānanda, die vier Grundlagen der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht[1]), verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht hat, der könnte, wenn er wollte, eine Weltperiode im Leben bleiben oder den Rest einer Weltperiode. Der Tathāgata hat nun, o Ānanda, die vier Grundlagen der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht, der Tathāgata könnte, wenn er wollte, o Ānanda, eine Weltperiode im Leben bleiben oder den Rest einer Weltperiode.«[2]) (Child. p. 24:) Trotzdem konnte der ehrwürdige Ānanda, obwohl von dem Heiligen ein deutliches Zeichen gegeben, ein deutlicher Wink gegeben war, nicht (zum Verständniss) durchdringen, er bat den Heiligen nicht »Es soll, Heil Dir! der Heilige eine Weltperiode, der Selige eine Weltperiode im Leben bleiben, zum Heile Vieler, zum Glücke Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zum Glücke von Göttern und Menschen«, weil sein Geist von Māra eingenommen war. Noch ein zweites Mal sprach der Heilige zu dem ehrwürdigen Ānanda: »Lieblich . . .« Noch ein drittes Mal sprach der Heilige zu dem ehrwürdigen Ānanda: »Lieblich, o Ānanda, ist Vesālī, lieblich das Udena Cetiya, lieblich das Gotamaka Cetiya, lieblich das Sattamba Cetiya, lieblich das Bahuputta Cetiya, lieblich das Sārandada Cetiya, lieblich das Cāpāla Cetiya. Wer immer, o Ānanda, die vier Elemente der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht hat, der könnte, wenn er wollte, eine Weltperiode im Leben bleiben, oder den Rest

1) *Yānīkatā* ist eine ähnliche Bildung wie *uttānikarissanti*, Mahāparinibb. p. 25 u. ö. Der ganze Abschnitt von den *iddhipādā* auch Mārasaṃyutta 2, 10, 5. Ueber die *iddhipādā* s. unten S. 84.

2) Jacobi bemerkt zu dieser Erzählung bei Kern, Buddh. I 272: »Es ging wohl etwas in des Buddha's Seele vor wie in der des Erlösers Matth. 26, 42: Mein Vater, ist es nicht möglich, dass dieser Kelch an mir vorübergehe.«

einer Weltperiode. Der Tathāgata hat, o Ānanda, die vier Elemente der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht, der Tathāgata könnte, wenn er wollte, o Ānanda, eine Weltperiode im Leben bleiben, oder den Rest einer Weltperiode.« Trotzdem konnte der ehrwürdige Ānanda, obwohl vom Heiligen ein deutliches Zeichen gegeben, ein deutlicher Wink gegeben war, nicht (zum Verständniss) durchdringen, er bat den Tathāgata nicht »Es soll, Heil Dir! der Heilige eine Weltperiode, der Selige eine Weltperiode im Leben bleiben, zum Heile für Viele, zum Glück für Viele, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zum Glücke für Götter und Menschen«, weil sein Geist von Māra eingenommen war. Da sprach der Heilige zum ehrwürdigen Ānanda: »Gehe Du, Ānanda, wozu Du meinst, dass jetzt die Zeit gekommen ist«[1]). Indem der ehrwürdige Ānanda dem Heiligen mit »Ja, Heil Dir!« gehorchte, erhob er sich von seinem Sitze, begrüsste den Heiligen ehrfurchtsvoll, liess ihn sich zur Rechten, und setzte sich in einiger Entfernung an der Wurzel eines Baumes nieder.

Da kam Māra der Böse, als der ehrwürdige Ānanda nicht lange fortgegangen war, dahin, wo der Heilige war; hingekommen trat er an seine Seite, an seiner Seite stehend sprach Māra der Böse also zum Heiligen:

»Ins Nirvāṇa soll jetzt, Heil Dir! der Heilige eingehen, ins Nirvāṇa eingehen der Selige; jetzt ist, Heil Dir! für den Heiligen die Zeit ins Nirvāṇa einzugehen! Ist doch, Heil Dir! vom Heiligen dieser Ausspruch gethan worden: Nicht eher werde ich, Du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Mönche zu Hörern haben werde, weise, disciplinirte, erfahrene, wissensreiche, die im Besitz der Heilslehre sind, das der Heilslehre entsprechende Verhalten erreicht[2]), die Vollkommenheit erreicht haben, das der Heilslehre entsprechende

1) Zu *yassa dāni kālaṃ maññasi* vgl. Child. Dict., *maññati*, p. 238; Divyāvadāna, Index.

2) *Dhamma-* in *dhammānudhammapaṭipannā* steht im Genitivverhältniss, vgl. Childers Dict. unter *anudhammo*. Wie Itivutt. 86 erkennen lässt, bezeichnet *anudhamma* ein dem *dhamma* entsprechendes Verhalten, und nach der von Childers unter *sāmīci* aus dem Pātimokkha mitgetheilten Stelle ist *sāmīci* ungefähr dasselbe wie *anudhamma*, so dass die drei Ausdrücke *dhammānudhammapaṭipannā, sāmīcipaṭipannā* und *anudhammacārino* so ziemlich dasselbe bedeuten.

Verhalten beobachten; (bis diese nicht), nachdem sie ihr eigenes Lehramt (CHILD. p. 25:) aufgenommen haben[1]), (selbst) mittheilen verkünden, lehren, feststellen, erklären, zerlegen, auseinandersetzen werden; (bis diese nicht), nachdem sie den erhobenen Widerspruch Anderer, der mit Hülfe der Heilslehre leicht zu unterdrücken ist, unterdrückt haben, unter Wunderzeichen[2]) die Heilslehre verkünden werden. Jetzt hat doch, Heil Dir! der Heilige Mönche zu Jüngern, weise, disciplinirte, erfahrene, wissensreiche, die im Besitz der Heilslehre sind, das der Heilslehre entsprechende Verhalten erreicht, die Vollkommenheit erreicht haben, das der Heilslehre entsprechende Verhalten beobachten; nachdem sie ihr eigenes Lehramt aufgenommen haben, theilen sie (selbst) mit, verkünden, lehren sie, thun sie kund, stellen sie fest, erklären, zerlegen sie, setzen sie auseinander; nachdem sie den erhobenen Widerspruch Anderer, der mit Hülfe der Heilslehre leicht zu unterdrücken ist, unterdrückt haben, verkünden sie die Heilslehre unter Wunderzeichen.

Ins Nirvāṇa soll jetzt . . . Ist doch . . . Nicht eher werde ich, o Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Nonnen zu Hörerinnen haben werde, . . . Jetzt hat doch . . . unter Wunderzeichen.

Ins Nirvāṇa soll jetzt . . . Ist doch . . . Nicht eher werde ich, o Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Laienanhänger zu Hörern haben werde . . . Jetzt hat doch . . . unter Wunderzeichen.

Ins Nirvāṇa soll jetzt . . . Ist doch . . . Nicht eher werde ich, o Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Laienanhängerinnen zu Hörerinnen haben werde, . . . Jetzt hat doch . . . unter Wunderzeichen[3]).

(CHILD. p. 26, l. 6;) Ins Nirvāṇa soll jetzt, Heil Dir! der Heilige eingehen, ins Nirvāṇa eingehen der Selige; jetzt ist, Heil Dir! für den Heiligen die Zeit ins Nirvāṇa einzugehen. Ist doch, Heil Dir! vom Heiligen dieser Ausspruch gethan worden: »Nicht eher werde

---

1) Zu *ācariyakaṃ* vgl. skr. *ācāryaka* n. Lehreramt, PW.². Vgl. die entsprechende Stelle im Lalitavistara, oben S. 64. RHYS DAVIDS übersetzte: »having thus themselves learned the doctrine.«

2) Zu *sapāṭihāriyaṃ* vgl. z. B. Cullavagga VII 2, 1: *iminā iddhipāṭihāriyena abhippasanno.* — RHYS DAVIDS: »and so to spread the wonderworking truth abroad.«

3) Derselbe Wortlaut wie S. 70, Z. 23 ff. war hier eigentlich dreimal zu wiederholen.

ich, o Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis nicht dieser mein unsträflicher Wandel gediehen sein wird, und zur Blüthe gekommen, weithin verbreitet, bei Vielen zu finden, reich entfaltet, so dass er von den Menschen[1]) schön geoffenbaret ist. Jetzt ist doch, Heil Dir! des Heiligen unsträflicher Wandel gediehen und zur Blüthe gegekommen, weit verbreitet, bei Vielen zu finden, reich entfaltet, so dass er von den Menschen schön geoffenbaret ist. Jetzt soll, Heil Dir! der Heilige ins Nirvāṇa eingehen, der Selige ins Nirvāṇa eingehen; jetzt ist, Heil Dir! für den Heiligen die Zeit ins Nirvāṇa einzugehen.«

Auf solche Rede sprach der Heilige zu Māra dem Bösen also: »Sei Du, o Böser, ohne Sorge, das Nirvāṇa des Tathāgata wird bald stattfinden, nach Verlauf von drei Monaten von jetzt ab wird der Tathāgata ins Nirvāṇa eingehen!«

Da gab der Heilige bei dem Cāpāla Cetiya mit Bedacht und mit Bewusstsein die Disposition zum längeren Leben auf[2]), und nachdem der Heilige die Disposition zum längeren Leben aufgegeben hatte, entstand ein grosses Erdbeben, Furcht erregend, Entsetzen erregend, und dröhnten die Trommeln der Götter[3]). Da brach der Heilige, da er wusste, was dies bedeutete, bei dieser Gelegenheit in das folgende Udāna[4]) aus:

»Gleichartige und nichtgleichartige Geburt,
den Keim zum Dasein hat der Muni von sich gethan!
in innerer Freude, gesammelt,
hat er wie einen Panzer sein Entstehen durchbohrt!«[5])

Da dachte der ehrwürdige Ānanda bei sich also: »O wunderbar! o erstaunlich! o gross ist dieses Erdbeben, o sehr gross ist

---

1) *Manussehi* muss doch wohl als Instr. gefasst werden, obwohl das Divy. den Dat. *devamanuṣyebhyaḥ* hat, s. oben S. 48.

2) *Āyusaṇkhara* »the aggregate of life that a man has to live in any existence«, »his sum of life«, Child. Dict. p. 455ª.

3) Nach Buddhaghosa ist dies der mythische Ausdruck für einen Donner ohne Regen: *sukkhavalāhaka-gajjanaṃ*, Comm. zu Brahmajālasutta 24.

4) Term. techn. für eine Aeusserung in Versform, die der Augenblick eingiebt.

5) Rhys Davids: »His sum of life the sage renounced | the cause of life immeasurable or small | With inward joy and calm he broke | like coat of mail, his life's own cause.« Ueber diesen Vers und die ältere Lesart des Divyāvadāna s. oben S. 37.

dieses Erdbeben, Furcht erregend, Entsetzen erregend! und die Trommeln der Götter sind erdröhnt! Was ist der Grund, was die Ursache davon, dass ein grosses Erdbeben geschehen ist?« Da ging der ehrwürdige Ānanda dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen und den Heiligen ehrfurchtsvoll begrüsst hatte, setzte er sich neben ihn nieder; neben ihm sitzend sprach der ehrwürdige Ānanda also zum Heiligen: »Wunderbar, (Child. p. **27**:) Heil Dir! erstaunlich, Heil Dir! o gross ist dieses Erdbeben! o sehr gross ist dieses Erdbeben, Furcht erregend, Entsetzen erregend! und die Trommeln der Götter sind erdröhnt! Was ist, Heil Dir! der Grund, was die Ursache, dass ein grosses Erdbeben geschehen ist?«

»Dies sind, o Ānanda, die acht Gründe, die acht Ursachen, dass ein grosses Erdbeben geschieht.«[1]) »Welche acht?« »Diese grosse Erde, o Ānanda, ruht auf Wasser, das Wasser ruht auf Wind, der Wind befindet sich im Luftraum. Wenn, o Ānanda, Stürme wehen, die wehenden Stürme das Wasser aufregen, das erregte Wasser die Erde erschüttert, das ist der erste Grund, die erste Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht.[2]) Weiter aber, o Ānanda, da ist ein Samaṇa oder Brahmane[3]) voll Wunderkraft, im Besitz der Herrschaft über sein Inneres, oder eine wunderkräftige grossmächtige Gottheit, wenn von dem (oder der) die Idee von der Geringheit der Erde gewonnen ist, die Idee von der Unermesslichkeit des Wassers ge-

---

1) Ueber die Wichtigkeit dieses Abschnittes über die Ursachen der Erdbeben s. oben S. 60.

2) Vgl. Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā 32, 1 ff. (Böhtlingk's Chrestom. [2] p. 219): *kṣitikampam āhur eke bṛhadantarjalanivāsisattvakṛtam | bhūbhārakhinnadiggajaviśrāmasamudbhavaṃ cānye || anilo 'nilena nihataḥ kṣitau patan sasvanaṃ karoty eke | kecit tv adṛṣṭakāritam idam anye prāhur ācāryāḥ. ||* »Die Einen sagen, dass das Erdbeben durch gewaltige im Wasser lebende Wesen bewirkt werde; Andere, dass es entstehe in Folge des tiefen Athemholens des Weltelephanten, der müde geworden ist unter der Last der Erde; Einige (sagen), dass es der Wind bewirkt, wenn er, von einem anderen Winde niedergeschlagen, mit Getöse zur Erde fährt; wieder andere Lehrer aber sagen, dass es von einer unsichtbaren Macht bewirkt werde.« Vgl. hierzu die oben S. 61 aus lateinischen Schriftstellern angeführten Stellen.

3) Wir finden hier dieselbe Unterscheidung zwischen *samaṇo* und *brāhmaṇo*, von der Megasthenes berichtet, s. Meg. Ind. ed. Schwanbeck, Fragm. XLI, p. 136: *Ἄλλην δὲ διαίρεσιν ποιεῖται περὶ τῶν φιλοσόφων δύο γένη φάσκων, ὧν τοὺς μὲν Βραχμᾶνας καλεῖ, τοὺς δὲ Σαρμάνας.* Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass unter den letzteren die Buddhisten zu verstehen sind.

wonnen ist, so macht der diese Erde zittern, erzittern, erbeben, schwanken, das ist der zweite Grund, die zweite Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. — Weiter aber, o Ānanda, wenn ein Bodhisatta seinen Tusita-Leib verlässt, um mit Bedacht und mit Bewusstsein in einen Mutterleib einzugehen, dann zittert, erzittert, erbebt, schwankt diese Erde, das ist der dritte Grund, die dritte Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. — Weiter aber, o Ānanda, wenn ein Bodhisatta mit Bedacht und mit Bewusstsein aus dem Mutterleibe hervorgeht, dann zittert, erzittert, erbebt, schwankt diese Erde, das ist der vierte Grund, die vierte Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. — Weiter aber, o Ānanda, wenn der Tathāgata die höchste vollkommene Erkenntniss erkennt, dann zittert, erzittert, erbebt, schwankt diese Erde, das ist der fünfte Grund, die fünfte Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. — Weiter aber, o Ānanda, wenn der Tathāgata die höchste Herrschaft der Heilslehre auszubreiten beginnt, dann zittert, erzittert, erbebt, schwankt diese grosse Erde, das ist der sechste Grund, die sechste Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. — Weiter aber, o Ānanda, wenn der Tathāgata mit Bedacht und mit Bewusstsein die Disposition zum längeren Leben aufgiebt, dann zittert, erzittert, erbebt, schwankt diese Erde, das ist der siebente Grund, die siebente Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. Weiter aber, o Ānanda, wenn der Tathāgata (Child. p. 28:) in das Nirvāṇaelement ohne Rest von Daseinskeim eingeht[1]), dann zittert, erzittert, erbebt, schwankt diese Erde, das ist der achte Grund, die achte Ursache, dass ein grosses Erdbeben entsteht. — Das sind, o Ānanda, die acht Gründe, die acht Ursachen, dass ein grosses Erdbeben entsteht.

Dies sind, o Ānanda, die acht Versammlungen. Welche acht? Die Versammlung der Adligen, die Versammlung der Brahmanen, die Versammlung der Hausväter, die Versammlung der Samaṇa, die Versammlung der Götterwelt der Vier Grosskönige, die Versammlung der Götterwelt der Dreiunddreissig, die Versammlung der Mārawelt, die Versammlung der Brahmawelt. Ich erinnere mich

---

1) Nach dem Divyāvadāna (s. oben S. 53) ist *nibbānadhātuyā* als Loc. zu fassen, nicht als Instr. — Rhys Davids: »passes entirely away with that utter passing away in which nothing whatever is left behind.«

aber[1]), o Ananda, vielhundertmal[2]) bin ich in die Versammlung der Adligen gegangen und habe dort früher mit ihnen gesessen, mit ihnen mich früher unterhalten, mit ihnen früher Unterredungen gehabt; wie dort ihr Aussehen war, so war mein Aussehen, wie ihre Sprache war, so war meine Sprache; mit der Heilslehre entnommener Rede habe ich gelehrt, angeregt, angefeuert, entzückt, und sie kannten mich nicht, als ich redete (indem sie sagten) »Wer redet denn hier, ein Gott oder ein Mensch?« Nachdem ich mit der Heilslehre entnommener Rede gelehrt, angeregt, angefeuert, entzückt hatte, bin ich verschwunden, und sie kannten mich nicht, als ich verschwunden war (indem sie sagten): »Wer ist denn hier verschwunden, ein Gott oder ein Mensch?« — Ich erinnere mich aber, o Ānanda, vielhundertmal bin ich in die Versammlung der Brahmanen, in die Versammlung der Hausväter, in die Versammlung der Samaṇa, in die Versammlung der Götterwelt der Vier Grosskönige, in die Versammlung der Götterwelt der Dreiunddreissig, in die Versammlung der Mārawelt, in die Versammlung der Brahmawelt gegangen und habe dort früher mit ihnen gesessen, mit ihnen mich früher unterhalten, mit ihnen früher Unterredungen gehabt; wie dort ihr Aussehen war, so war mein Aussehen, wie ihre Sprache war, so war meine Sprache; mit der Heilslehre entnommener Rede habe ich gelehrt, angeregt, angefeuert, entzückt, und sie kannten mich nicht, als ich sprach, (indem sie sagten) »Wer spricht denn hier, ein Gott oder ein Mensch?« und nachdem ich mit der Heilslehre entnommener Rede gelehrt, angeregt, angefeuert, entzückt hatte, bin ich verschwunden, und sie kannten mich nicht, als ich verschwunden war, (indem sie sagten) »Wer ist denn hier verschwunden, ein Gott oder ein Halbgott?«[3]) — Das sind, o Ānanda, die acht Versammlungen.

Dies sind die acht Stufen eines Ueberwinders. Welche acht? Einer, der innerlich die klare Vorstellung von der Welt der Formen hat, sieht äusserlich kleine Formen, schöne und hässliche;

---

1) Dieses ganze Stück erinnert an Itivuttaka 22, inhaltlich und in dem formelhaft an die Spitze gestellten *Abhijānāmi kho panāhaṃ*.

2) Zu *anekasataṃ* vgl. *anekasatakkhattuṃ* Itivutt. 22.

3) Eigentlich hätte achtmal dasselbe gesagt werden müssen, den acht *parisās* entsprechend, ich habe aber den vollen Wortlaut im Anschluss an Childers' Ausgabe nur für die letzte *parisā* noch einmal wiederholt.

indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die erste Stufe eines Ueberwinders.[1]) — Einer, der innerlich die klare Vorstellung von der Welt der Formen hat, sieht äusserlich unermesslich grosse Formen, schöne und hässliche; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, (CHILD. p. **29**:) das ist die zweite Stufe eines Ueberwinders. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht äusserlich kleine Formen, schöne und hässliche; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die dritte Stufe eines Ueberwinders. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht äusserlich unendlich grosse Formen, schöne und hässliche; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die vierte Stufe eines Ueberwinders. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht äusserlich blaue Formen, blaufarbige, blau aussehende, blau scheinende, wie z. B. die blaue, blaufarbige, blau aussehende, blau scheinende Flachsblume, oder wie z. B. der auf beiden Seiten schön gemachte[2]) blaue, blaufarbige, blau aussehende, blau scheinende Gewandstoff von Benares; so also sieht einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, äusserlich blaue, blaufarbige, blau aussehende, blau scheinende Formen; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die fünfte Stufe eines Ueberwinders. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht äusserlich gelbe Formen, gelbfarbige, gelb aussehende, gelb scheinende, wie z. B. die gelbe, gelbfarbige, gelbaussehende, gelbscheinende Kaṇikāra-Blume, oder wie z. B. auch der auf beiden Seiten schön gemachte gelbe, gelbfarbige, gelb aussehende, gelb scheinende Gewandstoff von Benares; so also sieht einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, äusserlich gelbe, gelbfarbige, gelb aussehende, gelb

---

1) Zwar nicht dasselbe aber doch vergleichbar ist Bṛhadāraṇyaka II 4, 7 ff.: *Sa yathā dundhubher hanyamānasya na bāhyāñ cchabdāñ cchaknuyād grāhaṇāya, dundubhes tu grahaṇena dundubhyāghātasya vā śabdo gṛhītaḥ* u. s. w.

2) »*Ubhatobhāgavimaṭṭhaṃ vatthaṃ*, cloth with a nap on both sides«, CHILDERS; »that fine muslin of Benares which, on whichever side you look at it, is blue in colour«, RHYS DAVIDS.

scheinende Formen; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die sechste Stufe eines Ueberwinders. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht äusserlich rothe Formen, rothfarbige, roth aussehende, roth scheinende, wie z. B. die rothe, rothfarbige, roth aussehende, roth scheinende Bandhujīvaka-Blume, oder wie z. B. auch der auf beiden Seiten schön gemachte rothe, rothfarbige, roth aussehende, roth scheinende Gewandstoff von Benares; so also sieht einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, äusserlich rothe, rothfarbige, roth aussehende, roth scheinende Formen; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die siebente Stufe eines Ueberwinders. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht äusserlich weisse Formen, weissfarbige, weiss aussehende, weiss scheinende, wie z. B. der weisse, weissfarbige, (Child. p. **30**:) weiss aussehende, weiss scheinende Morgenstern, oder wie z. B. auch der auf beiden Seiten schön gemachte weisse, weissfarbige, weiss aussehende, weiss scheinende Gewandstoff von Benares; so also sieht einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, äusserlich weisse, weissfarbige, weiss aussehende, weiss scheinende Gestalten; indem er sie überwindet, hat er so die klare Vorstellung »Ich kenne, ich durchschaue sie«, das ist die achte Stufe eines Ueberwinders. Das sind, o Ānanda, die acht Stufen eines Ueberwinders.«

Dies sind die acht Stufen der Befreiung. Welche acht? Einer, der (die klare Vorstellung) von den Formen hat[1]), durchschaut sie, das ist die erste Befreiung. — Einer, der innerlich die klare Vorstellung vom Gestaltlosen hat, sieht die Formen äusserlich, das ist die zweite Befreiung. — Er ist von der Vorstellung »Es ist gut« eingenommen, das ist die dritte Befreiung.[2]) — Nach vollständiger Ueberwindung der Formvorstellungen, nach dem Schwinden

1) *Rūpī* steht hier im Sinne von *rūpasaññī*, daher bei Rhys Davids »possessed with the idea of form«.

2) Rhys Davids: »With the thought »it is well« he becomes intent (upon what he sees).« Vgl. die Definition im Mahāvyutpatti, mitgetheilt im Dharmasaṃgraha (ed. M. Müller und H. Wenzel) p. 12, zu LIX: *Śubhaṃ vimokṣaṃ kāyena sākṣātkṛtvopasampadya viharaty ayaṃ tṛtīyo vimokṣaḥ.* Mir noch unklar.

der Hinderungsvorstellungen[1]), nach dem Vonsichweisen der Verschiedenheitsvorstellungen lebt er, indem er (in der Vorstellung) »Ein unendlicher Raum« die Stufe der Raumunendlichkeit erreicht hat, das ist die vierte Befreiung. — Nachdem er die Stufe der Raumunendlichkeit vollständig überwunden hat, lebt er, indem er (in der Vorstellung) »Ein unendliches Bewusstsein« die Stufe der Bewusstseinsunendlichkeit erreicht hat, das ist die fünfte Befreiung. — Nachdem er die Stufe der Bewusstseinsunendlichkeit gänzlich überwunden hat, lebt er, indem er (in der Vorstellung) »Nichts ist« die Stufe des Nihilismus erreicht hat, das ist die sechste Befreiung. — Nachdem er die Stufe des Nihilismus gänzlich überwunden hat, lebt er, indem er die Stufe »Weder ist Bewusstsein noch ist Nichtbewusstsein« erreicht hat, das ist die siebente Befreiung. — Nachdem er die Stufe »Weder ist Bewusstsein noch Nichtbewusstsein« gänzlich überwunden hat, lebt er, indem er die Aufhebung von Vorstellungen und Empfindungen erreicht hat, das ist die achte Befreiung. Das sind, o Ānanda, die acht Befreiungen.

Einstmals, o Ānanda, weilte ich in Uruvelā am Ufer des Flusses Nerañjarā unter dem Ajapālanigrodha, unmittelbar nachdem ich zur höchsten Erkenntniss gelangt war. Da kam, o Ānanda, Māra der Böse dahin wo ich war; nachdem er herangekommen, trat er an meine Seite; zur Seite stehend sprach Māra der Böse also zu mir: »Ins Nirvāṇa eingehen soll jetzt, Heil Dir! der Heilige, ins Nirvāṇa eingehen der Selige, jetzt ist, Heil Dir! für den Heiligen die Zeit ins Nirvāṇa einzugehen!«

Nach solcher Rede sprach ich, o Ānanda, also zu Māra dem Bösen:

Nicht eher werde ich, Du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Mönche zu Hörern haben werde, weise, disciplinirte, erfahrene, wissensreiche, die im Besitz der Heilslehre sind, das der Heilslehre entsprechende Verhalten erreicht, die Vollkommenheit erreicht haben, das der Heilslehre entsprechende Verhalten beobachten; (bis diese

---

1) Nach dem Visuddhimagga, ed. Warren (Journ. P. T. S. 1893) p. 106 sind die *paṭighasaññā: rūpa-, sadda-, gandha-, rasa-, phoṭṭhabba-saññā*, also Vorstellungen, die von der Thätigkeit der fünf Sinnesorgane herkommen.

nicht), nachdem sie ihr eigenes Lehramt aufgenommen haben, (selbst) mittheilen, verkünden, lehren, feststellen, erklären, zerlegen, auseinandersetzen werden, (bis diese nicht), nachdem sie den erhobenen (Child. p. 31:) Widerspruch Anderer, der mit Hülfe der Heilslehre leicht zu unterdrücken ist, unterdrückt haben, unter Wunderzeichen die Heilslehre verkünden werden.

Nicht eher werde ich, du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Nonnen zu Hörerinnen haben werde, weise, disciplinirte ... die Heilslehre verkünden werden.

Nicht eher werde ich, Du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Laienanhänger zu Hörern haben werde, weise, disciplinirte ... die Heilslehre verkünden werden.

Nicht eher werde ich, Du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Laienanhängerinnen zu Hörerinnen haben werde, weise, disciplinirte ... die Heilslehre verkünden werden.

Nicht eher werde ich, Du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis nicht dieser mein unsträflicher Wandel gediehen sein wird, und zur Blüthe gekommen, weithin verbreitet, bei Vielen zu finden, reich entfaltet, so dass er von den Menschen schön geoffenbaret ist.«

Jetzt nun ist heute, o Ānanda, beim Cāpāla Cetiya, Māra der Böse zu mir herangekommen, und nachdem er herangekommen, trat er an meine Seite, und zur Seite stehend sprach Māra der Böse also: »Ins Nirvāṇa soll jetzt, Heil Dir! der Heilige eingehen, ins Nirvāṇa eingehen der Selige, jetzt ist, Heil Dir! für den Heiligen die Zeit ins Nirvāṇa einzugehen! Ist doch, Heil Dir! vom Heiligen dieser Ausspruch gethan worden: »Nicht eher werde ich, Du Böser, ins Nirvāṇa eingehen, bis ich nicht Mönche zu Hörern haben werde, weise, disciplinirte ... (Wiederholung des ganzen Stückes von S. 70, Z. 26 — S. 72, Z. 9).

(Child. p. 32, l. 21:) Auf solche Rede, o Ānanda, sprach ich zu Māra dem Bösen also: »Sei du, o Böser, ohne Sorge, das Nirvāṇa des Tathāgata wird bald stattfinden, nach Verlauf von drei Monaten von jetzt ab wird der Tathāgata ins Nirvāṇa eingehen! Jetzt ist, o Ānanda, heute bei dem Cāpāla Cetiya vom Tathāgata mit Bedacht und mit Bewusstsein die Disposition zum längeren Leben aufgegeben worden.«

Nach solcher Rede sprach der ehrwürdige Ānanda zum Heiligen

also: »Bleiben soll, Heil Dir! der Heilige eine Weltperiode lang, bleiben der Selige eine Weltperiode lang, zum Heile Vieler, zum Glücke Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zum Glücke von Göttern und Menschen.« »Genug jetzt, Ānanda, dränge nicht den Tathāgata, jetzt ist die Zeit vorbei, Ānanda, den Tathāgata zu bitten.«

Noch ein zweites Mal sprach der ehrwürdige Ānanda zum Heiligen also: »Bleiben soll . . .«

Noch ein drittes Mal sprach der ehrwürdige Ānanda zum Heiligen also: »Bleiben soll . . .« »Glaubst Du, o Ānanda, an die höchste Erkenntniss des Tathāgata?« »Ja, Heil Dir!« »Was drängst Du dann, Ānanda, den Tathāgata zum dritten Male? Hast Du es nicht unmittelbar von mir, (Child. p. **33**:) vom Heiligen gehört, unmittelbar vernommen, wer immer, o Ānanda, die vier Grundlagen der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht hat, der könnte, wenn er wollte, eine Weltperiode im Leben bleiben, oder den Rest einer Weltperiode. Nun hat der Tathāgata die vier Grundlagen der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht, der Tathāgata könnte also, wenn er wollte, eine Weltperiode lang im Leben bleiben, oder den Rest einer Weltperiode. Glaubst Du das, Ānanda?« »Ja, Heil Dir!« »Deshalb hast Du, o Ānanda, übel daran gethan, einen Fehler begangen, dass Du, obwohl so vom Tathāgata ein deutliches Zeichen gegeben, ein deutlicher Wink gegeben war, nicht (zum Verständniss) durchdringen konntest, nicht den Tathāgata gebeten hast: Bleiben soll der Heilige eine Weltperiode lang, bleiben soll der Selige eine Weltperiode lang, zum Heile Vieler, zum Glücke Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zur Freude von Göttern und Menschen. Wenn Du, o Ānanda, den Tathāgata gebeten hättest, so würde der Tathāgata zwei Deiner Reden zurückgewiesen, die dritte aber angenommen haben. Deshalb hast Du, o Ānanda, übel daran gethan, einen Fehler begangen!«

Einstmals, o Ānanda, weilte ich in Rājagaha auf dem Berge Gijjhakūṭa[1]), einstmals, o Ānanda, weilte ich ebenda in Rājagaha im

1) Ich habe hier noch mehr als im Texte zusammengezogen. Nach den Andeutungen des Textes würde Ānanda an jedem der verschiedenen Orte in

Nigrodhārāma, weilte ich ebenda in Rājagaha beim Corapapāta, weilte ich ebenda in Rājagaha am Abhange des Vebhāra in der Sattapaṇṇihöhle, weilte ich ebenda in Rājagaha am Abhang des Isigili am Kāḷafelsen, weilte ich ebenda in Rājagaha (Child. p. 34:) im Sītavana in der Sappasoṇḍikāhöhle, weilte ich ebenda in Rājagaha im Tapodārāma, weilte ich ebenda in Rājagaha im Veḷuvana im Kalandakanivāpa, weilte ich ebenda in Rājagaha im Jīvakambavana, weilte ich ebenda in Rājagaha in dem Thiergarten im Maddakucchi[1]). Auch

---

Rājagaha und Vesālī, die Buddha zu besuchen pflegte, denselben Mangel an Verständniss gezeigt haben, und würde also dieselbe Erzählung für jede einzelne Stelle wiederholt werden müssen. Das ist hier sicher erkennbar erst die Geschmacklosigkeit einer späteren Zeit. Die ursprünglichere Fassung dieser Legende ist im Anfang dieses Abschnitts des Mahāparinibbānasutta erhalten: dort fasst Buddha in einer Rede die Plätze zusammen, deren Lieblichkeit in ihm ein Verlangen, noch länger zu leben, entstehen liess. Wir werden später noch einmal auf den Gesichtspunkt kommen, dass für verschiedene Orte die gleiche oder eine ähnliche Legende erzählt wurde.

1) Da ich die Ortsnamen oben nicht übersetzt habe, so bemerke ich hier Einiges über ihre Bedeutung. *Gijjha-kūṭa* ist »Geierkoppe, Geierberg«. — *Nigrodhārāma,* einige Zeilen weiter *Gotama-nigrodha* genannt, ist der Ruheplatz, später das Kloster bei dem berühmten *Nigrodha*, Ficus Indica, unter dem Buddha die höchste Erkenntniss erlangte. — *Cora-papāta* »der Abhang, oder die Felsenwand, des Räubers«. *Vebhāra* der Berg, in dem sich die *Sattapaṇṇi-guhā* befand, »die Höhle bei dem *Sattapaṇṇi*-Baume, skr. *Saptaparṇa* »Alstonia Scholaris« Pet. Wtb. — *Isi-gili* »der Ṛṣi-Berg« mit dem »Schwarzen Stein oder Fels«, *Kāḷa-silā.* — *Sītavana* »der kühle Wald«, in dem sich eine Felsenhöhle (*pabhāra*) befand mit einem Teiche (*soṇḍikā*), in dem es Schlangen gab, vgl. *soṇḍikā* »a natural tank in a rock«, Child. — *Tapodārāma,* »der Ruheplatz oder das Kloster an der Tapodā« (einem Flusse, s. E. Müller, Pāli Proper Names). — *Veḷu-vana*, »der Bambus-wald«, auch der Name des berühmten, von Bimbisāra daselbst gestifteten Klosters; *Kalandakanivāpa* könnte einen Ort bezeichnen, an dem man den Eichhörnchen Futter (*bali*) hinzuwerfen pflegte, oder überhaupt einen Ort, an dem man *bali* spendete, und der aus einem mehr zufälligen Grunde nach den Eichhörnchen benannt wurde. — *Jīvakambavana*, »der Mangogarten des Jīvaka«. *Madda-kucchi* kann nicht einfach der Name des Thiergartens sein (E. Müller, a. a. O.), da es p. 34, l. 11, ed. Child., *Maddakucchismiṃ migadāyo* heisst, scheint vielmehr ein Terrain (*kukṣi* »Thal«?) zu bezeichnen, in dem sich der Thiergarten (»Gazellenpark«, Kern) befand; *Madda-*, aus *Madra* oder *Mādra* entstanden, kann ich nicht deuten. — Alle diese Namen tragen kein mythisches Gepräge. Sie finden sich zum grossen Theil beisammen auch Cullavagga IV 4, 11, und einzeln an vielen andern Stellen. Die Treue, mit der diese Ortsnamen aus den Zeiten Buddha's überliefert worden sind, spricht dafür, dass auch Anderes aus jenen Zeiten treu überliefert worden ist.

dort sprach ich Dich an, o Ānanda: Lieblich ist, o Ānanda, Rājagaha, lieblich der Berg Gijjhakūṭa, lieblich der Gotamanigrodha, lieblich der Corapapāta, lieblich am Abhang des Vebhāra die Sattapaṇṇihöhle, lieblich am Abhang des Isigili der Kāḷafelsen, lieblich im Sītavana die Sappasoṇḍikāhöhle, lieblich der Tapodārāma, lieblich im Veḷuvana der Kalandakanivāpa, lieblich der Jīvakambavana, lieblich der Thiergarten im Maddakucchi, wer immer, o Ānanda, die vier Grundlagen der Wunderkraft . . . einen Fehler begangen (s. oben, S. 80, Z. 14).

Einstmals weilte ich, o Ānanda, hier in Vesālī beim Udena Cetiya. Auch da sprach ich dich an, Ānanda: Lieblich ist, o Ānanda, Vesālī, lieblich das Udena Cetiya, wer immer, o Ānanda, die vier Elemente der Wunderkraft . . . einen Fehler begangen (s. oben S. 80, Z. 14).

Einstmals weilte ich, o Ānanda, hier in Vesālī beim Gotamaka Cetiya, u. s. w., weilte ich hier in Vesālī beim Sattamba Cetiya, u. s. w., weilte ich hier in Vesālī beim Bahuputta Cetiya, u. s. w., weilte ich hier in Vesālī beim Sārandada Cetiya, u. s. w.

Jetzt nun sprach ich dich heute, o Ānanda, beim Cāpāla Cetiya an: Lieblich ist, o Ānanda, Vesālī, lieblich das Udena Cetiya, lieblich das Gotamaka Cetiya, lieblich das Sattamba Cetiya, lieblich das Bahupatta Cetiya, lieblich das Sārandada Cetiya, lieblich das Cāpāla Cetiya. Wer immer, o Ānanda, die vier Grundlagen der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht hat, der könnte, wenn er wollte, eine Weltperiode bleiben oder den Rest einer Weltperiode. Der Tathāgata hat nun, o Ānanda, die vier Grundlagen der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht, der Tathāgata könnte, wenn er wollte, o Ānanda, eine Weltperiode bleiben, oder den Rest einer Weltperiode. Trotzdem konntest du, o Ānanda, obwohl vom Tathāgata ein deutliches Zeichen gegeben, ein deutlicher Wink gegeben war, nicht (zum Verständniss) durchdringen, hast du nicht den Tathāgata gebeten: der Heilige soll eine Weltperiode bleiben, der Selige soll eine Weltperiode bleiben, zum Heile Vieler, zur Freude Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zur Freude von Göttern und Menschen. Wenn du, o Ānanda, den

Tathāgata gebeten hättest, so würde der Tathāgata zwei deiner Reden zurückgewiesen haben, aber die dritte würde er angenommen haben. Deshalb hast du übel daran gethan, hierin einen Fehler begangen. Ist nicht so, o Ānanda, von mir früher gelehrt worden: Trennung, Entfernung, Abkehr von allem Lieben, Angenehmen? Wie ist daher hier, o Ānanda, möglich, (zu sagen,) was geboren, entstanden, entwickelt, (Child. p. 36:) dem Zerfall[1]) unterworfen ist, ach das soll nicht zerfallen[1])! Das geht unmöglich. Was da aber, o Ānanda, vom Tathāgata aufgegeben, ausgespien, losgelöst, verlassen, zurückgewiesen worden ist, die aufgegebene Disposition zum längeren Leben, der mit Bestimmtheit vom Tathāgata gethane Ausspruch ‚In Kurzem wird das Nirvāṇa des Tathāgata eintreten, nach Verlauf von drei Monaten von hier an wird der Tathāgata ins Nirvāṇa eingehen', dies Wort soll der Tathāgata um des Lebens willen wieder zurücknehmen! das geht unmöglich. Lass uns gehen, Ānanda; nach dem Mahāvana, nach dem Kūṭāgārasaale will ich mich begeben.« »So sei es, Heil Dir!« (mit diesen Worten) gehorchte der ehrwürdige Ānanda dem Heiligen.

Da begab sich der Heilige mit dem ehrwürdigen Ānanda nach dem Mahāvana nach dem Kūṭāgārasaale; hingekommen sprach er zu Ānanda: »Gehe du, Ānanda, soviele Mönche als in der Nähe von Vesālī leben, die lass alle in dem Versammlungssaale zusammenkommen.« Nachdem der ehrwürdige Ānanda mit (den Worten) »So sei es, Heil Dir!« gehorcht und soviele Mönche als in der Nähe von Vesālī lebten, die alle in dem Versammlungssaale hatte zusammenkommen lassen, ging er dahin wo der Heilige war; nachdem er hingegangen und den Heiligen begrüsst hatte, trat er an seine Seite; an seiner Seite stehend sprach der ehrwürdige Ānanda also zum Heiligen: »Die Gemeinde der Mönche ist versammelt, wozu es jetzt, Heil Dir! der Heilige für an der Zeit hält.« Da ging der Heilige nach dem Versammlungssaale; nachdem er hingegangen, setzte er sich auf den zurechtgemachten Sitz nieder; nachdem er sich niedergesetzt, sprach der Heilige zu den Mönchen[2]): »Deshalb sollt ihr, ihr

---

1) *Paloka* habe ich als das zu dem Verbum *palujjati* gehörige Substantiv betrachtet.

2) Vgl. dieses »Summary of the Duty of the Order« bei Rhys Davids, Buddhism, p. 171 ff. Es sind die 37 *Bodhipakṣikā Dharmāḥ* (die 37 zur höchsten

Mönche, die Pflichten, die euch von mir, nachdem ich sie erkannt, gelehrt sind, nachdem ihr sie euch gut angeeignet habt, ausüben, ausführen, verbreiten, damit der unsträfliche Wandel dauernd sei und lange bleibe, dies zum Heile Vieler, zur Freude Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zur Freude von Göttern und Menschen gereiche. Was für Pflichten, ihr Mönche, sind euch von mir gelehrt, nachdem ich sie erkannt habe, die ihr, nachdem ihr sie euch gut angeeignet habt, pflegen, ausüben, verbreiten sollt, damit der unsträfliche Wandel dauernd sei und lange bleibe, dies zum Heile Vieler, zur Freude Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zur Freude von Göttern und Menschen gereiche? Als da sind die vier Denkfixirungen[1]), die vier rechten Anstrengungen[2]), die vier Grundlagen der Wunderkraft[3]), die fünf Vermögen[4]), die fünf (CHILD. p. **37**:) Kräfte[4]), die sieben

---

Erkenntniss erforderlichen Zustände) des Dharmasaṃgraha, XLIII ff., die daselbst in derselben Reihenfolge wie hier aufgeführt werden.

1) Diese vier sind: Betrachtung des Körpers, Betrachtung der Empfindungen, Betrachtung der Gedanken, Betrachtung der Daseinsbedingungen, vgl. KERN, Buddh. I 525 (nach Lalit. p. 36), Visuddhimagga, ed. WARREN (Journ. P. T. S. 1893), p. 104.

2) Die vier *sammappadhānā* sind: die Anstrengung das Böse nicht aufkommen zu lassen, die Anstrengung das aufgekommene Böse von sich zu thun, die Anstrengung das Gute aufgehen zu lassen, die Anstrengung das aufgegangene Gute zu bewahren, vgl. CHILDERS, Dict. u. *sammappadhānaṃ*. Daher im Lalitavistara p. 37, lin. 1 zusammenfassend als Zweck angegeben wird *sarvākuśaladharmaprahāṇāya sarvakuśalapratipattyai* (so zu lesen). So sind auch die bei CHILDERS unter *padhānaṃ* angeführten vier *padhānā* aufzufassen: *saṃvara-*, *pahāna-*, *bhāvanā-*, *anurakkhanā-padhānaṃ*.

3) Diese vier sind *chanda-*, *viriya-*, *citta-*, *vīmaṃsā-samādhipadhānasaṃkhārasamannāgato iddhipādo*, s. CHILDERS' Dict., Dharmasaṃgraha XLVI, Visuddhimagga, a. a. O., p. 112. Vielleicht ist zu übersetzen »bestehend in der Anstrengung und Disposition zur Concentration des Willens, der Energie, des Denkens, der Erforschung.«

4) Unter den fünf Vermögen (*indriya*) und den fünf Kräften (*bala*) sind dieselben Fünf zu verstehen (vgl. KERN, Buddh. I 386, Anm.): *saddhā*, der Glaube (so dass man sich von einem Andern leiten lässt, d. i. von Buddha oder einem seiner Nachfolger); *viriya*, die Kraft (so dass man das schön Erdachte, d. i. Buddha's Lehre, verstehen kann); *sati*, das Gedenken (so dass man alle Handlungen gut, d. i. mit Bewusstsein, ausführt); *samādhi*, die Concentration (so dass man von den unruhigen Gedanken befreit wird); *paññā* die Weisheit (so dass man die unter *pratyavekṣaṇa* zusammengefassten Betrachtungen anstellen kann, s. CHILD. Dict. unter *paccavekkhanaṃ*). So nach den Andeutungen im Lalitavistara p. 37, l. 3 ff.

Hülfsmittel der höchsten Erkenntniss[1]), der edle achtfache Weg[2]). Diese Pflichten, ihr Mönche, sind euch von mir gelehrt worden, nachdem ich sie erkannt hatte; die sollt ihr, nachdem ihr sie euch gut angeeignet, pflegen, üben, vermehren, damit der unsträfliche Wandel dauernd sei, lange währe, dies zum Heile Vieler, zur Freude Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heile, zur Freude von Göttern und Menschen gereiche.«

Da sprach der Heilige zu den Mönchen; »Wohlan, jetzt, ihr Mönche, sage ich euch: Die Aggregate sind der Vernichtung unterworfen; vollendet mit Bedacht[3]). Bald wird das Nirvāṇa des Tathāgata sein, nach Verlauf von drei Monaten von hier ab wird der Tathāgata ins Nirvāṇa eingehen.« Dies sagte der Heilige; nachdem er dies gesagt hatte, sagte der Selige, der Meister, dann noch Folgendes:

Reif ist mein Alter,
kurz mein Leben,
ich werde von euch gehen,
ich habe meine Zuflucht zu mir selbst genommen.

Besonnen, aufmerksam,
tugendhaft seid, o Mönche!
die Gedanken recht gesammelt
hütet euern Sinn!

1) *Bojjhaṅga* ist vielleicht in bewusstem Gegensatz zu *Vedāṅga* gebildet. Die sieben sind: *sati*, das Kennen (so dass man die Lehre richtig auswendig weiss); *dhammavicaya* das Ueberlegen der Lehre (so dass man die ganze Lehre erfüllt); *viriya*, die Geisteskraft (so dass man eine vielseitige Intelligenz hat); *pīti*, die innere Befriedigung (so dass man zur Concentration kommen kann); *passaddhi*, die Beruhigung (so dass man sein Ziel erreichen kann); *samādhi*, die Concentration (so dass man sich der Gleichmässigkeit hingiebt, vgl. *samādhinā pariggahītaṃ cittaṃ uddhaccena na iñjati*, Visuddhimagga, a. a. O. p. 113); *upekkhā*, die Gleichgültigkeit (so dass man an Nichts, was vorkommt, Interesse hat, im Lalit. a. a. O. *sarvopapattijugupsanatāyai*).

2) Der *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo: sammā-diṭṭhi, -saṅkappo, -vācā, -kammanto, -ājīvo, -vāyāmo, -sati, -samādhi*, die rechte Anschauung, der rechte Entschluss, das rechte Sprechen, das rechte Handeln, die rechte Lebensweise, das rechte Streben, das rechte Denken an das, woran man denken soll (im Lalit. p. 38, l. 5 ist wohl *anusmṛtya* zu lesen), die rechte Concentration.

3) Was unter dem *appamādena sampādetha* zu verstehen ist, lehrt der mittlere der Schlussverse: *Appamattā satīmanto susīlā hotha.*

Wer in dieser Heilslehre und Zucht
bedachtsam aushalten wird[1]),
Geburt und Fortsetzung des Daseins hinter sich lassend
wird der dem Leid ein Ende machen![2])

Nachdem der Heilige sich am Morgen angekleidet, Napf und Gewand genommen hatte, ging er nach Vesālī hinein Essen betteln; nachdem er in Vesālī Essen betteln gegangen war, sprach er nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, indem er mit dem Elephantenblicke[3]) auf Vesālī zurücksah, zu dem ehrwürdigen Ānanda: »Das wird das letzte Mal sein, dass der Tathāgata Vesālī sieht. Wir wollen gehen, Ānanda, nach Bhaṇḍagāma wollen wir uns begeben.« »So sei es, Heil Dir!« (mit diesen Worten) gehorchte der ehrwürdige Ānanda dem Heiligen. Darauf zog der Heilige mit einer grossen Schaar von Mönchen nach Bhaṇḍagāma.[4])

1) *Vihessati* zu *vi-harati* (*vihaṣṣati* bei E. MÜLLER, Gramm. p. 119 belegt)? oder zu *vi-bhavati?*

2) Hier endet der III. Bhāṇavāra, der Anfang des IV. Bhāṇavara gehört aber noch zu unserer Geschichte.

3) »*Nāgāvalokita*, elephant look (turning the whole body)«, Divy. Index.

4) Die im Divyāvadāna enthaltene Version dieser Legende (s. oben S. 43 ff.) ist übersetzt von E. BURNOUF, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, p. 74 ff. Diese Uebersetzung ist im Einzelnen nicht überall richtig.

Cap. III.

Das Mārasaṃyutta.

Welchen Ideengehalt die altbuddhistische Phantasie in die mythische Gestalt des Māra hineingelegt hatte, zeigen besonders deutlich die kleinen Legenden des Mārasaṃyutta und des Bhikkhunīsaṃyutta, die das IV. und V. Buch des Saṃyuttanikāya (ed. L. Feer, P. T. S., 1884) bilden. Wir vergegenwärtigen uns diese Legenden in einer deutschen Uebersetzung; bei einer derselben können wir aber auch hier den Pālitext mit einer Sanskritversion vergleichen, was in Cap. IV geschieht.

Mārasaṃyutta.

Vagga 1.

1. *Tapo kammaṃca* (Askese und Opfer).

1. So habe ich gehört[1]: Einstmals weilte[2] der Heilige bei Uruvelā am Ufer des Flusses Nerañjarā unter dem Ziegenhirten-

---

1) Diese unzählige Male in der buddhistischen Literatur wiederkehrende Formel *Evaṃ me sutaṃ* erinnert an ähnliche epische Formeln in der altgermanischen Literatur, an *Dat gafregin ih mit firahim* zu Anfang des Wessobrunner Gebets, an *Ik gihōrta dat seggen* zu Anfang des Hildebrandsliedes, u. a. m.

2) Es verdient hervorgehoben zu werden, dass in dieser Einleitung, die die Zeit- und Ortsangaben enthält, immer das Praesens steht (*viharati*): im Pāli hat das Praesens die Function des lateinischen Imperfects übernommen. Daher auch bei Beschreibungen innerhalb der Erzählung das Praesens steht, s. Mārasaṃy. 1, 2 (*Nāgo*), 3; 6 (*Sappo*), 4, u. s. w.

bananenbaum (*Ajapālanigrodha*), unmittelbar nachdem er zur höchsten Erkenntniss gelangt war.

2. Da erhob sich im Geiste des Heiligen, als er in der Einsamkeit befindlich, in sich versunken war, folgendermassen eine Erwägung: »O, erlöst bin ich von diesem schwierigen Thun! O, wie gut! erlöst bin ich von diesem schwierigen und dazu unnützen Thun! Wie gut! beharrlich, bewusst, habe ich die höchste Erkenntniss erreicht!«

3. Als da Māra der Böse die Erwägung im Geiste des Heiligen bemerkt hatte, ging er dahin, wo der Heilige war; hingegangen redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Abgefallen von Askese und Opfer,
durch das die Menschen rein werden,
hält sich der Unreine für rein,
abgeirrt vom Pfade der Reinheit!«

4. Da antwortete der Heilige, indem er wusste, »das ist Māra der Böse«, Māra dem Bösen mit Versen:

»Nachdem ich für unnütz erkannt[1])
jede weitere Askese,
— alles Unnütze führt sie herbei,
wie Stange und Ruder . . .[2]) —,

indem ich Tugend, Sammlung und Weisheit
als den Weg zur Erkenntniss pflegte,
hab ich die höchste Reinheit erlangt,
geschlagen bist du, o Tod!«

---

1) Das Gerundium *ñatvā* schwebt in der Luft, wenn man es nicht als Vordersatz zu dem *patto smi* der zweiten Gāthā betrachtet.

2) Nicht übersetzt ist *dhammaniṃ*. Zu *piyārittaṃ* führt MORRIS im Journ. P. T. S. 1889, p. 210, aus JACOBI's Ausgabe des Āyāraṃgasutta p. 85 an: *nāvaṃ ālittena vā piḍheṇa vā . . . vāhehi*, was er durch Pāli »*ārittena vā piyena vā*, »with rudder or oar«, erklärt. Aber wie soll man *pīḍha* und *piya* zusammenbringen? Bei CHILDERS »*piyo*, an oar.« Bemerkenswerth ist die im PW. unter *aritra* aus Śat. Br. IV 2, 5, 10 angeführte Stelle: *naur ha vā eṣā svargyā yad bahiṣpavamānaṃ, tasyā ṛtvija eva sphyāścāritrāśca svargasya lokasya sampāraṇāḥ*. Höchst wahrscheinlich ist pāl. *piya* aus skr. *sphya* entstanden; es ist daher *phiyārittaṃ* zu schreiben, wie auch ein Ms. hat.

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

2. *Nāgo* (Der Elephant).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige bei Uruvelā auf, am Ufer des Flusses Nerañjarā unter dem Ziegenhirtenbananenbaume, unmittelbar nachdem er zur höchsten Erkenntniss gelangt war. In eben dieser Zeit aber hatte sich der Heilige im Dunkel der Finsterniss der Nacht unter freiem Himmel niedergesetzt, und es regnete in Einem fort[1]).

2. Da nahm Māra der Böse, der dem Heiligen Furcht, Schrecken und Entsetzen erregen wollte, die gewaltige Gestalt eines Elephantenkönigs an und begab sich dahin, wo der Heilige war.

3. Wie ein grosser . . . . . .[2]), so war sein Kopf; wie reines Silber, so waren seine Zähne; wie eine grosse Pflugdeichsel[3]), so war sein Rüssel.

4. Da merkte der Heilige »das ist Māra der Böse«, und redete Māra den Bösen mit Versen an:

»Im Saṃsāra, den langen Weg,
schöne und hässliche, Gestalt geschaffen
hast du genug, o Böser,
geschlagen bist du, o Tod!«

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

3. *Subhaṃ* (Das Schöne).

1. Er hielt sich zu Uruvelā auf[4]).

2. In eben dieser Zeit aber hatte sich der Heilige im Dunkel

1) *Devo ca ekam-ekam phusāyati*: das Verbum ist das vedische *pruṣāyati* beträufeln, *ekam-ekaṃ* bedeutet hier nach Böhtlingk »in Einem fort«.

2) Auch Morris, Journ. P. T. S. 1886, p. 148, wusste nicht zu sagen, was *mahā ariṭṭhako maṇi* ist.

3) Hier ist wohl an Stelle von *naṅgalasīsā* die Lesart der sinhalesischen Mss. *naṅgalīsā* = ssk. *lāṅgalīṣā* »Pflugdeichsel« vorzuziehen.

4) Abkürzung für den volleren Wortlaut der Rahmenerzählung (s. die vorhergehenden Legenden), der in den Mss. nicht immer wiederholt wird.

der Finsterniss der Nacht unter freiem Himmel niedergelassen, und es regnete in Einem fort[1]).

3. Da ging Māra der Böse, der dem Heiligen Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen wollte, dahin, wo der Heilige war.

4. Nachdem er hingegangen, liess er in unmittelbarer Nähe des Heiligen verschiedene Scheingestalten erscheinen, schöne und hässliche.

5. Da merkte der Heilige »das ist Māra der Böse«, und sprach Māra den Bösen mit Versen an:

»Im Saṃsāra, den langen Weg,
schöne und hässliche Gestalt geschaffen
hast du genug, o Böser,
geschlagen bist du, o Tod!

Die am Leibe, in der Rede
und im Herzen wohl bewahrt sind,
die sind nicht Māra unterthan,
die sind nicht unter Māra's Herrschaft[2])

6. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

4. *Pāsa* (Die Fessel).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige zu Benares auf im Wildpark Isipatana. Dort sprach der Heilige die Mönche an: »Ihr Mönche«. »Heil Dir!« (sagten) die Mönche (und) horchten auf den Heiligen.

2. Der Heilige sprach also: »Von mir ist, ihr Mönche, durch von Grund aus erfolgte Ueberlegung, durch von Grund aus erfolgte richtige Anstrengung die höchste Freiheit erreicht, die höchste Freiheit geoffenbart worden. Auch ihr sollt, ihr Mönche, durch von Grund aus erfolgte Ueberlegung, durch von Grund aus erfolgte richtige Anstrengung die höchste Freiheit erreichen, die höchste Freiheit offenbaren.

1) S. die vorhergehende Legende.

2) *Na te Mārassa paccagū* (v. l *baddhabhū*, *paṭṭhagū*). Das letzte Wort entspricht vielleicht einem skr. *pātya-gāḥ*.

3. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er ihn mit einem Verse an:

»Gebunden bist du mit Māra's Fesseln[1])
soviel es himmlische und menschliche giebt,
mit Māra's Banden bist du gebunden,
nicht wirst du, Asket, loskommen von mir!«

4. (Buddha antwortet:)

»Befreit bin ich von Māra's Fesseln,
soviel es himmlische und menschliche giebt,
von Māra's Banden bin ich befreit,
geschlagen bist du, o Tod!«

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich« und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

5. *Pāsa* (Die Fessel.[2])

1. Einstmals hielt sich der Heilige zu Benares auf im Wildpark Isipatana. Dort sprach der Heilige die Mönche an: »Ihr Mönche!« »Heil Dir!« (sagten) die Mönche (und) horchten auf den Heiligen.

2. Der Heilige sprach also: »Ich bin erlöst, ihr Mönche, von allen Fesseln, soviel es himmlische und menschliche giebt. Auch ihr, ihr Mönche, seid erlöst von allen Fesseln, soviel es himmlische und menschliche giebt. Führet, ihr Mönche, einen Wandel zum Heile Vieler, zur Freude Vieler, zum Erbarmen mit der Welt, zum Nutzen, zum Heil, zum Glücke von Göttern und Menschen! Lasset nicht zwei auf ein Mal gehen![3]) Verkündigt, ihr Mönche, die Heilslehre, die im Anfang schöne, in der Mitte schöne, am Ende schöne, mit ihrem Sinn, mit ihrem Wortlaut, die ganz vollkommene, reine, machet offenbar den keuschen Wandel! Es giebt Naturen von wenig befleckter Art: weil sie sie nicht gehört haben, sind sie ohne die Heilslehre; sie werden Bekenner der Lehre werden. Ich meinerseits, ihr Mönche,

---

1) Im nächsten Abschnitt ist für *pāsena* besser der Plural *pāsehi* gebraucht.
2) Derselbe Text Mahāvagga I 11.
3) *Mā ekena dve agamettha.* Oldenberg, S. B. E. XIII p. 112 (Mahāv. Uebers.): »Let not two of you go the same way.«

will nach Uruvelā gehen, nach Senānigama, um die Heilslehre zu verkünden.

3. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; hingegangen sprach er den Heiligen mit einem Verse an:

»Gebunden bist du mit allen Fesseln,
soviel es himmlische und menschliche giebt,
mit grossen Banden bist du gebunden,
nicht wirst du, Asket, loskommen von mir!«

4. (Buddha antwortet:)

»Erlöst bin ich von allen Fesseln,
soviel es himmlische und menschliche giebt,
von den grossen Banden bin ich erlöst,
geschlagen bist du, o Tod!«

6. *Sappo* (Die Schlange).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige im Veluwalde auf beim Kalandaka-nivāpa.

2. In dieser Zeit aber hatte sich der Heilige im Dunkel der Finsterniss der Nacht unter freiem Himmel niedergelassen, und es regnete in Einem fort[1]).

3. Da nahm Māra der Böse, der dem Heiligen Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen wollte, die gewaltige Gestalt eines Schlangenkönigs an und ging dahin, wo der Heilige war.

4. Wie ein grosses aus einem einzigen Baume gemachtes Schiff, so war sein Leib; wie die Matten von Soṇḍa[2]), so war seine Haube; wie die messingenen Schüsseln von Kosala, so waren seine Augen; wie, wenn der Gott donnert, die Blitzlinien herausfahren, so fuhr ihm die Zunge aus dem Munde heraus; wie das Geräusch des blasenden Blasebalgs eines Schmiedes ist, so war das Geräusch seines Einathmens und Ausathmens.

5. Da merkte der Heilige »das ist Māra der Böse« und sprach Māra den Bösen mit Versen an:

---

1) S. die 2. Geschichte.

2) *Soṇḍikā* wird ein Volk oder Land bezeichnen, wie gleich darauf *kosalikā*, vgl. skr. *śauṇḍika* im Pet. Wb.², und *Sonda* in Hunter's Gazetteer.

»Der einsame Orte aufsucht,
dieser sich selbst beherrschende Weise ist besser;
nachdem er (auf Alles) verzichtet, lebe er dort,
denn angemessen einem solchen ist dies!

Viel Furcht einflössende . . .[1]) in Menge,
und Stechfliegen, Schlangen in Menge —
auch nicht ein Haar wird dort bewegen
der grosse Weise, der in die Einsamkeit gegangen ist!

Der Himmel mag bersten, die Erde[2]) erbeben,
auch alle Wesen mögen erzittern,
selbst wenn man einen Speer nach ihrer Brust schwänge:
für die Daseinselemente[3]) suchen die Buddhas keinen Schutz!«

7. *Suppati* (Er schläft.)

1. Einstmals hielt sich der Heilige zu Rājagaha auf im Veḷuwalde beim Kalandaka-nivāpa.

2. Nachdem da der Heilige die Nacht über unter freiem Himmel viel auf und ab gegangen war, wusch er sich, als der Morgen graute[4]), die Füsse, ging in die Wohnung hinein, legte sich auf die rechte Seite nach Löwenart, indem er den einen Fuss über den andern legte, nachdenklich, mit vollem Bewusstsein, indem er im Geiste die Idee des Aufstehens erwog.

3. Da begab sich Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Was schläfst du? was schläfst du[5]) denn?
was schläfst du hier, wie ein schlechter Knecht[6])?

---

1) Nicht übersetzt ist *carakā*.

2) Für *pathaviṃ* (*caleyya*) ist wohl *pathavī* zu lesen.

3) *Upadhīsu tānaṃ na karonti buddhā*; zu *upadhi* vgl. die Verse im übernächsten Abschnitt (*Nandanaṃ*).

4) Wörtlich »zur Dämmerzeit der Nacht«, *rattiyā paccūsasamayaṃ*.

5) Die Präsensformen *soppasi* und *suppasi* sind wohl in Anlehnung an *soppaṃ* und das skr. Passiv *supyate* gebildet, ohne Unterschied der Bedeutung.

6) Ich habe hier *dubbhato* (die Lesart der sinhal. Mss.) vorgezogen, im Skr. *durbhṛta*, worauf mich Böhtlingk aufmerksam macht. Die Ausgabe hat *dubbhayo*.

schläfst du, (weil du denkst,) das Haus ist leer?
was schläfst du hier, obwohl die Sonne aufgegangen ist?«

4. (Buddha antwortet:)

»Der das bestrickende giftartige
Begehren nicht hat, ihn zu verführen[1]),
nach aller Daseinswurzeln Vernichtung
schläft der Weise! was geht das dich an, o Māra!

8. *Nandanaṃ* (Das Sichfreuen).

1. So habe ich gehört: »Einstmals hielt sich der Heilige in Sāvatthi auf, im Jetavana, dem Parke des Anāthapiṇḍika.

2. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, sprach er vor dem Heiligen diesen Vers:

»Die Mutter von Söhnen freut sich über die Söhne,
ähnlich freut sich der Besitzer von Rindern über die Rinder,
der Mann hat Freude über die Grundlagen der Existenz,
denn der freut sich nicht, wer ohne die Grundlagen der Existenz ist!

3. (Buddha antwortet:)

»Die Mutter von Söhnen sorgt sich um die Söhne,
ähnlich sorgt sich der Besitzer von Rindern um die Rinder,
der Mann hat Sorge um der Grundlagen der Existenz willen,
denn nicht sorgt sich der, der die Grundlagen der Existenz los ist[2]).«

4. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand von selbiger Stelle.

---

1) Vgl. Dhammap. Vers 180, und den Comm. dazu p. 343.

2) Beide Verse finden sich auch im Devatāsaṃyutta 2, 2 und am Ende des Dhaniyasutta (Suttanipāta V. 33 und 34). Auch im Dhaniyasutta ist der erste Vers dem Māra, der zweite dem Bhagavat zugeschrieben. Im Devatās. ist es nicht Māra, sondern eine Devatā, die den Heiligen anspricht. Fausböll hat beide Male *upadhī hi* getrennt, so dass dann *nandanā*, *socanā* adjectivisch zu fassen wäre. Mir scheint aber die Partikel *hi* erst im 4. Pāda berechtigt zu sein. Auch die Ueberschrift *Nandanaṃ* spricht dafür, dass das Substantiv gemeint ist. Es wird daher *upadhīhi narassa nandanaṃ* zu lesen sein (bei Feer *nandaṇo*); *socanā* würde dem skr. Substantiv *śocanā* entsprechen.

9. *Ayu* (Die Lebenszeit).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige zu Rājagaha auf, im Veḷuwald beim Kalandakanivāpa.

2. Dort sprach der Heilige die Mönche an: »Ihr Mönche!« »Heil Dir!« erwiderten die Mönche dem Heiligen.

3. Der Heilige sprach also: »Kurz, ihr Mönche, ist dieses Leben der Menschen; man muss in den Tod gehen. Gutes muss man thun, ein keusches Leben führen. Für keinen, der geboren ist, giebt es ein Nichtsterben. Wer lange lebt, ihr Mönche, der lebt hundert Jahre, oder wenig mehr.«

4. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Lang ist die Lebenszeit der Menschen,
der gute Mann beunruhige sich nicht über sie,
er lebe wie ein Kind[1]),
der Tod kommt nicht heran!«

5. (Buddha antwortet:)

»Kurz ist die Lebenszeit der Menschen,
der gute Mann beunruhige sich über sie,
er lebe, als wäre er am Kopfe gepackt[2]),
der Tod kommt sicher heran!«

6. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich« und verschwand von selbiger Stelle.

10. *Ayu* (Die Lebenszeit).

1. Zu Rājagaha.

Dort sprach der Heilige also: »Kurz, ihr Mönche, ist dieses

1) Ich habe *khīramatto* »trunken von Milch« als ein Wort für »Kind« aufgefasst: er lebe sorglos wie ein Kind. Vgl. skr. *kṣīrapa* Kind, und Udāna VII 4: *jarāmaraṇaṃ gacchanti, vaccho khīrapako va mātaraṃ* . . .

2) *Careyyādittasīso va*, für *āditta-* habe ich *ādinna* conjicirt, und darnach übersetzt, vgl. *gṛhīta iva keśeṣu mṛtyunā dharmam ācaret*, Hitop. Einl. V. 3; *martyaṃ vā idaṃ śarīram āttaṃ mṛtyunā*, Chāndogyop. 8, 12, 1.

Leben der Menschen; man muss in den Tod gehen. Gutes muss man thun, einen keuschen Lebenswandel führen. Für keinen der geboren ist, giebt es ein Nichtsterben. Wer lange lebt, ihr Mönche, der lebt hundert Jahre, oder wenig mehr.«

2. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Die Tage und Nächte vergehen nicht,
das Leben wird nicht abgebrochen,
die Lebenszeit der Menschen läuft um und um,
wie der Radkranz um die Achse des Wagens!«

3. (Buddha antwortet:)

»Die Tage und Nächte vergehen,
das Leben wird abgebrochen,
die Lebenszeit der Menschen schwindet dahin,
wie das Wasser kleiner Flüsse!«

4. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«,, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

Vagga 2.

1. *Pāsāṇo* (Der Stein).

1. Einstmals hielt sich der Heilige zu Rājagaha auf, auf dem Berge Gijjhakūṭa.

2. In dieser Zeit hatte sich der Heilige im Dunkel der Finsterniss der Nacht unter freiem Himmel niedergesetzt, und es regnete in Einem fort[1]).

3. Da ging Māra der Böse, der dem Heiligen Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen wollte, dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, brach er nicht weit vom Heiligen grosse Felsstücke los.

4. Indem der Heilige da wusste »das ist Māra der Böse«, redete er Māra den Bösen mit einem Verse an.

.Selbst wenn du den ganzen
Gijjhakūṭa zum Wanken brächtest,

1) Ueber *devo ca ekam-ekaṃ phusāyati* vgl. oben zu 1, 2, 1.

für die vollkommen befreiten
Buddhas giebt es keine Erregung!«

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich« und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

2. *Sīho* (Der Löwe).

1. Einstmals hielt sich der Heilige zu Sāvatthi im Jetavana auf, im Parke des Anāthapiṇḍika. In dieser Zeit lehrte der Heilige die Heilslehre, umgeben von einer grossen Versammlung.

2. Da dachte Māra der Böse also: »Dieser Asket Gotama lehrt die Heilslehre, umgeben von einer grossen Versammlung. Ich will doch jetzt dahin gehen, wo der Asket Gotama ist, um Verwirrung zu erregen.«[1])

3. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Was brüllst du wie ein Löwe
kühn in der Versammlung?
Einen Gegner hast du hier!
Hältst du dich für den Sieger?«

4. (Buddha antwortet:)

»Die Mahāvīras freuen sich
kühn in den Versammlungen,
die kraftvollen Tathāgatas,
die die giftartige (Begierde) in der Welt überwunden haben!«

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

3. *Sakalikaṃ* (Der Splitter).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige zu Rājagaha auf, in dem Wildpark im Maddakucchi.

2. In dieser Zeit aber hatte sich der Heilige den Fuss an einem

1) Morris übersetzt *vicakkhu* mit »perplexed«, Journ. P. T. S. 1889, p. 208.

Dorne verletzt. Der Heilige hatte fortwährend heftige Empfindungen, starke, scharfe, stechende, unerfreuliche, unangenehme körperliche Schmerzen[1]). Nachdenklich mit vollem Bewusstsein ertrug sie der Heilige, ohne sich niederschlagen zu lassen.

3. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Liegst du aus Faulheit da oder vom Dichten trunken?
Hast du nicht viele Geschäfte?
Allein auf einsamer Lagerstätte,
mit Schlaf im Gesicht, was schlummerst du hier?«

4. (Buddha antwortet:)

»Nicht aus Faulheit liege ich da, auch nicht vom Dichten trunken,
nachdem ich meine Sache gelernt, frei von Sorge,
allein auf einsamem Lager
liege ich, von Erbarmen mit allen Geschöpfen erfüllt!

Denen der Pfeil in die Brust gedrungen,
das Herz wieder und wieder zuckt,
selbst die, mit dem Pfeil, finden Schlaf!
Warum soll ich nicht schlafen, der ich ohne Pfeil bin?

Weder sorge ich mich wachend, noch fürchte ich mich zu schlafen,
die Tage und Nächte bedrücken mich nicht,
Schaden (für mich) sehe ich nirgends in der Welt,
Deshalb schlafe ich, von Erbarmen mit allen Geschöpfen erfüllt!«

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

4. *Patirūpaṃ* (Das Angemessene).

1. Einstmals hielt sich der Heilige bei den Kosala auf, in dem Brahmanendorfe Ekasālā. In dieser Zeit lehrte der Heilige die

1) Zu dem formelhaften Ausdruck *vedanā . . . sārīrikā dukkhā tibbā kharā kaṭukā asātā amanāpā* vgl. Lalitavistara, Adhy. XVIII, p. 329: *śarīropatāpikāṃ duḥkhaṃ tivrāṃ kaṭukam amanāpāṃ vedanām.*

Heilslehre, umgeben von einer grossen Versammlung von Hausvätern.

2. Da dachte Māra der Böse also: »dieser Asket Gotama lehrt die Heilslehre, umgeben von einer grossen Versammlung von Hausvätern. Ich will doch dahin gehen, wo der Asket Gotama ist, um Verwirrung zu erregen.«

3. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Das ist nicht angemessen für dich,
dass du einen andern belehrst!
Dass du nur nicht am Zugestehen und Widersprechen
hängen bleibst, indem du solches übst!«

4. (Buddha antwortet:)

»Freundlich erbarmungsvoll, vollkommen wissend,
wenn er einen andern belehrt,
über Zugestehen und Widersprechen
erhaben ist der Tathāgata!«

5. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

5. *Mānasaṃ* (Die Lust).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige (zu Sāvatthi) im Jetavana, dem Parke des Anāthapiṇḍika, auf.

2. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er ihn mit einem Verse an:

»Die durch die Luft fliegende Fessel,
die hier als Lust dahin fliegt,
mit der werde ich dich peinigen,
nicht wirst du loskommen von mir, Asket!«

3. (Buddha antwortet:)

»Gestalten, Laute, Geschmäcke, Gerüche,
und entzückende Berührungen,
die Lust darnach ist mir vergangen,
besiegt bist du, o Tod!«

4. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

6. *Pattaṃ* (Der Napf).

1. Er hielt sich zu Sāvatthi auf. In dieser Zeit aber belehrte, ermahnte, ermunterte, erfreute der Heilige die Mönche mit einem Lehrvortrag über die fünf Elemente des sinnlichen Daseins[1]). Und die Mönche hörten die Heilslehre mit aufmerksamen Ohren, indem sie Acht gaben[2]), im Geiste erwogen, alle Gedanken zusammennahmen.

2. Da dachte Māra der Böse also: »Dieser Asket Gotama belehrt, ermahnt, ermuntert, erfreut die Mönche mit einem Lehrvortrag über die fünf Elemente des sinnlichen Daseins, und die Mönche hören die Heilslehre mit aufmerksamen Ohren, indem sie Acht geben, im Geiste erwägen, alle Gedanken zusammennehmen. Ich will doch jetzt dahin gehen, wo der Asket Gotama ist, um Verwirrung zu erregen.«

3. In dieser Zeit aber waren viele Näpfe unter freiem Himmel hingestellt worden.

4. Da nahm Māra der Böse die Gestalt eines Stieres an und ging dahin, wo die Näpfe waren.

5. Da sprach ein Mönch zu einem andern Mönche also: »Mönch, Mönch, dieser Stier wird die Näpfe zerbrechen!«

6. Als so geredet worden war, sprach der Heilige zu dem Mönche also: »Mönch, das ist kein Stier, das ist Māra der Böse, hergekommen, um bei euch Verwirrung zu erregen.«

7. Da redete der Heilige, indem er wusste, »das ist Māra der Böse«, Māra den Bösen mit einem Verse an:

---

1) Zu *upādhānakkhandhā* s. die von Oldenberg Buddha[1] S. 434 aus dem Mahāpuññamāya Suttānta citirte Stelle. Die Khandhā werden weiter unten im 1. Verse aufgezählt.

2) Ich habe *aṭṭhikatvā* als skr. *āsthāṃ kṛtvā* gedeutet, umgebildet nach *manasi katvā*. Morris will es mit »to realise«, »understand« übersetzen, Journ. P. T. S. 1886, p. 107.

»Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung,
Denken, und was vom früheren Thun her bereitet ist[1]),
das bin ich nicht, das gehört mir nicht[2]):
so löst man sich davon los.

Wer sich so losgelöst hat, befriedeten Geistes,
alle Banden überwunden hat,
den hat auch das überallhin verfolgende
Heer des Māra nicht überwunden!«

8. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

7. *Ayatana* (Die Sinnesbereiche).

1. Einstmals hielt sich der Heilige zu Vesālī auf, im Mahāvana, im Kūṭāgārasaale.

2. In dieser Zeit aber belehrte, ermahnte, ermunterte, erfreute der Heilige die Mönche mit einem Lehrvortrag über die sechs Contactbereiche. Und die Mönche hörten die Heilslehre mit aufmerksamen Ohren, indem sie Acht gaben, im Geiste erwogen, alle Gedanken zusammennahmen.

3. Da dachte Māra der Böse also: »Dieser Asket Gotama belehrt, ermahnt, ermuntert, erfreut die Mönche mit einem Lehrvortrag über die sechs Contactbereiche. Und diese Mönche hören die Heilslehre mit aufmerksamen Ohren, indem sie Acht geben, im Geiste erwägen, alle Gedanken zusammennehmen. Ich will doch jetzt dahin gehen, wo der Asket Gotama ist, um Verwirrung zu erregen.«

4. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, machte er dicht neben dem Heiligen ein grosses Furcht und Entsetzen erregendes Getöse: thut sich die Erde auf, denke ich!

5. Da sagte ein Mönch zu einem andern Mönche also: »Mönch, Mönch, die Erde, denke ich, thut sich hier auf!«

---

1) Uebersetzung von *yañca saṅkhataṃ*.

2) Vgl. in der übernächsten Geschichte die Verse in §§ 12 und 13, ferner Bhikkhunīsaṃy. 2, 6.

6. Als so gesprochen worden war, sprach der Heilige zu dem Mönche also: »Mönch, die Erde thut sich hier nicht auf. Das ist Māra der Böse, herbeigekommen, um bei euch Verwirrung zu erregen.

7. Da redete der Heilige, indem er wusste, »das ist Māra der Böse«, Māra den Bösen mit einem Verse an:

»Die Gestalten, Laute, Geschmäcke, Gerüche,
Gefühle und alle Eindrücke[1]),
das ist die furchtbare Lockspeise der Welt,
davon ist die Welt bethört!

Indem dies überwindet
der nachdenkende Hörer Buddha's,
indem er Māra's Reich überwindet,
glänzt er wie die Sonne.«

8. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

8. *Piṇḍaṃ* (Das Almosen).

1. Einstmals verweilte der Heilige in Magadha, in dem Brahmanendorfe Pañcasālā.

2. In dieser Zeit aber fanden in dem Brahmanendorfe Pañcasālā Festbewirthungen der jungen Mädchen[2]) statt.

3. Als sich da der Heilige am frühen Morgen angekleidet, Napf und Gewand genommen hatte, begab er sich in das Brahmanendorf, zum Essenbetteln.

4. In dieser Zeit aber war Māra der Böse in die Hausväter von Pañcasālā gefahren: »Dass der Asket Gotama kein Essen bekommt!«

---

1) Vgl. die von Childers unter *dhammo* citirte Stelle: *Kāyena poṭṭhabbaṃ phusitvā manasā dhammaṃ viññāya.* Da es sich in obiger Geschichte um die sechs Organe handelt, so kann *dhammā ca kevalā* hier nur das bezeichnen, was zum Bereich des *manas* gehört.

2) Es ist *kumārikānaṃ* zu lesen, nach Ausweis der im Commentar zu Dhammapada Vers 200 gegebenen Erzählung. Was das für Festlichkeiten waren, ist mir nicht bekannt. Im Commentar zum Assalāyanasutta, ed. Pischel p. 24, wird *pāhuṇe* durch *āgantukānaṃ katabhatte* erklärt (»at a banquet prepared for guests«). Vgl. Jacobi, Mahārāṣṭrī-Erzählungen, Index.

5. Da kam der Heilige ebenso mit einem reinen Napfe zurück, wie er zum Essenbetteln mit einem reinen Napfe in das Brahmanendorf Pañcasālā hineingegangen war.

6. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, sprach er zum Heiligen also: »Asket, hast du Essen bekommen?«

7. »Hast du es so gemacht, Böser, dass ich kein Essen bekäme?«

8. »Darum soll, Heil dir! der Heilige noch ein zweites Mal in das Brahmanendorf Pañcasālā hineingehen. Ich werde es so machen, dass der Heilige Essen empfangen wird.«

(Buddha antwortet:)

»Schlimmes hat Māra angestiftet,
indem er ihm, dem Thatāgata nachstellte!
Meinst du etwa, o Böser,
‚Bei mir hat das Böse keine Folgen?'

O wir leben gar herrlich,
wir, die wir absolut Nichts haben!
von Freude uns nährend werden wir sein
wie die Ābhassara-Götter[1])!«

---

1) Dieser Vers findet sich auch im Dhammap., V. 200, und im Commentar dazu wird auch dieselbe Geschichte erzählt: *Susukhaṃ vata*, diesen Spruch sprach der Meister, als er in dem Brahmanendorfe Pañcasālā sich aufhielt, auf Māra bezüglich. Eines Tages nämlich hielt sich der Meister in der Nähe dieses Dorfes auf, indem er gesehen hatte, dass fünfhundert junge Mädchen für den Weg der Bekehrung vorbereitet waren. Diese jungen Mädchen waren an einem Festtage nach dem Flusse gegangen, und kehrten, nachdem sie gebadet und sich geschmückt und zurecht gemacht hatten, nach dem Dorfe zu zurück. Der Meister hatte sich in das Dorf begeben und ging betteln. Māra war in alle Dorfbewohner gefahren, hatte bewirkt, dass der Meister auch nicht einen Löffel voll Essen erhielt, stand am Eingange des Dorfes und sprach zum Meister, als dieser mit reinem Napfe herauskam: »Hast du Essen bekommen, Asket?« »Warum aber, o Böser, hast du es so gemacht, dass ich kein Essen bekäme?« »Darum sollst du noch einmal hineingehen«, dabei dachte er so: »wenn er noch einmal hineingehen wird, werde ich in alle fahren, und indem ich vor ihm in die Hände klatsche einen lächerlichen Spass herbeiführen.« In demselben Augenblick waren die jungen Mädchen am Eingang des Dorfes angelangt; als sie den Meister sahen, grüssten sie und traten zur Seite. Und Māra sprach zum Meister: »Bist du nicht, da du kein

9. Da dachte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Gesegnete kennt mich« und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

9. *Kassakaṃ* (vom Bauer).

1. Die Geschichte spielt in Sāvatthi[1]). In dieser Zeit aber belehrte, ermahnte, ermunterte, erfreute der Heilige die Mönche mit einem Lehrvortrag, der sich auf das Nibbāna bezog. Und die Mönche hörten die Heilslehre mit aufmerksamen Ohren, indem sie Acht gaben, im Geiste erwogen, alle Gedanken zusammennahmen.

2. Da dachte Māra der Böse also bei sich: Dieser Asket Gotama belehrt, ermahnt, ermuntert, erfreut die Mönche mit einem Lehrvortrag, der sich auf das Nibbāna bezieht. Und die Mönche hören die Heilslehre mit aufmerksamen Ohren, indem sie Acht geben, im Geiste erwägen, alle Gedanken zusammennehmen. Ich will doch dahin gehen, wo der Asket Gotama ist, um Verwirrung zu erregen.

3. Da nahm Māra der Böse die Gestalt eines Landmannes an, nahm einen grossen Pflug auf die Schulter, ergriff einen langen Treibstock, und ging mit wirrem Haar,[2]) in hänfenem Mantel und Untergewand, mit schmutzbedeckten Füssen dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, sagte er Folgendes:

4. »Hast du Stiere gesehen, Asket?«

Essen empfängst, hier vom Schmerz des Hungers gequält?« Der Meister sagte: »Obwohl wir heute, o Böser, Nichts bekommen haben, werden wir wie ein Brahmane in der Abhassarawelt vom Glück der Freude leben«, und sprach diesen Vers *Susukhaṃ vata*. — Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass das Dhammapada eine Zusammenstellung von Versen verschiedenen Ursprungs ist, von denen die meisten ihre eigene Geschichte haben. Im Commentar wird diese Geschichte am Schluss *Mārassa vatthuṃ*, eine Mārageschichte, genannt. Mit Nothwendigkeit folgt nicht daraus, dass das Dhammapada jünger sein müsse als das Mārasaṃyutta, denn die Zusammenstellung der Mārageschichten als solche könnte auch erst später erfolgt sein. Da der Verfasser des Commentars das, was er von den *kumārikās* erzählt, unmöglich aus dem § 2 unserer Geschichte genommen haben kann, so wird er wohl in der Tradition noch eine andere Quelle gehabt haben.

1) *Sāvatthi nidānaṃ*, Abkürzung für die Einleitung wie sie sich z. B. Mārasaṃyutt. 1, 8 findet.

2) Unsichere Uebersetzung von *haṭahaṭakeso*.

5. »Was aber hast du, Böser, mit Stieren zu thun?«

6. »Mein, o Asket, das Auge, mein die sichtbaren Gestalten, mein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Auge. Wohin willst du gehen, o Asket, um von mir loszukommen?

»Mein, o Asket, das Ohr, mein die hörbaren Laute, mein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Ohr. Wohin willst du gehen, o Asket, um von mir loszukommen?

»Mein, o Asket, das Geruchsorgan, mein die Gerüche, mein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Geruchsorgan. Wohin willst du gehen, o Asket, um von mir loszukommen?

»Mein, o Asket, die Zunge, mein die Geschmäcke, mein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit der Zunge. Wohin willst du gehen, o Asket, um von mir loszukommen?

»Mein, o Asket, der Körper, mein die fühlbaren Dinge, mein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Körper. Wohin willst du gehen, o Asket, um von mir loszukommen?

»Mein, o Asket, das innere Organ, mein die inneren Zustände, mein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem inneren Organ. Wohin willst du gehen, o Asket, um von mir loszukommen[1])?«

7. (Buddha antwortet:) »Dein, o Böser, das Auge, dein die sichtbaren Gestalten, dein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Auge. Wo es, o Böser, ein Auge nicht giebt, sichtbare Gestalten nicht giebt, einen Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Auge nicht giebt, dort hast du keinen Zutritt, o Böser!

8. »Dein, o Böser, das Ohr, dein die hörbaren Laute, dein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Ohr. Wo

1) Die Analyse des Wahrnehmungsprocesses, die in diesen Sätzen enthalten ist, erinnert an die der brahmanischen Systeme, ist aber im Einzelnen verschieden von ihr. Vgl. das Bhāṣya zu Nyāyasūtra I 1, 4: *ātmā manasā saṃyujyate, mana indriyeṇa, indriyam arthena*, »Die Seele wird mit dem *manas* in Verbindung gesetzt, das *manas* mit dem Sinnesorgan, das Sinnesorgan mit dem Sinnesobjecte.« Im Sāṅkhya ist der Instanzenzug: *ātman* oder *puruṣa*, *buddhi*, *ahaṃkāra*, *manas*, *indriya*, *artha*. Vgl. Kārikā 22 ff., 36. — Der Gegenstand und die Art der Behandlung erinnert auch an die älteren Upaniṣads.

es, o Böser, ein Ohr nicht giebt, hörbare Laute nicht giebt, einen Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Ohre nicht giebt, dort hast du keinen Zutritt, o Böser!

9. »Dein, o Böser, das Geruchsorgan, dein die Gerüche, dein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Geruchsorgan. Wo es, o Böser, ein Geruchsorgan nicht giebt, Gerüche nicht giebt, einen Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Geruchsorgan nicht giebt, dort hast du keinen Zutritt, o Böser!

10. »Dein, o Böser, die Zunge, dein die Geschmäcke, dein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit der Zunge. Wo es, o Böser, eine Zunge nicht giebt, Geschmäcke nicht giebt, einen Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit der Zunge nicht giebt, dort hast du keinen Zutritt, o Böser!

»Dein, o Böser, der Körper, dein das Gefühl, dein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Körper. Wo es, o Böser, einen Körper nicht giebt, fühlbare Dinge nicht giebt, einen Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem Körper nicht giebt, dort hast du keinen Zutritt, o Böser!«

11. Dein, o Böser, das innere Organ, dein die inneren Zustände, dein der Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem innern Organ. Wo es, o Böser, ein inneres Organ nicht giebt, innere Zustände nicht giebt, einen Bereich der Wahrnehmung durch die Berührung mit dem inneren Organ nicht giebt, dort hast du keinen Zutritt, o Böser!«

12. (Māra spricht:)

»Wovon sie sprechen »dies ist mein«,
und die sprechen »es ist mein«,
wenn dahin dein Sinn steht,
wirst du, o Asket, von mir nicht loskommen!«

13. (Buddha spricht:)

»Wovon sie (so) sprechen, das ist nicht mein,
die (so) sprechen, die bin ich nicht.
Wisse, o Böser, also:
Du wirst auch meinen Weg nicht sehen!«[1])

---

1) Der Text dieser schwierigen Verse, die in 3, 4 wiederkehren, lautet:

14. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

10. *Rajjaṃ* (Die Herrschaft)[1].

1. Einstmals hielt sich der Heilige bei den Kosala auf, in der Gegend des Himavat, in einer Waldhütte.

2. Da kam dem Heiligen, als er in die Einsamkeit gegangen und in sich gekehrt war, im Geiste folgender Gedanke: »Ist es wohl möglich als ein König zu herrschen, indem man nicht tödtet, nicht tödten lässt, nicht bedrückt, nicht bedrücken lässt, nicht Kummer hat, nicht Kummer verursacht, mit der Heilslehre?«[2])

3. Als da Māra der Böse den Gedanken im Geiste des Heiligen bemerkte, ging er dahin, wo der Heilige war; hingegangen, sprach er also zum Heiligen: »Der Heilige soll als ein König herrschen, der Selige soll als ein König herrschen, indem er nicht tödtet, nicht tödten lässt, nicht bedrückt, nicht bedrücken lässt, nicht Kummer hat, nicht Kummer verursacht, mit der Heilslehre!«

4. »Was beabsichtigst du aber, o Böser, dass du so zu mir sprichst »der Heilige soll als ein König herrschen, der Selige soll als ein König herrschen, indem er nicht tödtet, nicht tödten lässt, nicht bedrückt, nicht bedrücken lässt, nicht Kummer hat, nicht Kummer verursacht, mit der Heilslehre?«

Yaṃ vadanti mama-yidan-ti, ye vadanti maman-ti ca | ettha ce te mano atthi, na me samaṇa mokkhasīti || Yaṃ vadanti na taṃ mayhaṃ, ye vadanti na te ahaṃ | evam pāpima jānāhi, na me maggam pi dakkhasīti || Eine Aufklärung scheint mir der Vers in 2, 6, 7 zu bringen: *Rūpaṃ vedayitaṃ saññaṃ viññānaṃ yañca saṅkhataṃ | neso 'ham-asmi netam me, evaṃ tattha virajjati ||* Ein Mensch besteht aus *rūpa* u. s. w. Buddha aber hat dies Alles überwunden. Vgl. Bikkhunīsaṃy. 2, 6, ferner Dhammapada 367: *Sabbaso nāmarūpasmiṃ yassa natthi mamāyitaṃ | asatā ca na socati, sa ve bhikkhū-ti vuccati ||* »Wer in Bezug auf Name und Form in keiner Weise denkt »das ist mein«, und sich nicht grämt über das, was nicht mehr ist, der heisst (in Wahrheit) ein Bhikkhu.« Zu *mamāyitaṃ* im Commentar die Erklärung *yassa ahan-ti vā maman-ti vā gāho natthi.* — Diese ganze Lehre erinnert an den Vedānta.

1) Von Oldenberg übersetzt, Buddha S. 319. Es ist dies eine ältere Form der Geschichte, die in der Atthakathā zum Jātaka I p. 63 erzählt wird.

2) König Asoka, der Dhammāsoka, suchte dieses Ideal zu verwirklichen.

5. »Der Heilige, Heil Dir! hat die vier Elemente der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht.[1]) Und wenn er es wollte, könnte der Heilige seine Kraft auf den König der Berge, den Himavant richten, dass er Gold würde, und der Berg würde Gold sein.«[2])

6. (Buddha spricht:)

»Gäbe es einen Berg ganz
aus glänzendem Golde bestehend,
nicht für Einen genug wäre solcher Reichthum[3]),
also wissend richte man sein Leben!

Wer vom Leide gesehen hat, wo seine Quelle ist,
wie sollte ein solcher Mensch den Genüssen fröhnen?
Hat er im Hang des Herzens die Wurzel des Daseins in der Welt erkannt,
wird der Mensch lernen sie zu beseitigen!

1) Derselbe Satz Mahāparinibbānasutta (ed. Childers) p. 24 = Udāna VI 1, u. ö., s. oben S. 45.

2) *Pabbatassāti* für *pabbato assa ti.*

3) Dieselben Verse im Divyāvadāna, ed. Cowell und Neil, p. 224:

Mārasaṃyutta.	Divyāvadāna.
Pabbatassa suvaṇṇassa	*Parvato 'pi suvarṇasya*
jātarūpassa kevalo |	*samo Himavatā bhavet |*
dvittā va nālam-ekassa	*nālam ekasya tad vittam*
iti vidvā samañcare ||	*iti vidvān samācaret ||*
Yo dukkham-addakkhi yato nidānaṃ	*Yaḥ prekṣati duḥkham ito nidānaṃ*
kāmesu so jantu kathaṃ nameyya |	*kāmeṣu jātu sa kathaṃ rameta |*
upadhiṃ viditvā saṅgo ti loke	*loke hi śalyam upadhiṃ viditvā*
tasseva jantu vinayāya sikkhe ti ||	*tasyaiva dhīro vinayāya śikṣet ||*

Darnach wird *dvittā va* eine alte Corruptel für *tad vittam* sein, *nameyya* eine solche für *rameyya*, wird ferner die Lesart *samācare* des einen Pāli-Ms. besser sein als *samañcare.* Wir sehen hier wieder, wie in den vorhergehenden Capiteln, dass die Sanskritversionen nicht selten die richtige Lesart der alten Texte bewahrt haben. In der vorletzten Zeile aber scheint die Lesart *saṅgo* des Pāli dem Hauptgedanken der Verse besser zu entsprechen, als das *śalyaṃ* des Sanskrit. — Derselbe Gedanke Viṣṇupurāṇa IV 10, 10: *yat pṛthivyāṃ vrīhiyavaṃ hiraṇyaṃ paśavaḥ striyaḥ | ekasyāpi na paryāptaṃ tad ity atitṛṣaṃ tyajet ||* »Was es von Reis und Getreide, Gold, Vieh, Weibern auf der Erde giebt, das ist auch nicht für Einen genug! in diesem Gedanken lasse man ab vom übermässigen Verlangen!« Die ganze Geschichte (abgedruckt in Stenzler-Pischel's Elementarbuch S. 70) hat buddhistischen Charakter. Derselbe Vers MBh. XIII. 4440, s. Böhtlingk, Ind. Spr. 5056.

7. Da merkte Māra der Böse »der Heilige kennt mich, der Selige kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

Vagga 3.

1. *Sambahulā* (Viele).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige bei den Sakka in Silāvatī auf.

2. In dieser Zeit aber weilten viele Mönche in der Nähe des Heiligen, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes.

3. Da nahm Māra der Böse die Gestalt eines Brahmanen an, . . .[1]), mit einem Antilopenfelle bekleidet[2]), alt, krumm wie eine Dachrippe[3]), mit Geröchel athmend, einen Stock von Udumbara führend ging er dahin, wo die Mönche waren; hingegangen, sprach er also zu den Mönchen: »Ihr seid jung in den geistlichen Stand eingetreten, als schwarzhaarige Knaben in der glücklichen Jugend stehend, ohne mit dem ersten Lebensalter euch an den Genüssen ergötzt zu haben. Geniesset die menschlichen Genüsse! Laufet nicht dem mit der Zeit Kommenden nach, indem ihr das Gegenwärtige aufgebt!«[4])

4. »Wir laufen nicht dem mit der Zeit Kommenden nach, o Brahmane, indem wir das Gegenwärtige aufgeben. Wir laufen

---

1) Nicht übersetzt ist *jaṭaṇḍuvena*, dessen erster Bestandtheil *jaṭā* »Flechte« ist.

2) Zu *ajinakkhipa-nivattho* vgl. *ajinakkhipaṃ nivāsetvā*, Mahāvagga VIII, 28, 2, »clad in antelope skins (with the hoofs left on)«. Oldenberg bemerkt in einer Note dazu, dass *ajinakkhipa* nach Buddhaghosa ein Antilopenfell mit den Haaren und den Hufen daran bezeichne.

3) *Gopānasivaṅka* auch Dhammap., ed. Fausböll, p. 315, lin. 26. Offenbar ist auch Lalitavistara p. 226, l. 8 (Cap. XIV) *gopānasīvaṅko* für °*vaktro* zu lesen. Diese Stelle enthält die Schilderung des alten Mannes, den der Bodhisattva erblickt; sie erinnert im Wortlaut mehrfach an die obige: im Pāli *jiṇṇo gopānasivaṅko ghurughurupassāsī udumbaradaṇḍaṃ gahetvā*, im Lalitavist. *jīrṇo . . . gopānasīvaṅko vibhagno daṇḍaparāyaṇa(ḥ) . . . khurakhurāvaśakta* (°*sakta?*) *-kaṇṭhaḥ*. In der Einleitung des Commentars zum Jātaka (I p. 59, l. 5) ist an der entsprechenden Stelle das einfache *vaṅka* gebraucht. Für die Bedeutung von *gopānasī* ist noch Lalit. p. 319, lin. 10 und p. 321, lin. 5 zu vergleichen.

4) Aehnliches sagt Devatāsaṃyutta 2, 10, 4 eine Devatā zu Samiddhi, von dem hier das nächste Stück handelt.

dem Gegenwärtigen nach, indem wir das mit der Zeit Kommende aufgeben. Denn als das, was mit der Zeit seine Frucht trägt, o Brahmane, hat der Heilige die Genüsse bezeichnet, die viel Schmerz, viel Verzweiflung bringen, das Leid wiegt bei ihnen vor; als schon in der Gegenwart Frucht tragend ist von den Weisen diese Heilslehre anzusehen, die nicht erst mit der Zeit ihre Frucht trägt, die jeden einzeln einladet, zum Heile hinführt.«[1])

5. Nach solcher Rede ging Māra der Böse, sich auf seinen Stock stützend[2]), davon, indem er mit dem Kopfe wackelte, die Zunge heraussteckte[3]), mit der Stirn ein dreifach verzweigtes Stirnzeichen hervorbrachte (?)[4]).

6. Da gingen die Mönche dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, den Heiligen begrüsst hatten, setzten sie sich zur Seite nieder; zur Seite sitzend sprachen die Mönche also zum Heiligen:

7. »Wir verweilten hier nicht weit, Heil Dir! vom Heiligen, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes. Da kam, Heil Dir! ein Brahmane dahin, wo wir waren, ...[5]) mit einem Antilopenfell bekleidet, alt, krumm wie eine Dachrippe, mit Geröchel athmend, einen Stock von Udumbara führend. Hingekommen sprach er also zu uns: Ihr seid jung in den geistlichen Stand eingetreten, als schwarzhaarige Knaben, in der glücklichen Jugend stehend, ohne mit dem ersten Lebensalter euch an den Genüssen ergötzt zu haben! Geniesset die menschlichen Genüsse! Laufet nicht dem mit der Zeit Kommenden nach, indem ihr das Gegenwärtige aufgebet!«

8. Nach solcher Rede, Heil Dir! sprachen wir zu diesem Brahmanen also: »Wir laufen nicht, o Brahmane, dem mit der Zeit Kommenden nach, indem wir das Gegenwärtige aufgeben. Das mit der

---

1) Vgl. Devasaṃyutta 2, 10, 5. Denselben Hauptgedanken behandelt das Sāmaññaphalasutta.

2) Zu *olubbha* vgl. Journ. P. T. S. 1887, p. 156. Im Lalitavist. p. 226, l. 10, *daṇḍam avaṣṭabhya*.

3) Zu *jivhaṃ nillāḷetvā* vgl. *lalajjihva* im Petersb. Wtb.

4) *Tivisākhaṃ nalāṭena nalāṭikaṃ vuṭṭhāpetvā*, die Stirn in Falten zusammenzog?

5) Vgl. die Bemerkungen zu § 3.

Zeit Kommende geben wir auf, o Brahmane, und laufen dem Gegenwärtigen nach. Als das, was mit der Zeit seine Frucht trägt, o Brahmane, hat der Heilige die Genüsse bezeichnet, die viel Schmerz, viel Verzweiflung bringen, das Leid wiegt in ihnen vor. Als schon in der Gegenwart ihre sichtbare Frucht tragend ist von den Weisen diese Heilslehre anzusehen, die nicht erst mit der Zeit ihre Frucht trägt, die jeden einzeln einladet, zum Heile hinführt.

9. Nach solcher Rede ist der Brahmane, sich auf seinen Stock stützend, fortgegangen, indem er mit dem Kopf wackelte, die Zunge heraussteckte, mit der Stirn ein dreifach verzweigtes Stirnzeichen hervorbrachte (?)[1].«

10. »Das ist kein Brahmane, ihr Mönche, das ist Māra der Böse, herbeigekommen um euch in Verwirrung zu bringen!«

11. Da sprach der Heilige, da er den Sachverhalt kannte, bei dieser Gelegenheit den folgenden Vers:

»Wer vom Leide gesehn hat, wo seine Quelle ist,
wie sollte ein solcher Mensch den Genüssen fröhnen?
Hat er im Hang des Herzens die Wurzel des Daseins in der Welt erkannt,
wird der Mensch lernen sie zu beseitigen!«[2])

2. *Samiddhi*[3]).

1. Einstmals hielt sich der Heilige bei den Sakka in Silāvatī auf.

2. In dieser Zeit aber weilte der ehrwürdige Samiddhi nicht weit vom Heiligen, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes.

3. Da stieg dem ehrwürdigen Samiddhi, der in sich versenkt in der Einsamkeit lebte, in seinem Geiste also eine Erwägung auf: »O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich zum Lehrer den vollkommen erleuchteten Meister habe!

---

1) Vgl. die Bemerkungen zu § 5.
2) Der ganze Vers schon vorher, 2, 10, 6.
3) Von Samiddhi handelt auch Devatāsaṃyutta 2, 10.

»O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich zu der so schön verkündeten Heilslehre und Zucht fortgegangen bin!

»O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich die schöne Heilslehre habe mit ihrem keuschen Wandel und ihrer Moral!«

4. Als da Māra der Böse die Erwägung im Geiste des ehrwürdigen Samiddhi bemerkte, ging er dahin, wo der ehrwürdige Samiddhi war. Nachdem er hingegangen, machte er in der Nähe des ehrwürdigen Samiddhi ein grosses Furcht und Entsetzen erregendes Getöse, ich denke, die Erde soll sich aufthun!

5. Da ging der ehrwürdige Samiddhi dahin, wo der Heilige war. Nachdem er hingegangen, den Heiligen begrüsst hatte, setzte er sich zur Seite nieder; zur Seite sitzend sprach der ehrwürdige Samiddhi zum Heiligen Folgendes:

6. »Da hielt ich mich nicht weit, Heil Dir! vom Heiligen auf, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes. Wie ich so in der Einsamkeit in mich zurückgezogen war, stieg mir im Geiste also eine Erwägung auf: O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich den vollkommen erleuchteten Meister zum Lehrer habe! O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich zu der so schön verkündeten Heilslehre und Zucht fortgegangen bin! O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich die schöne Heilslehre habe, mit ihrem keuschen Wandel, mit ihrer Moral! Während ich so dachte, entstand nicht weit von mir ein grosses Furcht und Entsetzen erregendes Getöse, ich denke, die Erde soll sich aufthun!«

7. »Das ist nicht die Erde, die sich aufthut, o Samiddhi, das ist Māra der Böse, der gekommen ist, um dich in Verwirrung zu bringen. Gehe du hin, o Samiddhi, bleibe an derselben Stelle ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes!«

8. Indem der ehrwürdige Samiddhi dem Heiligen (mit den Worten) »So sei es, Heil Dir!« gehorchte, erhob er sich von seinem Sitz, grüsste den Heiligen und ging, ihn zur Rechten lassend, davon.

9. Ein zweites Mal weilte der ehrwürdige Samiddhi an derselben Stelle, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes. Und ein zweites Mal stieg dem ehrwürdigen Samiddhi, wie er sich so in der Einsamkeit befand, in sich versenkt, in seinem Geiste also eine Erwägung auf: »O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich den vollkommen erleuchteten Meister zum Lehrer habe! O mir

zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich zu der so schön verkündeten Lehre und Zucht fortgegangen bin! O mir zum Gewinn, o ein Vortheil für mich, dass ich die schöne Heilslehre habe, mit ihrem keuschen Wandel, mit ihrer Moral!« Und zum zweiten Mal bemerkte Māra der Böse die Erwägung im Geiste des ehrwürdigen Samiddhi, und er ging dahin, wo der ehrwürdige Samiddhi war. Nachdem er hingegangen, verursachte er in der Nähe des ehrwürdigen Samiddhi ein grosses, Furcht und Entsetzen erregendes Getöse, ich denke, die Erde soll sich aufthun!

10. Da wusste der ehrwürdige Samiddhi »das ist Māra der Böse«, und er sprach Māra den Bösen mit einem Verse an:

»Mit Glauben bin ich fortgegangen
aus dem Hause in den Stand ohne Haus!
Gedenken und Wissen sind mir erwacht,
und mein Geist ist in sich versenkt!
Nimm nach Herzenslust Gestalten an,
nicht wirst du mich ausser Fassung bringen!«[1])

11. Da merkte Māra der Böse »der Mönch Samiddhi kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

3. Godhika.

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige bei Rājagaha auf im Veḷuwalde beim Kalandakanivāpa.

2. In derselben Zeit aber hielt sich der ehrwürdige Godhika am Abhang des Isiberges beim Kāḷafelsen auf.

3. Da erreichte der ehrwürdige Godhika, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes dort verweilend, die in der innerlichen Sammlung bestehende Befreiung des Geistes. Da kam der ehrwürdige Godhika aus dieser in der innerlichen Sammlung bestehenden Befreiung des Geistes wieder heraus.

4. Noch ein zweites Mal erreichte der ehrwürdige Godhika, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes dort verweilend,

1) Derselbe Vers Theragāthā 46; *vyādhayissasi* wohl zu skr. *vyath.*

die in der innerlichen Sammlung bestehende Befreiung des Geistes. Und ein zweites Mal kam der ehrwürdige Godhika aus dieser in der innerlichen Sammlung bestehenden Befreiung des Geistes wieder heraus.

5. Noch ein drittes Mal u. s. w.

6. Noch ein viertes Mal u. s. w.

7. Noch ein fünftes Mal u. s. w.

8. Noch ein sechstes Mal u. s. w.

9. Noch ein siebentes Mal erreichte der ehrwürdige Godhika, ernsten Sinnes, von Eifer beseelt, strebenden Geistes dort verweilend, die in der innerlichen Sammlung bestehende Befreiung des Geistes.

10. Da dachte der ehrwürdige Godhika bei sich: »Bis zum sechsten Male bin ich aus der in der innerlichen Sammlung bestehenden Befreiung des Geistes wieder herausgekommen, ich werde daher jetzt zum Messer greifen!«

11. Da ging Māra der Böse, als er die Erwägung im Geiste des ehrwürdigen Godhika bemerkte, dahin, wo der Heilige war; hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Grosser Held, Hochweiser,
der du strahlest durch Macht und Ruhm,
erhaben bist über jede Gefahr der Sünde[1]),
ich verehre deine Füsse, du Sehender!

Dein Jünger, du grosser Held,
der du den Tod überwunden hast, den Tod
begehrt, (herbeizuführen) trachtet,
den hindere, du Lichtträger!

Denn wie kann dir, o Heiliger,
ein Jünger, der von deiner Lehre begeistert ist,
als ein Lernender, ohne die höchste Stufe erreicht zu haben,
in den Tod gehen, du Berühmter unter den Leuten!«

12. In dieser Zeit aber hatte der ehrwürdige Godhika zum Messer gegriffen.

---

1) Es ist mit dem Commentar zu Dhammapada 57 (ed. FAUSBÖLL, p. 255) *sabbaverabhayātita* zu lesen.

13. Da sprach der Heilige, indem er wusste, »es ist Māra der Böse«, Māra den Bösen mit einem Verse an:

»So machen es die Weisen,
sie verlangen nicht nach dem Leben;
indem er den Durst mit der Wurzel ausriss,
hat Godhika ganz aufgehört zu existiren!«

14. Da sprach der Heilige zu den Mönchen: »Lasset uns gehen, ihr Mönche, wir wollen uns nach dem Kāḷafelsen am Abhang des Isiberges begeben, wo von Godhika, dem Sohn aus edler Familie, zum Messer gegriffen worden ist.«

15. »So sei es, Heil Dir!« (mit diesen Worten) gehorchten die Mönche dem Heiligen.

16. Da begab sich der Heilige mit vielen Mönchen dahin, wo der Kāḷafels am Abhang des Isiberges ist. Der Heilige sah den ehrwürdigen Godhika von Ferne auf einem Bett liegen, seine Daseinselemente aufgelöst.[1])

17. Zu dieser Zeit aber ging ein Rauchen, ein Finsterwerden nach der östlichen Gegend, ging nach der westlichen Gegend, ging nach der nördlichen Gegend, ging nach der südlichen Gegend, ging nach oben, ging nach unten, ging in die Zwischengegenden[2]).

18. Da sprach der Heilige zu den Mönchen: »Sehet ihr nicht, ihr Mönche, dieses Rauchen und Finsterwerden, es geht nach der östlichen Himmelsgegend, es geht nach der westlichen, nördlichen, südlichen, nach oben, nach unten, es geht in die Zwischengegenden?«

»Ja, Heil Dir!«

19. »Da sucht, ihr Mönche, Māra der Böse das Bewusstsein von Godhika, dem Sohne aus edler Familie, (indem er denkt,) wo befindet sich das Bewusstsein von Godhika, dem Sohne aus edler Familie? Und ohne dass sein Bewusstsein sich irgendwo befindet, ihr Mönche, hat Godhika, der Sohn aus edler Familie, ganz aufgehört zu existiren.«[3])

20. Da nahm Māra der Böse die weisse Laute von Beluvaholz

---

1) Zu *vivattakkhandhaṃ* vgl. *vivattacchaddo* in Child. Dict.

2) Für §§ 16, 17 und 18 hat der Commentar zu Dhammapada 57 eine verkürzte Fassung.

3) Vgl. Oldenberg, Buddha[1] S. 273.

und ging dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, redete er den Heiligen mit einem Verse an:

»Oben und unten, in die Quere,
in den Haupt- und Zwischengegenden
suchend finde ich nicht,
wohin der Godhika gegangen ist!«

21. (Buddha antwortet:)

»Beständig, mit Festigkeit ausgerüstet,
immer sinnend, in Sinnen versunken,
Tag und Nacht arbeitend,
nach dem Leben nicht verlangend,
hat er des Todes Heer besiegt,
ist er nicht in ein neues Dasein eingetreten,
hat er den Durst mit der Wurzel ausgerottet,
hat Godhika ganz aufgehört zu existiren!«

22. Ihm, der von Kummer überwältigt,
entsank die Laute aus der Achselhöhle,
der betrübte Dämon
verschwand darauf von selbiger Stelle.

4. *Satta vassāni* (Die sieben Jahre).

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige zu Uruvelā am Ufer des Flusses Nerañjarā unter dem Ajapālanigrodha auf.

2. In dieser Zeit aber war Māra der Böse dem Heiligen sieben Jahre lang nachgegangen, indem er eine Gelegenheit suchte ihm beizukommen, ohne eine Gelegenheit zu finden.

3. Da ging Māra der Böse dahin, wo der Heilige war; nachdem er hingegangen, sprach er den Heiligen mit einem Verse an:

»Sinnst du im Walde, in Kummer gerathen[1]),
oder, weil aufgerieben, nach einem Besitz verlangend?[2])

---

1) *Avatiṇṇo* in *Sokāvatiṇṇo* ist das Gegentheil von *uttiṇṇo* (entronnen).

2) Der Text dieser Zeile ist unsicher; im nächsten Sutta, wo diese Verse wiederkehren, haben alle Mss. *cittaṃ* für *vittaṃ*.

Hast du im Dorfe ein Verbrechen begangen?
Warum schliessest du nicht Freundschaft[1]) mit den Leuten,
kommt dir mit keinem Menschen eine Freundschaft zu Stande?«

4. (Buddha antwortet:)

»Nachdem ich des Kummers Wurzel gänzlich ausgegraben,
sinne ich, schuldlos, ohne bekümmert zu sein;
nachdem ich die Lust am Dasein gänzlich ausgeschnitten,
sinne ich, leidenschaftslos, du Freund der Thörichten!

5. (Māra spricht:)

»Wovon sie sprechen »dies ist mein«,
und die sprechen, »es ist mein«,
wenn dahin dein Sinn steht,
wirst du nicht von mir loskommen, o Asket!«

6. (Buddha spricht:)

»Wovon sie (so) sprechen, das ist nicht mein,
die (so) sprechen, die bin ich nicht.
Wisse, o Böser, also:
Du wirst auch meinen Weg nicht sehen!«[2])

7. (Māra spricht:)

»Wenn einen Weg[3]) von dir gefunden,
der friedlich ist, der zur Unsterblichkeit führt,
so gehe fort[4])! geh du ihn allein!
was lehrst du (ihn) einem Andern?«

8. (Buddha spricht:)

»Nach dem Reiche ohne Tod fragen
die Leute, die an das jenseitige Ufer gehen;
denen verkünde ich auf ihr Fragen,
was das Ende von Allem, was ohne die Daseinsbelastung ist.«

---

1) Dem Zusammenhange nach muss hier *sakkhī*, *sakkhiṃ* dem skr. *sakhyaṃ* entsprechen, aber nach Analogie des gleichbedeutenden *mettī* (skr. *maitrī*, *maitryaṃ*) umgebildet.

2) Dieselben zwei Verse 2, 9, 12 und 13.

3) Der Accusativ schliesst sich an den Accusativ des vorhergehenden Verses an.

4) *Pehi*, skr. *prehi*, ist wohl geradezu »stirb«, vgl. *pecca*, *peto*. Es wird in diesem Verse derselbe Gedanke ausgesprochen, der der Mārageschichte des Mahāparinibbānasutta zu Grunde liegt.

9. (Māra spricht:) »Nimm an, Heil Dir! in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt sei ein Lotusteich, darinnen sei ein Krebs. Da kommen, Heil Dir! viele Knaben oder Mädchen aus dem Dorfe oder der Stadt und gehen dahin, wo der Lotusteich ist. Nachdem sie dahin gegangen, holen sie den Krebs aus dem Wasser heraus und setzen ihn auf das Land. So oft der Krebs, Heil Dir! ein Glied[1]) vorstreckt, hauen die Knaben oder Mädchen es ab mit einem Holzscheite oder einem Stocke[2]), knicken, brechen es. Auf diese Weise, Heil Dir! ist der Krebs, weil alle seine Glieder abgehauen, geknickt, gebrochen sind, nicht im Stande in den Lotusteich wieder hinabzukriechen. Wie in dem Ebenerzählten, so sind auch, Heil Dir! vom Heiligen alle die verschiedenen Begehren[3]), Huldigungen, Regungen abgehauen, geknickt, gebrochen, und bin ich jetzt nicht mehr im Stande, Heil dir! an den Heiligen heranzukommen, nämlich in der Absicht einen Angriffspunkt zu finden.«

10. Da sprach Māra der Böse vor dem Heiligen diese Verse des Ueberdrusses[4]):

»Einen Stein, der wie ein Fettstück aussah,
umkreiste ein Vogel:
,ob ich wohl hier etwas Leckres finde,
ob es wohl einen Schmaus giebt?'

Ohne dort einen Schmaus zu finden
flog der Vogel von dannen[5]);
wie die Krähe, an einen Stein gerathen,
bin ich überdrüssig des Gotama!«

---

1) *Aḷa* »the claw of a crab«, Morris, Journ. P. T. S. 1886, p. 105.

2) *Kaṭṭhena vā kaṭhalāya vā.* Im Majjhimanikāya Vol. I p. 128, l. 23 und 26 kommt *kaṭhala* als Masc. (oder Neutr.) vor: *kaṭṭhena vā kaṭhalena vā.* Es ist wahrscheinlich gleich skr. *kuṭhara* (»der Pflock, um den sich der Strick des Butterstössels windet« PW.) mit *a* für *u* in Anlehnung an das mit ihm verbundene *kaṭṭha.*

3) Die Lesart *sukāyikāni* ist wohl nicht richtig. Die Lesart von C *visūkāyitāni* könnte das Part. eines Denominativs von *visuka* sein, etwa im Sinne von »Ergötzungen«, passt aber auch nicht recht. Ich vermuthe *ussukāyitāni* »die Verlangen«, vgl. das skr. Denominativ *utsukayati* »ein Verlangen bekommen.«

4) Dieselben Verse Padhānasutta, Vers 23 ff., s. oben S. 9.

5) Der Potential *apakkame* liesse sich rechtfertigen, weil das Geschichtchen doch ein Gleichniss ist, aber das Padhānasutta hat *upakkami.*

11. Nachdem da Māra der Böse vor dem Heiligen diese Verse des Ueberdrusses gesprochen hatte, ging er von dieser Stelle fort, setzte sich nicht weit vom Heiligen auf die Erde nieder mit gekreuzten Beinen, verstummt, unzufrieden, . . .[1]), mit niedergewendetem Gesicht, nachdenkend, rathlos, mit einem Holze auf der Erde malend.

5. *Dhitaro* (Die Töchter).[2])

1. Da begaben sich Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, dahin, wo Māra der Böse war; nachdem sie hingegangen, sprachen sie Māra den Bösen mit einem Verse an:

»Weshalb bist du betrübt, Vater?
um welchen Mann bist du bekümmert?
Wir wollen den mit der Fessel der Lust,
wie einen wilden Elephanten,
binden und herbringen;
er wird in deine Gewalt kommen!«

2. (Māra spricht:)

»Der Meister, der Selige in der Welt
ist durch Lust nicht wohl herzubringen!
Māra's Reich hat er überwunden,
deshalb bin ich tief bekümmert!«

3. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, dahin, wo der Heilige war[3]); nachdem sie zum Heiligen gegangen, sagten sie dies: »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Da

---

1) Nicht übersetzt ist *pattakkhandho*. Die Worte *tuṇhībhūto maṅkubhūto pattakkhandho adhomukho pajjhayanto appaṭibhāno* gehören zum formelhaften Sprachgebrauch, sie finden sich auch im Assalayanasutta, ed. Pischel, p. 17. Vgl. noch Majjhimanikāya I p. 334 (Māratajjaniyasutta, mitgetheilt weiter unten in Cap. VI).

2) Diese Legende findet sich auch im Lalitavistara. Eine Vergleichung beider Texte gebe ich im nächsten Capitel.

3) Auf die Versuchung durch Māra's Töchter nimmt das Māgandiyasutta Bezug, Suttanipāt. V. 835: »Beim Anblick von Taṇhā, Arati und Ragā entstand auch nicht einmal das Verlangen nach der Vereinigung. Was ist dieser (Körper) voll von Urin und Koth! Nicht einmal mit dem Fusse möchte ich ihn anstossen.«

beachtete das der Heilige nicht, da er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

4. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, abseits und dachten so: »Die Begehren der Männer sind verschieden, wir wollen uns jetzt in je hundert junge Mädchen verwandeln.«

5. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, nachdem sie sich in je hundert junge Mädchen verwandelt hatten, dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, sagten sie dies zum Heiligen: »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Auch dies beachtete der Heilige nicht, weil er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

6. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, abseits und dachten so: »Die Begehren der Männer sind verschieden, wir wollen uns jetzt in je einhundert junge Frauen, die noch nicht geboren haben, verwandeln.«

7. Da verwandelten sich Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, in je einhundert junge Frauen, die noch nicht geboren hatten, und gingen dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, sagten sie dies zum Heiligen: »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Auch dies beachtete der Heilige nicht, weil er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

8. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, abseits und dachten so: »Die Begehren der Männer sind verschieden, wir wollen uns jetzt in je einhundert junge Frauen, die einmal geboren haben, verwandeln.« Da verwandelten sich Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's in je einhundert junge Frauen, die einmal geboren hatten, und gingen dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, sagten sie dies zum Heiligen; »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Auch dies beachtete der Heilige nicht, weil er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

9. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, abseits und dachten so: »Die Begehren der Männer sind verschieden, wir wollen uns jetzt in je einhundert Frauen, die zweimal geboren haben, verwandeln.« Da verwandelten sich Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, in je einhundert Frauen, die zweimal geboren hatten, und gingen dahin, wo der Heilige war; nachdem

sie hingegangen, sagten sie dies zum Heiligen: »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Auch dies beachtete der Heilige nicht, weil er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

10. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, abseits und dachten so: »Die Begehren der Männer sind verschieden, wir wollen uns jetzt in je einhundert Frauen mittleren Alters verwandeln.« Da verwandelten sich Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, in je einhundert Frauen mittleren Alters, und gingen dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, sagten sie dies zum Heiligen: »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Auch dies beachtete der Heilige nicht, weil er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

11. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's abseits und dachten so: »Die Begehren der Männer sind verschieden, wir wollen uns jetzt in je einhundert alte Frauen verwandeln.« Da verwandelten sich Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, in je einhundert alte Frauen und gingen dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, sagten sie dies zum Heiligen: »Wir möchten deine Füsse verehren, o Asket!« Auch das beachtete der Heilige nicht, weil er befreit war in der letzten Vernichtung der Daseinskeime.

12. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, abseits und sagten dies: »Unser Vater hat allerdings sehr wahr gesprochen:

Der Meister, der Selige in der Welt
ist durch Lust nicht wohl herzubringen!
Māra's Reich hat er überwunden,
Deshalb bin ich tief bekümmert!

13. Denn wenn wir einem Asketen oder Brahmanen, der nicht frei von Begierde ist, mit dieser Versuchung nahten, so würde ihm das Herz brechen, oder heisses Blut würde ihm aus dem Munde kommen, oder Wahnsinn würde ihn ergreifen, Geistesstörung, oder wie ein abgeschnittenes grünes Rohr austrocknet, vertrocknet, verdorrt, so würde er austrocknen, vertrocknen, verdorren!«

14. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, dahin, wo der Heilige war; nachdem sie hingegangen, standen sie zur Seite.

15. Zur Seite stehend redete Taṇhā die Tochter Māra's den Heiligen mit einem Verse an:

»Sinnst du im Walde, in Kummer gerathen,
oder, weil aufgerieben, nach einem Besitz verlangend?
Hast du im Dorfe ein Verbrechen begangen?
warum schliessest du nicht Freundschaft mit den Leuten,
kommt dir mit keinem Menschen eine Freundschaft zu Stande?«

16. (Buddha spricht:)

»Ueber die Erreichung des Ziels, des Herzens Beruhigung,
nachdem ich das angenehm und lustig gestaltete Heer besiegt,
einsam sinnend habe ich das Heil gefunden.
Deshalb schliesse ich nicht Freundschaft mit den Leuten,
kommt mir mit keinem Menschen eine Freundschaft zu Stande!«

17. Da sprach ihn Arati, die Tochter Māra's, mit einem Verse an:

»In welcher Weise hier immer lebend hat der Mönch,
nachdem er fünf Fluthen[1]) überschritten, hier die sechste überschritten?
In welcher Weise immer sinnend sind die Lustgedanken
draussen geblieben, ohne ihn zu packen[2])?

18. (Buddha spricht:)

»Beruhigten Leibes, befreiten Geistes,
ohne Daseinskeime[3]), nachdenklich, ohne Haus,

---

1) *Pañcoghatiṇṇo.* Nach dem Commentar zu Dhammap. V. 370, der vom *oghatiṇṇo* handelt, ist *pañcasaṅgātigo* derjenige, welcher *rāga, dosa, moha, māna, diṭṭhi* überwunden hat. Unter der sechsten Fluth ist oben vermuthlich Māra's Herrschaft gemeint. Gewöhnlich ist die Rede von nur vier Fluthen, s. Child. Dict. unter *ogho.*

2) Die Form *aladdhāyo* ist mir unklar, sie kann doch nicht ein declinirtes Gerundium *aladdhā* sein! Ueberhaupt ist in diesen Versen die Construction schwierig. Im 1. Pāda ist wohl *Kathaṃ-vihāri-bahulo* als Compositum zusammenzunehmen, und dem entsprechend in der Antwort ebenso *Evaṃ-vihārī-bahulo.* Im 3. Pāda wird nicht *jhāyaṃ*, sondern die Lesart *jhāyī* die richtige sein, und das Compositum *kathaṃ-jhāyī-bahulaṃ* gehört wohl zu dem von *aladdhāyo* abhängigen Accusativ *taṃ.* Ebenso in der Antwort § 18.

3) *Asaṅkhārāno*, für *asaṅkhāro* ist eine Bildung wie *vassāno, gimhāno, addhāno*, s. Childers unter *vassāno.*

nachdem er die Heilslehre erkannt, ohne böse Gedanken sinnend,
erregt er sich nicht, denkt er nicht an Früheres, ist er nicht träge.

Auf diese Weise hier immer lebend hat der Mönch,
nachdem er fünf Fluthen überschritten, hier die sechste überschritten.
Auf diese Weise immer sinnend sind die Lustgedanken
Draussen geblieben, ohne ihn zu packen!«

19. Da sprach Ragā die Tochter Māra's vor dem Heiligen diesen Friedensvers:

»Nachdem sie das Begehren vernichtet, werden (Mönche) in kleiner und grosser Gemeinschaft,
wahrlich, hinüberkommen, und viele Gläubige[1])!
Wehe, viel Volks wird dieser Hauslose
nach Vernichtung (des Begehrens) über das Reich des Todeskönigs hinüberführen!«

20. (Buddha spricht:)

»Die Mahāvīra, die Tathāgata
führen mit der guten Heilslehre;
gegen die mit der Heilslehre Geführten,
gegen die Wissenden warum Missgunst?«

21. Da gingen Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's dahin, wo Māra der Böse war.

22. Māra der Böse sah Taṇhā und Arati und Ragā, die Töchter Māra's, von Weitem herbeikommen; nachdem er sie erblickt, redete er sie mit Versen an:

»Ihr Thörinnen, mit Lilienstengeln
wollt ihr den Felsen zerspalten,

---

1) *Acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅghavārī addhā tarissanti bahū ca saddhā.* Ohne den Commentar den Sinn schwieriger Stellen richtig zu treffen, ist oft kaum möglich. Ich habe die Lesart der sinh. Mss *tarissanti* und *saddhā* vorgezogen, während Feer *carissanti* und *sattā* in den Text gesetzt hat. Vielleicht ist *gaṇasaṅghacārī* statt *-vārī* zu schreiben, vgl. *bālasaṃgatacārī*, Dhammap. V. 207. Unter den *saddhā* sind vermuthlich die Laienanhänger zu verstehen, unter *gaṇa* und *saṅgha* dagegen die Mönche, die bald zu zweien oder dreien (*gaṇa*), bald in grösserer Gemeinschaft (*saṅgha*) beisammen leben, s. Childers, Dict. unter *gaṇo*, am Ende.

mit dem Nagel den Berg aufgraben,
mit den Zähnen Eisen essen![1])
Wie einen Felsen mit dem Kopfe aufzuschlagen gewillt[2]),
sucht ihr eine Furt in der Unterwelt[3]);
wie an einen Baumstumpf mit der Brust gerathen,
lasst voll Verdruss ihr ab von Gotama!«

23. Gleissend waren gekommen
Taṇhā, Arati und Ragā,
der Meister trieb sie dort fort,
wie der Sturm ein Flöckchen oder ein gefallenes Blatt![4])

---

1) Die zweite Hälfte dieses Verses (*giriṃ nakhena khaṇatha, ayo dantehi khādatha*) findet sich auch Jātaka IV p. 383, V. 9: *Girin-nakhena khaṇasi, ayo dantena khādasi | jātavedaṃ padahasi yo isiṃ paribhāsasīti* || Der Commentator erklärt *padahasi* durch *vāyamasi* (du strengst dich an), der Sinn soll sein *aggiṃ gilituṃ vāyamasi*, indem er den Infinitiv *gilituṃ* ergänzt. Das ist nicht annehmbar. Das Nächstliegende ist doch, dass *padahasi* gleich skr. *pra-dahasi* ist: du willst das Feuer brennen (das Feuer brennt vielmehr dich!). Morris, dessen lehrreichen Notes and Queries ich diese Parallelstelle verdanke (Journ. P. T. S. 1891—1893, p. 52), conjicirt *jātavedaṃ pade hasi* »with feet thou extinguishest«, indem er einen allerdings merkwürdig anklingenden Jainavers aus dem Uttarādhyayana beibringt: *Giriṃ nahehiṃ khaṇaha ayaṃ dantehi khāyaha | jāyaveyaṃ pāehiṃ haṇaha je bhikkhuṃ avamannaha.* Allein es liegt kein zwingender Grund vor, von hier aus auch in dem Jātakaverse ein Wort für Fuss zu verlangen, denn die Bilder wechseln, wie die oben stehenden Verse des Mārasaṃyutta beweisen, in denen auf *ayo dantehi khādatha* das Bild *selaṃ va sirasūhacca* folgt.

2) Zu *selaṃ va sirasūhacca* vgl. Ṛgv. I 64, 11: *hiraṇyayebhiḥ pavibhiḥ payovṛdha ujjighnanta āpathyo na parvatān.* Der Lalitavistara hat *śirasā vibhetsatha girim*, s. das nächste Capitel.

3) Für *pātāle gādham-esatha* hat der Lalitavistara: *agādhe gādhaṃ aiṣataḥ* (zu lesen *eṣatha*). Vgl. *Atriṇā | anāsāditagādhañca pātālatalam* (Attribut zu *samudram*) MBh. I. 1217 (18, 13), *agādhe gādham icchatam* MBh. VII. 91 (beide Stellen dem Pet. Wtb. entnommen).

4) Da nach meiner Ansicht, die ich unten weiter ausführe, das eigentliche epische Gedicht erst fertig wird, wenn (ausser den Reden) auch die erzählenden Theile in Verse gefasst werden, so liegt hier ein Ansatz zu einem epischen Gedichte vor, wie auch in 3, 3 (Godhika), 22, vgl. schon oben S. 22 und S. 24.

Cap. IV.

Māra's Töchter im Lalitavistara.

Die Geschichte von Māra's Töchtern findet sich auch im Lalitavistara, Cap. XXIV (p. 490 der Ausgabe), und zwar unverkennbar in einer Gestalt, die den eben übersetzten Pālitext des Mārasaṃyutta voraussetzt. Nur der Schluss hat eine neue Wendung bekommen, die aber ebenso unverkennbar den Stempel einer späteren Erfindung an sich trägt. Eine Vergleichung der beiden Texte ist in vieler Beziehung lehrreich.

Lalitavistara.

Atha khalu tās tisro Māraduhitaro Ratiścāratiśca Tṛṣṇā ca Māraṃ pāpīyāṃsaṃ gāthayādhyabhāṣanta:

Durmanāsi kathaṃ tāta
procyatāṃ yady asau naraḥ |
rāgapāśena[1]) *taṃ baddhvā*
kuñjaraṃ vānayāmahe |
ānayitvā ca taṃ śīghraṃ
kariṣyāmo vaśe tava ||

Mārasaṃyutta.

1. *Atha kho Taṇhā ca Arati ca Ragā ca Māradhītaro yena Māro pāpimā tenupasaṅkamiṃsu, upasaṅkamitvā Māraṃ pāpimantaṃ gāthāya ajjhabhāsiṃsu:*

Kenāsi dummano tāta
purisaṃ kaṃ nu socasi |
mayaṃ taṃ rāgapāsena
araññam-iva kuñjaraṃ |
bandhitvā ānayissāma
vasago te bhavissatīti ||

---

1) In der Ausgabe falsch *nāga*°.

Māra āha:

Arhan Sugato loke[1])
na rāgasya vaśaṃ vrajet |
viṣayaṃ me hy atikrāntas
tasmācchocāmy ahaṃ bhṛśam iti ||

Tatas tāḥ strīcāpalyād aviditaprabhāvā api Bodhisattvabhūtasyaiva[2]) *Tathāgatasya pitur vacanam aśrutvaiva prabhūtayauvanamadhyayauvanadhāriṇyo bhūtvā vicakṣuḥkarmaṇe Tathāgatasyāntikam upasaṅkrāntāḥ, tāśca Tathāgato na manasi karoti sma.*

Im Lalitavistara ist durch die obenstehenden Worte *prabhūtayauvana-madhyayauvana-dhāriṇyo bhūtvā* kurz zusammengefasst, was im Pāli in den §§ 4—11 breit ausgeführt ist. Nach dem Lalitavistara bleibt die zuletzt angenommene Gestalt von alten Weibern an den Töchtern Māra's haften. Māra kann seinen Töchtern nicht helfen und veranlasst sie, den Tathāgata um Vergebung zu bitten.

Bhūyaśca tā jarājarjarā adhyatiṣṭhan.

Tatas tāḥ pitur antike gatvaivam āhuḥ:

Satyaṃ vadasi nas tāta
na rāgeṇa sa nīyate |
viṣayaṃ me hyatikrāntas
tasmācchocāmy ahaṃ bhṛśam ||

2. *Arahaṃ Sugato loke*
na rāgena suvānayo |
māradheyyaṃ atikkanto
tasmā socām-ahaṃ bhusan-ti ||

3. *Atha kho Taṇhā ca Arati ca Ragā ca Māradhītaro yena Bhagavā tenupasaṅkamiṃsu, upasaṅkamitvā Bhagavantam-etad-avocuṃ: Pāde te samaṇa paricāremā-ti. Atha kho Bhagavā na manasākāsi yathā taṃ anuttare upadhisaṅkhaye vimutto.*

4. *Atha kho Taṇhā ca Arati ca Ragā ca Māradhītaro ekam-antam-apakamma evaṃ samacintesuṃ: Uccāvacā kho purisānaṃ adhippāyā, yaṃ nūna mayaṃ ekasatam-ekasataṃ kumārivaṇṇasatam-* (6. *avijāta-*, 8. *vijāta-*, 9. *duvijāta-*, 10. *majjhimitthi-*, 11. *mahitthi-vaṇṇasatam-*) *abhinimmineyyāmā-ti.*

12. *Atha kho Taṇhā ca Arati ca Ragā ca Māradhītaro ekam-antam-apakamma etad-avocuṃ:*

Saccaṃ kira no pitā avoca:
Arahaṃ Sugato loke
na rāgena suvānayo |
māradheyyaṃ atikkānto
tasmā socām-ahaṃ bhusan-ti ||

1) Oldenberg »Ueber den Lalitavistara« S. 117 hat darauf hingewiesen, dass der metrische Mangel in diesem Pāda das Pāli als das Original erkennen lässt.

2) Die Ausgabe hat °*aivaṃ*.

Vīkṣeta yady asau[1]) *rūpaṃ*
yad asmābhir vinirmitam |
Gautamasya vināśārthaṃ
tato 'sya hṛdayaṃ sphuṭet ||

Tat sādhu nas tātedaṃ jarājarjaraśarīram antardhāpaya.

Māra āha:

Nāhaṃ paśyāmi taṃ loke
puruṣaṃ sacarācare |
Buddhasya yo hy adhiṣṭhānaṃ
śaknuyāt kartum anyathā ||

Śīghraṃ gatvā niredayantām
atyayaṃ svakṛtaṃ muneḥ |
sarvaṃ paurāṇikaṃ kāyaṃ
kariṣyati yathāmatam ||

Tatas tā gatvā Tathāgataṃ kṣamāpayanti sma: Atyayaṃ no Bhagavan[2]) *pratigṛhṇātu*[3]), *atyayaṃ no Sugata*[4]), *yathā bālānāṃ yathā mūḍhānāṃ yathāvyaktānām akuśalānām akṣetrajñānām, yāvad vayaṃ Bhagavantam āsādayitavyaṃ manyāmahe.*

13. *Yaṃ hi mayaṃ samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vā avītarāgam iminā upakkamena upakkameyyāma, hadayaṃ vāssa phaleyya, uṇhaṃ lohitaṃ vā mukhato uggaccheyya, ummādaṃ vā pāpuṇeyya cittavikkhepaṃ vā; seyyathā vā pana naḷo harito luto ussussati visussati milāyati, evam-eva ussusseyya visusseyya milāyeyyā-ti.*

In der Pāliversion nahen sich Māra's Töchter dem Bhagavat gleichfalls ein zweites Mal, eine nach der andern, aber sie bleiben ihrem Charakter treu, nur dass die dritte mit einer *santi-gāthā* abschliesst, und anerkennt, dass die Herrschaft des Todes gebrochen ist. Dieser Zug erscheint im Lalitavistara weiter gesteigert zu einer vollständigen Unterwerfung. Ich verweise auf die Uebersetzung oben S. 122, den Text gebe ich nicht, da er keinen Anklang an den des

1) Die Bedeutung von *asau* wird durch die Worte *samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vā* klar: es bezeichnet hier wie in den Formeln des Atharvaveda und sonst noch im Sanskrit (vgl. das Petersb. Wtb. u. *adas*) eine unbestimmte Person, »der und der«, hier soviel als »irgend ein anderer«. Vgl. *asuka* in Child. Dict.

2) Für *Bhagavān*.

3) Term. techn.: »The priest who receives the confession of another priest is called *paṭiggāhako*«, Child. s. v.

4) Für *Sugataḥ*.

Tatas tās Tathāgataṃ (!) *gāthayādhyabhaṣanta* (!):

Giriṃ nakhair vilikhata
lauhaṃ dantair vikhādatha |
śirasā vibhetsatha girim
agādhe gādham aiṣataḥ (!) ||

Tasmād yuṣmākaṃ dārikā atyayaṃ pratigṛhṇātu (!).

Tat kasmād vṛddhir eṣā ye ye 'tyayam atyayato dṛṣṭvā pratideśayanty āyatyāñca saṃvaram āpadyante.

Lalitavistara enthält. Aber im Folgenden kommt wieder ein ursprünglich gleicher Vers.

21. *Atha kho Taṇhā ca Arati ca Ragā ca Māradhītaro yena Māro pāpimā tenupasaṅkamiṃsu.*

22. *Addasā kho Māro pāpimā Taṇhaṃ ca Aratiṃ ca Ragañca Māradhītaro dūrato va āgacchantiyo, disvāna gāthāhi ajjhabhāsi:*

Bālā kumudanāḷehi
pabbatam-abhimatthatha |
giriṃ nakhena khaṇatha
ayo dantehi khādatha ||
selaṃ va sirasūhacca
pātāle gādham-esatha |
khāṇuṃ va urasāsajja
nibbijjāpetha Gotamā ti ||

23. *Daddallamānā āgañchuṃ*
Taṇhā Arati Ragā ca |
tā tattha panudī satthā
tulaṃ bhaṭṭhaṃ vā māruto ti ||

Im Lalitavistara ist der gemeinsame Vers (*Giriṃ nakhair*) den Töchtern Māra's in den Mund gelegt, in der Pāliversion dem Māra selbst. Ersteres kann unmöglich das Ursprüngliche sein, dagegen sprechen die Verbalformen *vilikhata*, *vikhādatha*, *vibhetsatha*, die doch unverkennbar wie im Pāli 2. Pluralis sind. Von Rājendralāla Mitra sind sie in der Anmerkung gegen alle Wahrscheinlichkeit als 3. Singularis gedeutet. Ihr Subject müssen doch die Töchter Māra's sein, denn mit den Nägeln einen Berg aufreissen wollen u. s. w. kann nur mit den vergeblichen Versuchen der Töchter Māra's, den Buddha zu besiegen, verglichen werden. Aber die Wendung, die der Legende im Lalitavistara gegeben worden ist, drängt darauf hin, diese Verse hier auch nicht dem Māra, wie in der Pāliversion, zuzuweisen, sondern

dem Tathāgata: sie bilden hier in Verbindung mit der darauffolgenden Prosa die Antwort, die der Tathāgata den Töchtern Māra's giebt. Nehmen wir das nicht an, so fehlt eine solche Antwort, und ist der ganze Schluss der Legende im Lalitavistara ohne Zusammenhang und ohne Sinn. Demgemäss sind zwei leichte Aenderungen im Texte vorzunehmen: für *Tatas tās Tathāgataṃ gāthayādhyabhāṣanta* ist zu schreiben *Tatas tās Tathāgato gāthayādhyabhāṣata*, und dann im ersten Satze der Prosa *pratigṛhṇāmi* für *pratigṛhṇātu*. Wenn bei Wiederholung derselben Worte eigentlich eine Formveränderung nöthig ist, ist in den Mss. oft aus Versehen dieselbe Form beibehalten worden: so hat sich hier die in der vorausgehenden Bitte der Töchter Māra's berechtigte 3. Person auch in die Antwort eingeschlichen. Die Verbalformen würden als Präsensformen correct *vilikhatha*, *bibhitsatha*, *eṣatha* lauten. Die überlieferten Formen *vilikhata* und *aiṣataḥ* könnten aber darauf hindeuten, dass der Redactor sie als Imperfecta gemeint hat: dann wäre *aiṣata* eine correcte Form, und wären die übrigen Formen augmentlos geblieben, zum Theil mit *-tha* statt *-ta*, wie im Pāli.

Nur an einer Stelle hat der Lalitavistara wenigstens ein leichter verständliches Wort, in *agādhe* gegenüber dem *pātāle* des Pali.

Die Schlussworte im Lalitavistara lassen vermuthen, dass die Umgestaltung der Legende erfolgt ist, um die Nothwendigkeit der Beichte einzuschärfen. Wir finden in diesen Worten die termini technici der Beichte, wie sie dem Pāli Vinaya eigenthümlich sind. Zu vergleichen ist z. B. Cullavagga IV 14, 30: *Idha bhikkhu lahukaṃ āpattiṃ āpanno hoti. Tena bhikkhave bhikkhunā ekaṃ bhikkhuṃ upasaṃkamitvā ekaṃsaṃ uttarāsaṅgaṃ karitvā ukkuṭikaṃ nisīditvā añjaliṃ paggahetvā evam-assa vacanīyo: Ahaṃ āvuso itthannāmaṃ āpattiṃ āpanno taṃ paṭidesemīti. Tena vattabbo: Passasīti. Āma passāmīti. Āyatiṃ saṃvareyyāsīti.* Gesetzt den Fall, ein Mönch hat ein leichtes Vergehen begangen: Ein solcher Mönch, ihr Mönche, soll zu einem Mönche hingehen, sein Obergewand nur auf eine Schulter nehmen, niederkauern, die zusammengelegten Hände vorstrecken und also zu ihm sprechen: »Mein Bruder, ich habe dies und dies Vergehen begangen, das beichte ich.« Der soll zu ihm sagen: »Siehst du es ein?« »Ja, ich sehe es ein.« »Du sollst dich in Zukunft in Acht nehmen.«

Uebersetzung

der Legende des Lalitavistara.

Da redeten die drei Töchter Māra's Rati und Arati und Tṛṣṇā Māra den Bösen mit einem Verse an:

»Warum du verstimmt bist, Vater,
sollst du sagen; wenn es jener Mann ist,
so wollen wir ihn mit der Fessel der Lust binden
und wie einen Elephanten herführen,
und wenn wir ihn hergeführt, ihn bald
in deine Gewalt bringen!«

Māra sprach:

»Der Meister, der Sugata kommt
in der Welt nicht in die Gewalt der Lust!
denn mein Reich hat er überwunden!
deshalb bin ich tief bekümmert!«

Indem diese im Leichtsinn der Weiber die Majestät des Tathāgata, der zum Bodhisattva geworden war, nicht kannten und auf das Wort des Vaters nicht hörten, wurden sie darauf zu Mädchen in blühender Jugend, zu Frauen in mittlerem Alter und gingen zu dem Tathāgata hin, ihn zu bethören, und der Tathāgata beachtete sie nicht. Und sie blieben als vor Alter hinfällige alte Weiber zurück.[1])

Darauf gingen sie zu ihrem Vater und sprachen:

»Wahr sagst du uns, Vater:
,Der lässt sich nicht durch Lust verführen,
denn mein Reich hat er überwunden,
deshalb bin ich tief betrübt!'

Wenn ein andrer die Schönheit gesehen hätte,
die von uns angenommen worden war,
um den Gautama zu verderben,
so würde sich dem das Herz gespalten haben!

---

1) *Bhūyaśca tā jarājarjarā adhyatiṣṭhan.*

Drum wohlan, nimm von uns diesen Leib von vor Alter hinfälligen alten Weibern!«

Māra sprach:

»Nicht sehe ich in der Welt
mit all ihren lebendigen Wesen den Mann,
der des Buddha Willen
ändern könnte!

Gehet schnell und bekennet
dem Muni eure Schuld,
ganz wie früher den Leib
wird er herstellen nach seinem Gutdünken!«

Darauf gingen sie hin und baten den Tathāgata um Verzeihung: »Möge der Heilige unsere Schuld entgegennehmen, der Sugata unsere Schuld als die von jungen, als die von thörichten, als die von unweisen, als die von unklugen, als die von feldunkundigen[1]) Mädchen, dass wir gemeint haben, wir müssten uns an den Heiligen wagen!«

(Darauf sprach der Tathāgata sie mit einem Verse an:

»Einen Berg wolltet ihr mit den Nägeln aufreissen,
Eisen mit den Zähnen zerbeissen,
mit dem Kopf einen Berg spalten,
im grundlosen Meere eine Furt suchen!

So nehme ich denn, ihr Mädchen, eure Schuld entgegen)[2]). Warum das? Ein Glück dies für alle die, so ihre Schuld als Schuld ansehen, sie beichten, und in Zukunft die Beherrschung ihrer Sinne erlangen.«

---

1) Unter *kṣetra* »Feld« ist hier der Leib mit der ganzen Sinnlichkeit zu verstehen.

2) Das eingeklammerte Stück ist nach meinen Conjecturen übersetzt. Ich sehe nachträglich, dass schon Foucaux (Mus. Guim. VI p. 315) diese Schlussworte dem Tathāgata zugewiesen hat.

Cap. V.

Das Bhikkhunīsaṃyutta.

Das Bhikkhunīsaṃyutta, das im Saṃyuttanikāya unmittelbar auf das Mārasaṃyutta folgt, besteht aus zehn Legenden, in denen Māra verschiedene Nonnen von Buddha abwendig zu machen sucht. Die in die Prosaerzählung eingelegten Verse finden sich, wie schon L. Feer nachgewiesen hat, zum grossen Theil auch in den Therīgāthā, wenn auch mit mancher Abweichung im Einzelnen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Therīgāthā in ähnlicher Weise eine Sammlung von Versen aus verschiedenen Quellen repräsentiren, wie das Dhammapada: die Verse stammen gruppenweise aus bestimmten Legenden, und diese Legenden werden im Commentar erzählt. Das Bhikkhunīsaṃyutta wird also zu den Quellen der Therīgāthā gehören. Denn erstens sind die im Commentar zu den betreffenden Versen der Therīgāthā erzählten Legenden eben die Māralegenden des Bhikkhunīsaṃyutta, und zweitens ist in der Reihenfolge der Nonnen und der Verse zwar nicht vollständige, aber doch soviel Uebereinstimmung vorhanden, dass diese nicht zufällig sein kann. Die in Betracht kommenden Verse stehen in den Therīgāthā nicht sämmtlich dicht hinter einander, sondern sind der Sammlung an verschiedenen Stellen einverleibt. Aber die ersten beiden Nonnen Selā Āḷavikā und Somā folgen auch in den Therīgāthā mit denselben Versen unmittelbar auf einander. Für die Kisā Gotamī (3.) werden in den Th. andere Verse angeführt. Die Verse der Vijayā (4.) werden in den Th. der Khemā zugetheilt. Die Nonnen Cālā (6.), Upacālā (7.), Sīsūpacālā (8.) folgen auch in den Therīgāthā in dieser

Reihenfolge unmittelbar auf einander, aber es hat eine merkwürdige Vertauschung der Verse stattgefunden: betrachten wir das Bhikkhunīsaṃyutta als die Grundlage, so hat in den Th. die Cālā die Verse der Sīsūpacālā, die Upacālā die Verse der Cālā, die Sīsūpacālā die Verse der Upacālā erhalten; aus der Reihenfolge 1, 2, 3 ist die Reihenfolge 3, 1, 2 geworden. Im Bhikkhunīsaṃyutta geht diesen dreien die Uppalavaṇṇā voraus, in den Therīgāthā dagegen folgt sie erst an einer späteren Stelle, aber mit denselben Versen. Die Verse der Selā und der Vajirā in 9. und 10. des Bhikkhunīsaṃyutta sind in den Therīgāthā nicht vorhanden. Die gestörte Harmonie, die sich in diesen Verhältnissen offenbart, erklärt sich wohl daher, dass die Texte anfänglich in mündlicher Tradition fortgeführt worden sind. Der Compilator der Therīgāthā wird mindestens theilweise nicht nach Handschriften, sondern aus dem Gedächtnisse oder nach dem, was ihm recitirt wurde, gearbeitet haben. Einen ähnlichen Schluss zieht Jacobi in Bezug auf die Recensionen B und C des Rāmāyaṇa, »Das Rāmāyaṇa«, S. 5.

Die vorhandene Uebereinstimmung in der Reihenfolge der Nonnen ist um so bedeutsamer, als ein sachliches Princip für diese Reihenfolge nicht zu erkennen ist. Die einzelnen Stücke des Bhikkhunīsaṃyutta sind einander so ähnlich wie verschieden ausgefüllte Formulare. In jedem Stücke spricht Māra einen Vers; ausgenommen ist nur das 6. Stück, in dem dieser Vers in Prosa aufgelöst zu sein scheint. In den ersten drei Stücken antwortet die Nonne mit zwei, in den übrigen Stücken mit drei Versen. In den Therīgāthā herrscht gleichfalls das Princip der Zahl. Selā Āḷavikā und Somā beschliessen den Tikanipāta, die Zahl der Verse ist also hier dieselbe wie im Bhikkhunīsaṃyutta. Aber den anderen Nonnen sind mehr Verse zugetheilt: die Khemā, deren Verse die der Vijayā im Bhikkh. sind, steht unter den Nonnen mit sechs, die Uppalavaṇṇā unter denen mit zwölf, die Cālā und Upacālā unter denen mit sieben, die Sīsūpacālā unter denen mit acht Versen, den Vers des Māra immer mitgerechnet.

Was endlich die Abweichungen im Wortlaut anlangt, so scheint mir der ältere und bessere Text fast überall auf Seiten des Bhikkhunīsaṃyutta vorzuliegen, wie man aus meinen Anmerkungen zu der folgenden Uebersetzung ersehen kann. Nur im 6. Stück scheinen mir die Therīgāthā in dem Verse des Māra das Ursprünglichere gewahrt

zu haben. Dieser eine Fall genügt aber, um den Schluss ziehen zu dürfen, dass die betreffenden Verse der Therīgāthā nicht der uns vorliegenden Recension des Bhikkhunīsaṃyutta entnommen sind, sondern einer älteren Form der Sammlung von solchen Mārageschichten.

Dhammapāla's Commentar zu den Therīgāthā ist jetzt vollständig von E. MÜLLER herausgegeben, PTS. 1893, nachdem schon PISCHEL in seiner Ausgabe der Therīgāthā Auszüge daraus mitgetheilt hatte.

---

1. Āḷavikā.

1. So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der Heilige zu Sāvatthi auf, im Jetavana, dem Park des Anāthapiṇḍika.

2. Da ging die Nonne Āḷavikā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen und nach der Mahlzeit vom Essenempfang zurückgekehrt war, begab sie sich dahin, wo ein dunkler Wald war, nach Alleinsein verlangend.

3. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Āḷavikā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie vom Alleinsein abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Āḷavikā war; nachdem er hingegangen, redete er die Nonne Āḷavikā mit einem Verse an:

»Ein Entrinnen giebt es nicht in der Welt,
was willst du durch Absonderung ausrichten?
Ergötze dich an den Genüssen und der Lust,
damit es dich nicht hintennach gereut!«[1])

4. Da dachte die Nonne Āḷavikā bei sich: »Welcher Mensch oder auch Nichtmensch spricht hier einen Vers?«

5. Da dachte die Nonne Āḷavikā bei sich: »Māra der Böse, der

---

1) Derselbe Vers findet sich Therīg. 57: daselbst *bhuñjahi* für *bhuñjassu*; *māhu* wird im Commentar durch *mā hosi* erklärt, also skr. *mā bhūḥ*. Nach dem Comm. war *Selā* die Tochter des Königs *Āḷavika* von *Āḷavī*. Daher ihr zweiter Name *Āḷavikā*. Der Commentar nimmt auf die Māralegende Bezug.

mir Furcht, Schrecken und Entsetzen erregen, der mich vom Alleinsein abbringen will, spricht hier einen Vers!«

6. Als da die Nonne Āḷavikā gemerkt hatte »das ist Māra der Böse«, antwortete sie Māra dem Bösen mit einem Verse:

»Es giebt ein Entrinnen in der Welt,
durch die Erkenntniss glücklich von mir erreicht,
leichtsinniger Gesell[1]), Böser,
Du kennst jene Stätte nicht![2])

Messern und Spiessen vergleichbar sind die Genüsse,
das Substrat zum Stechen geben die Elemente des Daseins;
was du Genuss und Lust nennst,
das war für mich Unlust!«[3])

7. Da merkte Māra der Böse »Die Nonne Āḷavikā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

2. Somā.

1. Savatthi ist der Schauplatz der Geschichte.

Da ging die Nonne Somā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, den Topf und das Gewand genommen hatte, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln.

2. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, ging sie, nach der Mahlzeit von dem Essenempfang zurückgekehrt, dahin,

---

1) *Pamattabandhu* schon im Padhānasutta 23; es bezeichnet einen, der zu den Leichtsinnigen gehört, vgl. skr. *rājanyabandhu*.

2) Dieser Vers fehlt an der entsprechenden Stelle der Therīgāthā, er gehört aber in diese Legende hinein, denn er enthält die Antwort auf die erste Zeile von Māra's Rede.

3) Derselbe Vers Therīg. 58 und 141. An ersterer Stelle haben die Mss. *khandhānaṃ* anstatt *khandhāsaṃ* = (*khandā esaṃ*), aber der Commentar hat die Bemerkung *khandhā ti upādānakkhandhā*. Der darauf folgende Satz des Commentars scheint corrupt zu sein, aber zum Schluss die Bemerkung: *Yato khandhe accādāya sattā kāmehi chijjabhijjaṃ pāpuṇanti*. Für *arati mayham sā ahū* haben die Therīg. *arati dāni sā mamaṃ*. Wir haben keinen Grund, die Lesarten der Therīgāthā vorzuziehen. Der 3. Vers, der in den Therīg. der Selā Āḷavikā zugeschrieben ist (*sabbattha vihatā*), kehrt aber Therīg. 62 bei der Somā und zusammen mit dem vorhergehenden (*sattisūlūpamā*) als 141, 142 in den der Khemā zugeschriebenen Versen wieder: auch dies schwerlich ein Grund die grössere Authenticität in den Therīgāthā zu suchen.

wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

3. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Somā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von ihrer Meditation abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Somā war; nachdem er hingegangen, redete er die Nonne Somā mit einem Verse an:

»Der von Weisen erreicht werden kann,
der schwer zu gewinnende Ort,
der kann vom Weibe nicht erreicht werden,
deren ganze Weisheit in ihren zwei Fingern steckt[1])!«

4. Da dachte die Nonne Somā bei sich: »Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht hier einen Vers?«

5. Da dachte die Nonne Somā bei sich: »Māra der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, mich von der Meditation abbringen will, spricht hier einen Vers.«

6. Als da die Nonne Somā gemerkt hatte, »das ist Māra der Böse«, sprach sie Māra den Bösen mit Versen an:

»Was thut das Weibsein,
wenn nur der Sinn recht gesammelt ist,
wenn nur die Erkenntniss vorwärts schreitet
dessen, der die Heilslehre richtig erfasst!

Wer etwa so bei sich denkt
»ein Weib bin ich, oder ein Mann«,
oder aber »irgend Etwas bin ich[2])«,
den darf Māra anreden[3])!«

---

1) Dieser und der folgende Vers Therig. 60, 61, wo sie gleichfalls einem Zwiegespräch zwischen Māra und Somā angehören. Nach dem Commentar bezieht sich *dvaṅgulipaññā* darauf, dass die Frauen Reiskörner in zwei Finger nehmen, um zu fühlen, ob der Reis gekocht ist.

2) Vgl. Mārasaṃy. 2, 6, 7; 2, 9, 12.

3) *Taṃ Māro vattum arahati*, vgl. Padhānas. V. 28. — Dieser 3. Vers der Somālegende fehlt in den Therīgāthā, dafür erscheint 62 der Vers *sabbattha vihatā*, den wir schon in der Anmerkung zu 1, 6 erwähnten, und dessen erste Hälfte im Bhikkhunīsaṃyutta der Gautamī zugeschrieben ist.

7. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Somā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

3. Gotamī[1]).

1. Sāvatthi ist der Schauplatz der Geschichte.

Da ging die Nonne Kisā Gotamī am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen hatte, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln.

2. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, begab sie sich nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, in den dunkeln Wald, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunkeln Wald zurückgezogen hatte, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

3. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Kisā Gotamī Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von der Meditation abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Kisā Gotamī war; nachdem er hingegangen, sprach er die Nonne Kisā Gotamī mit einem Verse an:

»Was sitzest du wie eine, die ihre Söhne verloren hat,
einsam da mit weinendem Gesichte?[2])
einsam in den Wald hinein gegangen[3])
suchst du wohl einen Mann?«

4. Da dachte die Nonne Kisā Gotamī bei sich: »Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht denn hier einen Vers?«

5. Da dachte die Nonne Kisā Gotamī bei sich: »Māra der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, mich von der Meditation abbringen will, spricht hier einen Vers.«

6. Nachdem da die Nonne Kisā Gotamī gemerkt hatte, »das ist Māra der Böse«, sprach sie Māra den Bösen mit Versen an:

---

1) Für die Kisā Gotamī hat der Compilator der Therīgāthā nicht die kleine Māralegende, sondern ihre Hauptlegende benutzt, s. Therīg. 213 ff. und den Commentar dazu, vgl. Thiessen, die Legende von Kisāgotamī, Breslau 1880.

2) *Ekamāsi* wird für *ekā āsi* stehen, mit dem merkwürdigen Sandhi-*m*, vgl. meine Abhandlung »Ueber die Sandhiconsonanten des Pāli«, Berichte der K. Sächs. Ges. d. Wissensch. 1893, S. 240; *āsi* aber ist skr. *āsse*.

3) Für *ajjhogatā* ist wohl *ajjhogāḷhā* zu lesen, was *ajjhogahetvā* in § 2 nahe legt.

»Gar sehr bin ich eine, die ihren Sohn verloren hat,
und sind Männer hier in der Nähe[1])!
Ich betrübe mich nicht, ich weine nicht,
ich fürchte dich nicht, mein Lieber!

Die Lust an Allem ist vernichtet,
die dichte Finsterniss zerrissen[2]),
nachdem ich des Todes Heer besiegt habe,
lebe ich frei von Leidenschaft!«

7. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Kisā Gotamī kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

4. Vijayā.

1. Sāvatthi ist der Schauplatz der Geschichte.

Da ging die Nonne Vijayā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen hatte, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen, begab sie sich nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen hatte, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

2. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Vijayā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von der Meditation abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Vijayā war; nachdem er hingegangen, sprach er die Nonne Vijayā mit einem Verse[3]) an:

»Du bist ein junges schönes Mädchen,
und ich bin ein junger Knabe;
an der fünffachen Musik,
komm Mädchen, wollen wir uns erfreuen!«

---

1) Die Worte *purisā etad-antikā* enthalten die Antwort auf *purisaṃ nu gavesasi.*

2) Diese Zeile Therig. 59, 142, Itivutt. 44. *Tamokkhandha* wird im Comm. zu Therig. 3 durch *mohakkhandha* wiedergegeben.

3) Derselbe Vers Therīg. 139, aber der Nonne Khemā zugeschrieben. Für *eh-ayye bhiramāmase* hat die Therīg. *ehi Kheme ramāmase.*

3. Da dachte die Nonne Vijayā bei sich: »Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht hier einen Vers?«

4. Da dachte die Nonne Vijayā bei sich: »Māra der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, der mich von der Meditation abbringen will, spricht hier einen Vers!«

5. Nachdem da die Nonne Vijayā gemerkt hatte »das ist Māra der Böse«, sprach sie Māra den Bösen mit Versen[1]) an:

»Die Gestalten, Töne, Geschmäcke, Gerüche
und die entzückenden Gefühle
überlasse ich dir, o Māra,
denn darnach bin ich nicht verlangend!

Vor diesem stinkenden Leibe
dem sich auflösenden[2]), zerfallenden,
ekle ich mich, scheue ich mich,
Lust und Verlangen sind ausgerottet!

Soviel Wesen in Gestalt gekleidet,
und soviel gestaltlos existirend sind:
wo die befriedete Vollendung ist[3]),
da ist überall die Finsterniss vernichtet!«

6. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Vijayā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

5. Uppalavaṇṇā.

1. Sāvatthi ist der Schauplatz der Geschichte.

Da ging die Nonne Uppalavaṇṇā am Vormittag, nachdem sie

---

1) Von diesen drei Versen findet sich nur der zweite Therīg. 140, der Khemā zugeschrieben. Aber der erste ist gewiss echt, denn er enthält die Antwort auf die »fünffache Musik« in Māra's Rede.

2) Für *bhindanena* hat Therīg. 140 *āturena*. Vgl. Itivutt. 77.

3) Diesen Vers mit seiner lockern Construction, namentlich im 3. Pada *yā ca santā samāpatti*, versteht man durch sein Gegenstück in 6. (Cālā), 3: *Ye ca rūpūpagā sattā, ye ca āruppaṭṭhāyino | nirodham-appajānantā āgantāro punabbhavaṃ* (= Itivutt. 73). — Dass dieser letzte Vers von allem Anfang an hier seine Stelle gehabt habe, möchte ich nicht behaupten. Mit ihm stellt sich diese Nummer zu den folgenden Nummern, die je vier Verse enthalten, ohne ihn zu den vorhergehenden Nummern, die je drei Verse enthalten.

sich angekleidet, Topf und Gewand genommen, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, begab sie sich nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen hatte, stellte sie sich unter einen schön blühenden Sālabaum.

2. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Uppalavaṇṇā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von der Meditation abziehen wollte, dahin, wo die Nonne Uppalavaṇṇā war.

3. Nachdem er hingegangen, sprach er die Nonne Uppalavaṇṇā mit einem Verse an[1]):

»Unter den über und über schön blühenden gegangen, o Nonne[2]),
stehst du einsam unter dem Sālabaume,
und du hast keine Begleiterin, du Schöne![3])
Mädchen, fürchtest du dich nicht vor Schelmen?«

4. Da dachte die Nonne Uppalavaṇṇā bei sich: »Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht hier einen Vers?«

5. Da dachte die Nonne Uppalavaṇṇā bei sich: »Māra der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, der mich von der Meditation abbringen will, spricht hier einen Vers!«

6. Nachdem da die Nonne Uppalavaṇṇā gemerkt hatte »das ist Māra der Böse«, erwiderte sie Māra dem Bösen mit Versen:

Selbst wenn hunderttausend[4]) Schelme
dir gleich hierher gekommen wären[5]),

---

1) Das Zwiegespräch zwischen Mara und der Nonne Uppalavaṇṇā findet sich ebenso Therig. 230—233.

2) Therig. 230 hat *padapaṃ* statt *bhikkhuni* und *rukkhamūle* statt *sālamūle*. Der Commentar zu Therig. 230 erklärt *supupphitaggaṃ* durch *Suṭṭhu pupphitaṃ aggaṃ. Aggato paṭṭhāya sabbapaliphullan-ti attho.*

3) Für *na catthi te dutiyā vaṇṇadhātu* hat Therig. 230 *na cāpi te dutiyo atthi koci*. Der Comm. giebt zwei Erklärungen. *Tava sahāyabhūto ārakkhako koci pi natthi. Rūpasampattiyā va tuyhaṃ dutiyo koci pi natthi.* Also entweder wie oben, oder: »und so schön wie du ist keine zweite«. Zu *vaṇṇadhātu* vgl. *dhātuka* in CHILD. Dict. Die Worte *idhāgatā tādisikā bhaveyyuṃ*, die Therig. 230 fehlen, sind vom nächsten Verse aus hierher eingedrungen.

4) Für *sahassāni* hat Therig. 231 *sahassānaṃ*, wohl keine Verbesserung.

5) Für *idhāgatā tādisikā* hat Therig. 231: *samāgatā edisakā*, dazu der Comm.: *Yādisako tvaṃ edisakā.* Auch hier ziehe ich die Lesart des Bhikkh. vor.

ich rühre kein Haar, ich zittere nicht,
ich fürchte dich nicht, Māra, auch wenn ich allein bin![1])

Ich verschwinde hier,
oder ich gehe in deinen Leib ein,
selbst in deiner Augenwimper[2])
mich befindend wirst du mich nicht sehen![3])

Wenn der Sinn beherrscht ist[4]),
sind die Zauberkräfte wohl gefördert!
ich bin frei von allen Banden,
ich fürchte dich nicht, mein Lieber!«[5])

7. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Uppalavaṇṇā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

6. Cālā[6]).

1. Sāvatthi ist der Schauplatz der Geschichte.

Da ging die Nonne Cālā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, begab sie sich nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen hatte,

---

1) Für *lomaṃ na iñjāmi na santasāmi, na Māra bhāyāmi taṃ ekikā pi* hat Therīg. 231: *lomaṃ na iñje na pi samparedhe* (auch nicht ein Haar würde sich bewegen oder regen), *kiṃ me tavaṃ Māra karissas-eko.* Die hier durch *eko* ausgedrückte Pointe scheint mir nicht gut zu sein.

2) Für *Pakhumantarikāyam-pi* hat Therīg. 232 weniger gut: *bhamukantare tiṭṭhāmi.*

3) Das sind die Zauberkräfte, die im nächsten Verse erwähnt werden.

4) Für *cittasmiṃ vasībhūtamhi* hat Therīg. 233: *cittamhi vasībhūtāhaṃ.* Der Loc. abs. ist wohl vorzuziehen.

5) Die zweite Hälfte des Verses lautet Therīg. 233: *cha me abhiññā sacchikatā kataṃ Buddhassa sāsanaṃ.* Darauf folgen in den Therīg. wieder die Verse *sattisūlūpamā* und *sabbattha vihatā.*

6) Was hier von der Nonne Cālā erzählt wird, ist in den Therīgāthā, 190 ff., der Nonne Upacālā zugeschrieben. Auch die Verse sind im Wortlaut verschieden.

setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

2. Da ging Māra der Böse dahin, wo die Nonne Cālā war; nachdem er hingegangen, sprach er zur Nonne Cālā also: »Woran findest du, o Nonne, keinen Gefallen?« »An der Geburt, mein Lieber, finde ich keinen Gefallen.« »Warum findest du an der Geburt keinen Gefallen? Geboren geniesst man Genüsse. Wer hat dir das gelehrt[1]) ‚Finde nicht Gefallen an der Geburt', o Nonne?«[2])

3. (Cālā spricht:)

»Wer geboren ist, muss sterben,
wer geboren ist, sieht Leiden,
Gefangenschaft, Tödtung, Schmerz;
deshalb finde ich an der Geburt keinen Gefallen![3])

Buddha hat die Heilslehre gelehrt,
die Ueberwindung der Geburt,
zum Verlieren alles Leides;
er hat mich in die Wahrheit eingeführt![4])

Soviel Wesen in Gestalt gekleidet,
und soviel gestaltlos existirend sind:
wenn sie die Unterdrückung nicht kennen,
werden sie in neues Dasein eingehn!«[5])

---

1) Unsichere Uebersetzung von *ādapayi*, das wohl als Caus. zu *ādiyati* (s. CHILD. Dict.) aufzufassen ist.

2) Dieses Zwiegespräch in Prosa ist in den Therīg. 190 durch einen Vers ersetzt: *Kiṃ nu jātiṃ na rocesi, jāto kāmāni bhuñjati | bhuñjāhi kāmaratiyo māhu pacchānutāpinī*, dessen zweite Zeile sich auch Bhikkhunīsaṃy 4, 3 = Therīg. 57 findet. — Hier könnte im Bhikkhunīsaṃyutta ein entsprechender Vers in Prosa aufgelöst sein, denn diese Nummer enthält jetzt nur drei Verse, während die vorhergehende und die folgenden Nummern deren vier enthalten.

3) *Jātassa maraṇam hoti, jāto dukkhāni passati | bandhaṃ vadhaṃ pariklesaṃ, tasmā jātiṃ na rocaye* ‖ Dafür hat Therīg. 191: *Jātassa maraṇaṃ hoti hatthapādāna chedanaṃ | vadhabandhapariklesaṃ jāto dukkhaṃ nigacchati* ‖

4) *Buddho dhammam-adesesi jātiyā samatikkamaṃ | sabbadukkhapahānāya so maṃ sacce nivesayi* ‖ Dafür Therīg. 192: *Atthi Sakyakule jāto sambuddho aparājito | so me dhammam-adesesi jatiyā samatikkamaṃ* ‖ Die folgenden Verse führen dies weiter aus.

5) Derselbe Vers Itivutt. 73, vgl. auch Bhikkhunīsaṃy. 4, 5, aber in den Therīgāthā ist er hier nicht vorhanden.

4. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Cālā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

7. Upacālā.

1. In Sāvatthi.

2. Da ging die Nonne Upacālā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, ging sie nach der Mahlzeit, vom Essenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein finsterer Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den finstern Wald zurückgezogen hatte, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Upacālā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von der Meditation abziehen wollte, dahin, wo die Nonne Upacālā war; nachdem er hingegangen, sprach er also zu der Nonne Upacālā: »Wo, o Nonne, wünschest du (von Neuem) zu entstehen?«

3. »Ich wünsche nirgends (von Neuem) zu entstehen, mein Lieber.«

4. (Māra spricht:[1])

Die Dreiunddreissig und die Yāma
und die Tusita Götter,
die Nimmānarati Götter,
und was die Vasavattin Götter sind,
dahin richte den Sinn,
deren Wonne wirst du der Reihe nach geniessen![2])

5. (Upacālā spricht:)

»Die Dreiunddreissig und die Yāma
und die Tusita Götter

---

1) Die folgenden Verse sind, mit Varianten, gleich Therīg. 197—201, sie werden daselbst der Sīsūpacālā zugeschrieben. Die Namen der Götter werden im Commentar zu Therīg. 197 erklärt.

2) Für *ratiṃ paccanubhossasi* hat Therīg. 197 weniger gut: *yattha te vusitaṃ pure* (»wo du schon früher gewesen bist«).

die Nimmānaratin Götter
und was die Vasavattin Götter sind,
weil mit den Fesseln der Lust gebunden,
kommen sie wieder in Māra's Gewalt![1])

Jede Welt ist entzündet,
jede Welt ist in Rauch gehüllt[2]),
jede Welt ist in Flammen gesetzt,
jede Welt ist in Erregung!

Das Unerschütterliche, das Unbewegliche[3]),
von gewöhnlichen Menschen nicht besucht,
wo Māra keinen Zutritt hat[4]),
da hat mein Geist die Ruhe gefunden!«

6. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Upacālā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

8. Sīsūpacālā.

1. In Sāvatthi.

Da ging die Nonne Sīsūpacālā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, ging sie nach der Mahlzeit, vom Almosenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

---

1) Für die einzelne Langzeile *kāmabandhanabaddhā te enti Mārarasaṃ puna* hat Therīg. 199 einen vollständigen Vers: *kālaṃ kalaṃ bhavā bhavaṃ sakkāyasmiṃ purakkhatā | avītivattā sakkāyaṃ jātimaraṇasāriṇo* || »Zu jeder Zeit von Dasein zu Dasein mit Körper behaftet, sind sie, durch Geburt und Tod dahinwandernd, ihren Körper nicht los geworden.« — Da Māra's Vers sechs Pādas umfasst, so kann auch hier in der Antwort der Vers mit sechs Pādas im Bhikkh. das Ursprünglichere sein.

2) Für *padhūpito* hat Therīg. 200 *paridīpito*. Der Comm. sagt, dass nicht nur die nach Māra benannte Welt der Lust, sondern jede Welt von dem Feuer der Lust u. s. w. entzündet sei.

3) Für *Akampitaṃ acalitaṃ* hat Therīg. 201: *Akampiyaṃ atuliyaṃ*.

4) Für *agati yattha Mārassa* hat Therīg. 201: *buddho dhammaṃ me desesi*.

2. Da ging Māra der Böse dahin, wo die Nonne Sīsūpacālā war; nachdem er hingegangen, sprach er zur Nonne Sīsūpacālā also: »An wessen Ketzerei findest du Gefallen, o Nonne?«

3. »Ich finde an Niemandes Ketzerei Gefallen, mein Lieber.«

4. (Māra spricht:[1])

»In welcher Absicht[2]) bist du geschoren?
Du siehst aus wie eine Asketin!
Wenn du nicht an einem Ketzer[3]) Gefallen findest,
was[4]) gehst du so einfältig einher?«

5. (Sīsūpacālā spricht:)

»Ausgeschlossen von hier sind Ketzer,
die an Irrlehren glauben[5])!
An deren Satzung finde ich keinen Gefallen[6]),
die sind nicht Kenner der Heilslehre!

Es ist einer, geboren im Stamme der Sākya,
der Buddha ohne Gleichen:
alles überwindend, den Tod vertreibend
überall unbesiegt,[7])

Ueberall frei, ungebunden,
schaut er Alles, der Einsichtsvolle,
zur Vernichtung gelangt alles Werkes,
befreit im Untergang der Daseinskeime!
Dieser Heilige ist mein Lehrer,
an dessen Geheiss finde ich Gefallen!«

---

1) Māra's Vers und die zwei ersten Verse der Nonne sind gleich Therīg. 183—185, doch werden sie hier der Cālā zugeschrieben. An Stelle des letzten Verses stehen in den Therīgāthās drei andere.

2) Der Comm. zu Therīg. 183 hat *Kan-nu* für *kin-nu*, »um welches (Irrlehrers) willen.« Mir scheint dies die bessere Lesart zu sein.

3) Für *pāsaṇḍaṃ* hat Therīg. 183 *pāsaṇḍe* (Acc. Pl.).

4) Für *kim-iva* hat Therīg. 183 *kim-idaṃ*.

5) Für *diṭṭhīsu pasīdanti ye* hat Therīg. 184 *diṭṭhiyo upanissitā*.

6) Für *na tesaṃ dhammaṃ rocemi* hat Therīg. 184 *na te dhammaṃ vijānanti*.

7) Für *sabbābhibhū māranudo sabbatthaṃ-aparājito* hat Therīg. 185: *so me dhammam-adesesi diṭṭhīnaṃ samatikkamaṃ*.

6. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Sīsūpacālā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

9. Selā.

1. Zu Sāvatthi. Da begab sich die Nonne Selā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Topf und Gewand genommen hatte, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, ging sie, nach der Mahlzeit vom Almosenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

2. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Selā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, sie von der Meditation abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Selā war; nachdem er hingegangen, sprach er die Nonne Selā mit einem Verse an:

»Von wem ist dieser Leib gemacht,
wo ist der Verfertiger des Leibes?
und wo ist der Leib entstanden,
wo verschwindet der Leib?«

3. Da dachte die Nonne Selā bei sich: »Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht hier einen Vers?«

4. Da dachte die Nonne Selā bei sich: »Māra der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, mich von der Meditation abbringen will, spricht hier einen Vers.«

5. Als da die Nonne Selā gemerkt hatte »das ist Māra der Böse«, erwiderte sie Māra dem Bösen mit Versen:

»Dieser Leib ist nicht von selbst entstanden,
dieses Uebel ist nicht von einem Andern geschaffen:
aus bestimmter Ursache entstanden,
verschwindet er nach der Vernichtung der Ursache.

Wie irgend ein Same
auf das Feld gesät empor wächst
sowohl durch die Feuchtigkeit der Erde,
als auch durch seine eigne Substanz,

ebenso sind auch die Daseinskeime, die Elemente der Leiblichkeit,
und diese sechs Sinnesbezirke
aus bestimmter Ursache entstanden,
und verschwinden sie nach der Vernichtung der Ursache.

6. Da merkte Māra der Böse »die Nonne Selā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

10. Vajirā.

1. Zu Sāvatthi. Da ging die Nonne Vajirā am Vormittag, nachdem sie sich angekleidet, Napf und Gewand genommen, nach Sāvatthi hinein, Essen betteln. Nachdem sie in Sāvatthi Essen betteln gegangen war, begab sie sich nach der Mahlzeit, vom Almosenempfang zurückgekehrt, dahin, wo ein dunkler Wald war, um den Tag über dort zu verweilen; nachdem sie sich in den dunklen Wald zurückgezogen hatte, setzte sie sich unter einem Baume nieder, um den Tag über dort zu verweilen.

2. Da ging Māra der Böse, der der Nonne Vajirā Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, der sie von der Meditation abbringen wollte, dahin, wo die Nonne Vajirā war; nachdem er hingegangen, sprach er die Nonne Vajirā mit einem Verse an:

»Von wem ist dieses Wesen geschaffen?
wo ist der Schöpfer des Wesens?
wo ist das Wesen entstanden?
wo hört das Wesen auf?«[1])

3. Da dachte die Nonne Vajirā bei sich: »Welcher Mensch oder Nichtmensch spricht hier einen Vers?«

4. Da dachte die Nonne Vajirā bei sich: »Māra der Böse, der mir Furcht, Schrecken, Entsetzen erregen, der mich von der Meditation abbringen will, spricht hier einen Vers.«

5. Als da die Nonne Vajirā gemerkt hatte, »das ist Māra der Böse«, antwortete sie Māra dem Bösen mit einem Verse:

---

1) Oldenberg, der Buddha[1] S. 264 dieses Sutta übersetzt, hat hier für *kuvaṃ* (wo) *tuvaṃ* (du) gelesen.

»Was verstehst du unter ‚Wesen'?
Māra, folgst du einer falschen Lehre?[1])
Ein blosses Conglomerat von Gestaltungen ist dies,
ein ‚Wesen' wird hier nicht gefunden.

Denn wie nach dem Zusammenbringen der Theile
der Ausdruck ist ‚ein Wagen',
so ist, wenn die Daseinsgrundlagen da sind,
der Sprachgebrauch dafür ‚ein Wesen'.

Denn nur Leid entsteht,
oder Leid besteht, sagt man.
Nichts ausser Leid entsteht,
nichts Andres als das Leid vergeht!«

6. Da merkte Māra der Böse, »die Nonne Vajirā kennt mich«, und verschwand unglücklich und betrübt von selbiger Stelle.

1) Feer's Text hat *māradiṭṭhigataṃ*, ich habe *Māra* als Vocativ abgelöst.

Cap. VI.

Zwei spätere Mārageschichten.

1. Das Māratajjaniyasutta.

Ausser zahlreichen einzelnen Stellen, an denen Māra immer wieder denselben Charakter zeigt, ist mir als eine längere Mārageschichte im Pāli-Tipiṭaka noch das Māratajjaniyasutta bekannt geworden, das 50. Stück des Majjhimanikāya, ed. V. Trenckner, Vol. I, p. 332 ff. Diese Geschichte ist auch insofern bemerkenswerth, als sie ein Jātaka ist, ein Jātaka ausserhalb der grossen Sammlung derartiger Geschichten, die sich auf frühere Existenzen Buddha's und seiner Zeitgenossen beziehen[1]). Das Māratajjaniyasutta enthält gleichsam potenzirte Mythologie. Buddha's grosser Jünger Moggallāna wird von Māra geneckt und will diesen von seiner Gewohnheit, Buddha und die Mönche zu verfolgen, abbringen, indem er ihm als warnendes Beispiel eine Geschichte aus einem früheren Dasein erzählt, in dem Moggallāna selbst der damalige Māra war! Er kann also aus eigener Erfahrung sagen, was für schlimme Folgen es hat, den Buddha und seine Jünger zu verfolgen. In dem Gedichte am Ende führt Moggallāna auch seine Wunderthaten vor: für die Verfolgung eines solchen Mannes wird Māra schwer büssen müssen!

---

1) Die Veranlassung zu dieser Art von Geschichten gab der buddhistische Glaube, dass Buddha und andere erleuchtete Männer sich ihrer früheren Geburten erinnern konnten. Itivuttaka 22 wird dem Buddha diese Lehre in den Mund gelegt; vgl. das Anamattagga-saṃyutta (Saṃyuttanikāya XV), u. s. w. — Ueber Jātakas ausserhalb der grossen Sammlung dieses Namens vgl. Rhys Davids, Introd. zu Buddhist Birth Stories (Transl.) I. p. LI ff.

Uebersetzung.

So habe ich gehört: Einstmals hielt sich der ehrwürdige Mahāmogallāna bei den Bhagga auf, in Suṃsumāragira[1]) im Thiergarten Bhesakaḷāvana. In der Zeit aber ging der ehrwürdige Mahāmogallāna im Freien spazieren. In der Zeit aber war Māra der Böse dem ehrwürdigen Mahāmogallāna in den Leib gefahren und sass in seinen Gedärmen. Da dachte der ehrwürdige Mahāmoggallāna bei sich: »Warum ist denn mein Leib so schwer[2])? als wäre er mit Bohnen angefüllt, kommt er mir vor!« Da gab der ehrwürdige Mahāmoggallāna den Spaziergang auf, ging in das Kloster und setzte sich auf einen zurecht gemachten Sitz nieder. Nachdem sich der ehrwürdige Mahāmoggallāna hingesetzt hatte, dachte er tief innerlich bei sich nach. Der ehrwürdige Mahāmoggallāna sah, dass Māra der Böse in seinen Leib gefahren war und in seinen Gedärmen sass; nachdem er es gesehen, sprach er also zu Māra dem Bösen: »Geh hinaus, Böser, geh hinaus, Böser! Belästige nicht den Tathāgatha, nicht einen Schüler des Tathāgata, damit dir das nicht lange Zeit zum Unheil, zum Leid gereiche!« Da dachte Māra der Böse bei sich: »Ohne mich zu kennen, ohne mich zu sehen, sagt dieser Mönch so zu mir: Geh hinaus, Böser, geh hinaus, Böser! Belästige nicht den Tathāgata, nicht einen Schüler des Tathāgata, damit dir das nicht lange Zeit zum Unheil, zum Leid gereiche! Selbst der sein Lehrer ist, selbst der würde mich nicht gleich erkennen, woher will mich aber dieser Schüler kennen?« Da sprach der ehrwürdige Mahāmoggallāna also zu Māra dem Bösen: »Trotzdem kenne ich dich, du Böser; denke du nicht: er kennt mich nicht; du bist Māra, o Böser! Denn du denkst bei dir, du Böser: Ohne mich zu kennen . . . woher will mich aber dieser Schüler kennen?« Da dachte Māra der Böse bei sich: »Mich kennend spricht dieser Mönch, mich sehend, zu mir:

1) *Suṃsumāragira* ist nicht ein Berg, wie E. Müller, Pāli Proper Names (J. P. T. 1888) p. 98 sagt, sondern eine Stadt; s. Child. Dict., und Abhidhānappadīpikā 200, wo es mit *Rājagaha, Kapilavatthu* u. s. w. zusammensteht. — Dieselbe geographische Angabe Culluvagga V. 21, 1.

2) Unsichere Uebersetzung von *garugaru viya*; vgl. *samasamo* p. 333.

Geh hinaus, Böser, geh hinaus, Böser; belästige nicht den Tathāgata, nicht einen Schüler des Tathāgata, damit es dir nicht lange Zeit zum Unheil, zum Leid gereiche!« Da fuhr Māra der Böse (p. 333:) dem ehrwürdigen Mahāmoggallāna aus dem Munde heraus und stand auf . . .[1])

Der ehrwürdige Mahāmoggallāna sah Māra den Bösen auf . . .[1]) stehen; als er ihn gesehen hatte, sprach er also zu Māra dem Bösen: »Auch da sehe ich dich, Böser; denke du nicht: er sieht mich nicht; dort bist du, Böser, auf dem . . .[1]) stehend. In einer früheren Existenz bin ich, o Böser, der Māra mit Namen Dūsin gewesen; als solcher hatte ich eine Schwester namens Kāḷī, deren Sohn bist du, als solcher bist du mein Schwestersohn. Zu dieser Zeit nun, o Böser, war Kakusandha als der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete in der Welt geboren. Kakusandha aber der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete hatte ein Jüngerpaar, Vidhura und Sañjīva mit Namen, ein vorzügliches, herrliches Paar[2]). Soviele Jünger aber, o Böser, Kakusandha der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete auch hatte, keiner war dem ehrwürdigen Vidhura gleich, was das anlangt, die Heilslehre zu lehren. Aus diesem Grunde kam daher, o Böser, für den ehrwürdigen Vidhura die Bezeichnung Vidhura der Einzige auf. Der ehrwürdige Sañjīva aber, o Böser, der auch in den Wald gegangen, auch unter einen Baum gegangen, auch in die Einsamkeit gegangen war, erreichte mit geringer Mühe die Hemmung der Vorstellungen und Empfindungen. Da geschah es in jener früheren Existenz, o Böser, dass der ehrwürdige Sañjīva unter einem Baume sass, als er die Unterdrückung der Vorstellungen und Empfindungen erreicht hatte. Da sahen, o Böser, die Kuhhirten, die Ziegenhirten, die Ackerbauern, die Wanderer den ehrwürdigen Sañjīva, wie er unter dem Baume sass, nachdem er die Unterdrückung der Vorstellungen und Empfindungen erreicht hatte; als sie ihn gesehen hatten, dachten sie bei sich: »O wie wunderbar, o wie merkwürdig, dieser Asket ist sitzend

1) Das nicht übersetzte Wort ist *paccaggaḷe*.

2) Solche Geschichten müssen schon wunderbar früh in den buddhistischen Kreisen entstanden sein. Wir finden nicht nur den Buddha *Kakusandha*, sondern auch sein Schülerpaar mit denselben Worten angeführt im Saṃyuttanikāya XV 20 (*Sajīva* für *Saṃjīva*).

gestorben, wohlan wir wollen ihn verbrennen!« Da nun schleppten, o Böser, die Kuhhirten, die Ziegenhirten, die Ackerbauern, die Wanderer Gras und Holz und Kuhmist zusammen, häuften das um den Körper des ehrwürdigen Sañjīva herum an, brannten es an und gingen dann fort. Da erhob sich, o Böser, der ehrwürdige Sañjīva nach Verlauf dieser Nacht aus diesem Zustande der Erreichung, schüttelte seine Kleidungsstücke aus, kleidete sich an am frühen Morgen, nahm Napf und Gewand, und ging in das Dorf Essen betteln. Es sahen nun, o Böser, die Kuhhirten, die Ziegenhirten, die Ackerbauern, die Wanderer, wie der ehrwürdige Sañjīva Essen betteln ging; nachdem sie ihn gesehen, dachten sie also: »O wie wunderbar, o wie merkwürdig! dieser Asket war sitzend gestorben, er ist von selbst wieder zum Leben gekommen!« (P. 334:) Auf diese Weise ist für den ehrwürdigen Sañjīva die Bezeichnung Sañjīva der Wiederbelebte entstanden. Da dachte, o Böser, der Māra Dūsin also bei sich: »Von diesen tugendhaften ausgezeichneten Mönchen kenne ich weder Kommen noch Gehen[1]), ich will doch jetzt in die brahmanischen Hausväter fahren (indem ich sage): Kommet ihr, schimpfet, scheltet, erzürnet, ärgert die tugendhaften, vortrefflichen Mönche, ob nämlich bei ihnen, wenn sie von euch geschimpft, gescholten, erzürnt, geärgert werden, eine Sinnesänderung eintritt, so dass der Māra Dūsin eine Gelegenheit fände ihnen beizukommen.« Da fuhr, o Böser, der Māra Dūsin in die brahmanischen Hausväter (indem er sagte): »Kommet ihr, schimpfet, scheltet, erzürnet, ärgert die tugendhaften, vortrefflichen Mönche, ob nämlich bei ihnen, wenn sie von euch geschimpft, gescholten, erzürnt, geärgert werden, eine Sinnesänderung eintritt, so dass der Māra Dūsin eine Gelegenheit fände ihnen beizukommen«. Da nun, o Böser, schimpften, schalten, erzürnten, ärgerten diese von dem Māra Dūsin besessenen brahmanischen Hausväter die tugendhaften, vortrefflichen Mönche: »Diese kahlen Mönche und Asketen aber, reiche Leute, schlechte Abkömmlinge ehrenwerther Verwandten![2]) Indem sie sagen ‚Wir sind in Nach-

---

1) D. h. ich weiss nichts von ihnen; zu *āgatiṃ vā gatiṃ vā* vgl. Dhammap., ed. Fausböll, p. 206: *mayaṃ tena saddhiṃ ekadivasaṃ sukhayānake nisīditvā nahāyituṃ nikkhamitvā neva tassa gatiṃ nāgatiṃ jānāma* (citirt von Childers s. v. *gati*).

2) *Muṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpaccā*; *kiṇhā*, wofür M. *kaṇhā* hat, wird wie dieses zu skr. *kṛṣṇa* gehören.

denken versunken, wir sind in Nachdenken versunken' denken, sinnen, grübeln sie, denken sie Böses, mit herabhängenden Schultern[1]), mit gesenktem Kopfe, mit süsslichem Wesen[2]). Wie eine Eule, die auf dem Zweige eines Baumes auf eine Maus lauert, denkt, sinnt, grübelt, Böses denkt, so sind diese kahlen Mönche und Asketen, reiche Leute, schlechte Abkömmlinge ehrenwerther Verwandten: indem sie sagen ‚Wir sind in Nachdenken versunken . . . mit süsslichem Wesen.' Wie ein Schakal, der am Ufer eines Flusses auf Fische lauert, . . . Wie ein Kater, der bei einem schmutzigen Sandhaufen an einer Maueröffnung auf eine Maus lauert, . . . Wie ein an der Stelle des Joches aufgeriebener Esel [bei einem schmutzigen Sandhaufen an einer Maueröffnung][3]) denkt, sinnt, grübelt, Böses denkt, so sind diese kahlen Mönche und Asketen, reiche Leute, schlechte Abkömmlinge ehrenwerther Verwandten: indem sie sagen ‚Wir sind in Nachdenken versunken, wir sind in Nachdenken versunken!' denken, sinnen, grübeln sie, denken sie Böses, mit herabhängenden Schultern[1]), mit gesenktem Kopfe, mit süsslichem Wesen[2])«. Die Menschen aber, o Böser, die damals starben, gelangten zum grössten Theil nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, in das Verderben, in schlimmes Schicksal, in den Absturz, in die Hölle.

(P. 335:) Da sprach, o Böser, Kakusandha, der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete die Mönche an: »Der Māra Dūsin ist in die brahmanischen Hausväter gefahren, (indem er sagte): Kommet ihr, schimpfet, schmähet, erzürnet, ärgert die tugendhaften vortrefflichen Mönche, ob etwa, wenn sie von euch geschimpft, geschmäht, erzürnt, geärgert werden, eine Aenderung ihres Sinnes eintritt, so dass der Māra Dūsin eine Gelegenheit fände, ihnen bei-

1) Nachdem schon Geiger, Kuhn's Ztschr. XXXIII 576 auf *prāpta* in der Bedeutung von *praṇihita* aufmerksam gemacht hatte, hat Kern a. a. O. XXXIV 160 erkannt, dass sich auch pāl. *pattakkhandha* auf diese Weise erklärt: »beschämt, gedemüthigt, eigentlich mit gesenkten Schultern (sitzend).« So ist auch oben S. 119 zu übersetzen.

2) Unsichere Uebersetzung von *madhurakajātā*.

3) Der Vergleich mit dem Esel, *Seyyathā pi nāma gadrabho vahacchinno sandhisamalasaṅkaṭire*, ist möglicher Weise corrupt überliefert, denn *sandhi*° kommt schon in dem Vergleiche mit dem Kater vor. Zu *vahacchinno* vgl. *ṛkṇavahī* Ait. Br. V 9, 4, von der *vāc* gesagt, dazu der Comm. *vṛkṇo bhagno vaho vahanapradeśo yasyā vācaḥ sā ṛkṇavahī*.

zukommen. Kommt, ihr Mönche, lebet so, dass ihr mit von Freundlichkeit erfülltem Geiste die eine Himmelsgegend durchdringet, ebenso die zweite, ebenso die dritte, ebenso die vierte; in dieser Weise lebet so, dass ihr oben und unten, querüber, überall, indem ihr euch selbst mit allen Wesen identificirt, die ganze Welt mit von Freundlichkeit erfülltem Geiste, mit weiter, ins Grosse gehender, unermesslicher Liebe und Harmlosigkeit durchdringet. Lebet so, dass ihr mit von Mitleid erfülltem Geiste . . ., dass ihr mit von theilnehmender Freude erfülltem Geiste . . ., dass ihr mit von Gleichmuth erfülltem Geiste die eine Himmelsgegend durchdringt, ebenso die zweite, ebenso die dritte, ebenso die vierte; in dieser Weise lebet so, dass ihr oben und unten, querüber, überall, indem ihr euch selbst mit allen Wesen identificirt, die ganze Welt mit von Gleichmuth erfülltem Geiste, mit weiter, ins Grosse gehender, unermesslicher Liebe und Harmlosigkeit durchdringet.«[1]) Die Mönche, o Böser, die von Kakusandha, dem Heiligen, dem Meister, dem Vollkommenerleuchteten so ermahnt, so angewiesen waren, lebten nun, auch in den Wald gegangen, auch unter Bäumen wohnend, auch in die Einsamkeit gegangen, so, dass sie mit von Freundlichkeit erfülltem Geiste die eine Himmelsgegend durchdrangen, ebenso die zweite, ebenso die dritte, ebenso die vierte; lebten in dieser Weise so, dass sie oben und unten, querüber, überall, indem sie sich selbst mit allen Wesen identificirten, die ganze Welt mit von Freundlichkeit erfülltem Geiste, mit weiter, ins Grosse gehender, unermesslicher Liebe und Harmlosigkeit durchdrangen; lebten so, dass sie mit von Mitleid erfülltem Geiste . . .; lebten so, dass sie mit von theilnehmender Freude erfülltem Geiste . . .; lebten so, dass sie mit von Gleichmuth erfülltem Geiste . . . die ganze Welt . . . durchdrangen.

Da dachte, o Böser, der Māra Dūsin bei sich also: »Auch indem ich es so machte, habe ich dieser tugendhaften vortrefflichen Mönche Kommen oder Gehen nicht erfahren, ich will daher jetzt in die brahmanischen Hausväter fahren (indem ich zu diesen sage): Kommet ihr, heisset willkommen, behandelt mit Achtung, ehret, (p. 336:) verehret die tugendhaften vortrefflichen Mönche, ob etwa bei ihnen, wenn sie von euch willkommen geheissen, mit Achtung

1) Die negativen Begriffe *avera* und *abyāpajjha* (von mir mit »Liebe« und »Harmlosigkeit« übersetzt) werden durch die positiven Begriffe *mettā*, *karuṇā*, *muditā*, *upekhā* näher bestimmt.

behandelt, geehrt, verehrt werden, eine Veränderung des Sinnes eintritt, so dass der Māra Dūsin eine Gelegenheit fände ihnen beizukommen.« Da fuhr, o Böser, der Māra Dūsin in die brahmanischen Hausväter (indem er sagte): »Kommet ihr, heisset willkommen, behandelt mit Achtung, ehret, verehret die tugendhaften vortrefflichen Mönche, ob etwa bei ihnen, wenn sie von euch willkommen geheissen, mit Achtung behandelt, geehrt, verehrt werden, eine Aenderung des Sinnes eintritt, so dass der Māra Dūsin eine Gelegenheit fände ihnen beizukommen!«

Da hiessen, o Böser, die brahmanischen Hausväter, in die der Māra Dūsin gefahren war, die tugendhaften vortrefflichen Mönche willkommen, behandelten sie mit Achtung, ehrten, verehrten sie. Die Leute, o Böser, die damals starben, gelangten zum grössten Theil nach der Auflösung des Leibes, nach dem Tode, zu Wohlergehen, in die Himmelswelt.

Da sprach, o Böser, Kakusandha der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete die Mönche an: »Der Māra Dūsin ist, ihr Mönche, in die brahmanischen Hausväter gefahren (indem er sagte): Kommet ihr, heisset willkommen, behandelt mit Achtung, ehret, verehret die tugendhaften vortrefflichen Mönche, ob etwa bei ihnen, wenn sie von euch willkommen geheissen, mit Achtung behandelt, geehrt, verehrt werden, eine Veränderung des Sinnes eintritt, so dass der Māra Dūsin eine Gelegenheit fände ihnen beizukommen. Kommet ihr, ihr Mönche, lebet so, dass ihr im Leibe nur Unreines sehet, in der Speise nur Widerwärtiges kennet, in der ganzen Welt nur Unbehagliches kennet, in allen Aggregaten nur Vergängliches sehet.« Die Mönche, die von Kakusandha dem Heiligen, dem Meister, dem Vollkommenerleuchteten so ermahnt, so angewiesen wurden, lebten da, auch in den Wald gegangen, auch unter Bäumen wohnend, auch in die Einsamkeit gegangen, so, dass sie im Leibe nur Unreines sahen, in der Speise nur Widerwärtiges kannten, in der ganzen Welt nur Unbehagliches kannten, in allen Aggregaten nur Vergängliches sahen.

Als sich da, o Böser, Kakusandha der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete früh am Tage angekleidet, Napf und Gewand genommen hatte, ging er mit dem ehrwürdigen Vidhura als dem hinter ihm her gehenden Asketen[1]) in das Dorf Essen betteln. Da,

1) Die Mönche sollen nicht allein gehen; der ältere Mönch hat seinen

o Böser, fuhr der Māra Dūsin in einen Knaben, nahm einen Kieselstein, that einen Wurf nach des ehrwürdigen Vidhura Kopf und warf ihm ein Loch in den Kopf. Da ging, o Böser, der ehrwürdige Vidhura mit zerschlagenem Kopfe, strömendem Blute dem Kakusandha (p. 337:) dem Heiligen, dem Meister, dem Vollkommenerleuchteten immer hintennach. Da blickte Kakusandha der Heilige, der Meister, der Vollkommenerleuchtete einen Elephantenblick: »Dieser Māra Dūsin hat kein Maass gekannt.« Mit dem Blicke aber schwand der Māra Dūsin von dieser Stelle und kam in die grosse Hölle.

Für diese grosse Hölle aber, o Böser, giebt es drei Namen: Chaphassāyatanika, Saṅkusamāhata, Paccattavedaniya.[1]) Da traten, o Böser, die Wächter der Hölle zu mir und sprachen also: »Wenn dir, mein Lieber, Stachel auf Stachel im Herzen zusammentrifft[2]), dann sollst du es erkennen: Ein Jahrtausend für mich, indem ich in der Hölle gepeinigt werde!« In solchem Zustand, o Böser, wurde ich viele Jahre, viele Jahrhunderte, viele Jahrtausende in der Hölle gepeinigt, zehn Jahrtausende wurde ich im *ussada*[3]) dieser grossen Hölle gepeinigt, indem ich den *vuṭṭhānima* genannten Schmerz empfand. Mein Leib, o Böser, war damals wie der eines Menschen, mein Kopf wie der eines Fisches.

Was für eine Hölle war es[4]),
in der Dūsin gepeinigt wurde,

---

pacchāsamaṇa (skr. *paścācchramaṇa*, s. die Legende Divyāv. p. 351 ff.), der hinter ihm hergeht. Dem Buddha gegenüber spielt Ānanda oft diese Rolle, z. B. im Mahāparinibbānasutta. In der katholischen Kirche finden wir eine ähnliche Bestimmung. So war Luther in dieser Weise dem Prior Johann von Mecheln auf einer Romreise beigegeben, wie ich Hausrath's Buch »Martin Luther's Romfahrt« S. 8 entnehme: Kein Bruder darf allein reisen, »eine Vorschrift, die auf Mc. 6, 7 zurückgeht, wo der Herr die Jünger »zwei und zwei« aussendet.« Hausrath führt den Anfang des XXIII. Gesangs von Dante's Inferno an:

»Stillschweigend, einsam, unbegleitet schritten
Wir nun einher, der eine hinterm andern,
Wie ihres Wegs die mindern Brüder hingehn.«

1) *Chaphassāyatanika*, »auf die sechs Sinnesbereiche bezüglich«; *Saṅkusamāhata*, »mit Pfählen durchbohrt«; *Paccattavedaniya*, »mit individuellen oder besonderen Schmerzen verbunden«; vgl. den 2. Vers des Gedichts.

2) Eine Ergänzung zu dem von L. Scherman, Materialien zur Gesch. der Ind. Visionslitteratur, S. 62, Bemerkten.

3) *Ussada* scheint ein Appendix der grossen Hölle zu sein, vgl. Child. s. v.

4) Das ganze Gedicht findet sich auch Theragāthā 1187—1208.

weil er den Schüler Vidhura angegriffen hatte,
und den Brahmanen Kakusandha?

Hundert Eisenstachel waren da,
alle verursachten besonderen Schmerz,
so war die Hölle,
in der Dūsin gepeinigt wurde,
weil er den Schüler Vidhura angegriffen hatte
und den Brahmanen Kakusandha:

Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

Mitten in einem Teiche stehen
Weltperioden dauernde Paläste,
lazurfarbige, schimmernde,
feurige, leuchtende.
Apsarasen tanzen darin
verschieden von mannigfaltigem Aussehen:

Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

Der von Buddha veranlasst,
indem die Versammlung der Mönche es sah,
den Palast der Migāramātā[1])
mit der grossen Zehe in's Wanken brachte:

Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

---

1) D. i. der Pubbārāma der Visākhā, vgl. Majjh.-nik. I p. 252; Kern, Buddh. I. S. 143.

Der den Palast Vejayanta
mit der grossen Zehe ins Wanken brachte,
der von Wunderkraft gestützt
die Götter in Aufregung brachte:

(P. 338:) Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

Der im Palast Vejayanta
den Sakka fragte:
»Kennst du, o Herr,
die Vernichtung der Begierde und die Erlösung?«[1])
dessen Frage Sakka beantwortete,
so gefragt, der Wahrheit entsprechend:

Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

Der Brahmā fragte
in der Sudhammāhalle[2]) angesichts der Versammlung:
»Hast du, o Herr, heute dieselbe Ansicht,
die du früher hattest?
siehst du vorübergehen
das in der Brahmawelt Glänzende?«

Ihm antwortete Brahmā
der Reihe nach wahrheitgemäss:
»Ich habe nicht mehr, mein Lieber,
dieselbe Ansicht, die ich früher hatte,

---

1) Diese ganze Legende wird Majjh.-nik. I p. 253 erzählt.

2) Vgl. Divyāvadāna p. 220: *eṣā deva devānāṃ trayastriṃśānāṃ* *Sudharmā nāma devasabhā, yatra devās trayastriṃśāś catvāraśca mahārājānaḥ saṃniṣaṇṇā saṃnipatitā devānāṃ manuṣyāṇāṃ cārthaṃ ca dharmaṃ ca cintayanti tulayanty upaparīkṣyanti* (sic!).

ich sehe vorübergehen
das in der Brahmawelt Glänzende,
wie könnte ich heute noch sagen,
Ich bin ewig, unvergänglich!«

Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

Der den Gipfel des Mahāneru[1])
durch seine Arhatschaft erreichte,
den Wald der Oestlichen Videha[2]),
und die Männer, die in der Erde wohnen:

Der sich dessen erinnern kann,
der Mönch und Schüler Buddha's,
weil solchen Mönch du angegriffen,
kommst du, o Schwarzer, in Leid!

Nicht das Feuer denkt:
»Ich will das Kind brennen«;
wenn das Kind dem flammenden Feuer
naht, wird es gebrannt!

So auch du, o Māra,
wenn du dem Tathāgata nahst,
wirst du dich selbst brennen,
wie das dem Feuer zu nahe kommende Kind.

Schlimmes hat Māra angestiftet,
da er den Tathāgata angriff.
Meinst du, o Böser:
»Das Böse hat bei mir keine Folgen«?

---

1) *Mahā-neru* Pāliform für skr. *Mahā-meru*.

2) Die *Pubba-videhā* sind die Bewohner der einen der vier grossen Inseln, die eine Welt ausmachen, s. Child. Dict. unter *Mahādīpo*; Kern, Buddh. I. S. 369.

Bei dem, der es thut, sammelt sich
das Böse für lange Zeit, o Antaka!
Māra, lass ab vom Buddha,
setz keine Hoffnung auf die Mönche!«

So tadelte[1]) den Māra
der Mönch im Bhesakaḷāvana;
der betrübte Dämon
verschwand darauf von selbiger Stelle.

Die Schlussworte *tato so dummano yakkho tatthevantaradhāyatha* sind dieselben wie im Padhānasutta und ähnlich denen, die wir immer wieder im Mārasaṃyutta kennen gelernt haben. Es gehört also auch dieses Gedicht zu dem traditionellen Typus von Mārageschichten. Besonders deutlich tritt der traditionelle Charakter dieser Literatur, wie sich ein Stück an das andere anschliesst, darin hervor, dass der drittletzte Vers (*Apuññaṃ pasavi Māro*) sich auch im Sutta Piṇḍaṃ des Mārasaṃyutta (2, 8) findet, gerade in dem Sutta, dem genau dasselbe Motiv zu Grunde liegt, dass nämlich Māra in brahmanische Hausväter fährt und sie zu unfreundlichem Verhalten gegen Buddha oder seine Anhänger veranlasst, s. oben S. 103. In dieser Nachahmung ist zugleich ausgesprochen, dass das Māratajjaniyasutta späteren Ursprungs ist. Dafür spricht auch der ganze Charakter der Erzählung mit den unaufhörlichen Wiederholungen, die uns an das oben besprochene Mahāparinibbānasutta erinnern, sowie endlich die mythische Verherrlichung des Moggallāna, die in dem Schlussgedichte enthalten ist.

1) Da dieses ganze Stück Māratajjaniyasutta heisst, so ist wohl für *aghaṭṭesi* die Lesart *atajjesi* Theragāthā 1208 vorzuziehen. Die Theragāthā für Moggallāna 1187—1208 stammen offenbar aus dieser Legende, aber, wie es scheint, nicht aus der uns im Majjhimanikāya vorliegenden Recension.

2. Māra's Bekehrung.

Māra wird von Buddha besiegt, das ist das eine Ende der Māra-geschichten; es giebt aber noch ein anderes Ende, dass nämlich Māra bekehrt wird! Diese merkwürdige Legende — ein Seitenstück zu der Bekehrung von Māra's Töchtern, s. oben S. 125 — findet sich im XXVI. Abschnitt des Divyāvadāna und ist unverkennbar erst in einer späteren Zeit entstanden. Es spricht sich dies schon darin aus, dass Māra nicht von Buddha selbst bekehrt wird, sondern von dem Sthavira Upagupta, der nach der Legende hundert Jahre nach Buddha's Tode auftrat. Buddha sagt dieses Ereigniss voraus (Divy. p. 348), und an diese Prophezeiung ist die Erzählung vom Eintritt dieses Ereignisses angeknüpft, die also der Verherrlichung des Upagupta dient. Die Legende ist hübsch und erbaulich erzählt, mit dramatischer Anschaulichkeit. Aber das Zwiegespräch zwischen Upagupta und Māra ist nicht in die einfachen Verse der Pālilegenden gefasst, sondern zum Theil in die kunstvolleren Versmasse, wie sie im Sanskritdrama angewendet sind: neben Śloka und Āryā finden wir Praharṣiṇī, Vasantatilakā, Śārdūlavikrīḍita, sogar Suvadanā. An das Drama erinnert auch die schon hervorgehobene dramatische Anschaulichkeit, besonders die Art und Weise, wie Māra in dem Costüm (*nepathya*) Buddha's auftritt. Merkwürdig ist, dass das Kloster Naṭabhaṭika, in das Upagupta eingetreten war, von den Gebrüdern Naṭa und Bhaṭa (»Schauspieler« und »Soldat«) gegründet worden war.

Diese Legende ist in der im Divyāvadāna vorliegenden Fassung erst entstanden, als das religiöse Princip der Bhakti aufgekommen war. Māra hat Verzeihung von Buddha erhalten, weil sich eine gewisse Liebe oder Zuneigung zu Buddha in seinem Herzen geregt hat, Divy. p. 360:

Nyāyenānena bhaktis tava hṛdi janitā tenāgramatinā,
svalpāpi hy atra bhaktir bhavati matimatāṃ nirvāṇaphaladā |

Von besonderem Interesse für uns ist, dass diese Legende auf die Geschichten des Mārasaṃyutta Bezug nimmt. Māra bekennt selbst, dass er eben in der Weise, wie es im Mārasaṃyutta erzählt

wird, Buddha und seine Jünger verfolgt habe. Daraus ergiebt sich, dass wir in diesen Geschichten wirklich den Hauptausdruck der Vorstellungen besitzen, die man in alter und noch in späterer Zeit von Māra's Treiben hegte. Eine Anspielung auf den grotesken Kampf zwischen Māra und Buddha, wie ihn der Lalitavistara hat, findet sich hier nicht.

Ueber Upagupta's Zusammentreffen mit Māra berichtet auch Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, von A. Schiefner aus dem Tibetischen ins Deutsche übersetzt (St. Petersburg, 1869) S. 14 ff. Viele Einzelheiten stimmen mit der Geschichte im Divyāvadāna überein, aber bei Tāranātha wird Māra nicht bekehrt. Der Schluss der Geschichte lautet in Schiefner's Uebersetzung S. 17: »Als der Dämon darauf des Lehrers Gestalt angenommen hatte, wurde in Upagupta grosse Andacht erweckt, mit Leibesschauder und Thränen verwirrt wollte er mit den Worten: »Ich verneige mich vor dem Buddha« die gefalteten Handflächen auf seinen Kopf legen, das hielt der Böse nicht aus, fiel in Ohnmacht und stürzte zusammen. Es verschwand da auch der Dämon und auf diese Weise wurden alle Menschen voll Reue nur noch gläubiger und von der Wurzel der Früchte anfangend, trug er in der ganzen Nacht desselben sechsten Tages allen den durch die Wurzel früherer Tugend angetriebenen Menschen, welche sich aus den vier Weltgegenden versammelt hatten, das Gesetz vor und am siebenten Tage schauten 1,800,000 Menschen die Wahrheit.« Die durch den Druck hervorgehobenen Worte sind wieder der stereotype Schluss der alten Mārageschichten, s. oben S. 67, 88 ff., 160. Die tibetische Version wird eine ältere Gestalt dieser Legende wiederspiegeln, die sich nach Form und Inhalt enger an die alten Mārageschichten anschloss.

Uebersetzung

von

Divyāvadāna p. 356, l. 14 — p. 364, l. 3.

. . . Darauf wurde Upagupta von dem Sthavira Śāṇakavāsin nach dem Naṭabhaṭika-Waldkloster[1]) geführt und zur Ordination zugelassen; die Handlung wurde nach dem Antrag und der dreimaligen Frage beschlossen[2]); nachdem er alles Sündige aufgegeben hatte, wurde von Upagupta die Arhatschaft vor Augen gebracht. Darauf sprach der Sthavira Śāṇakavāsin: »Lieber Upagupta, auf dich hat der Heilige hingewiesen (durch die Aussprüche[3]): »Wenn es hundert Jahre her ist, dass ich aufgehört habe zu existiren, wird ein Mönch kommen mit Namen Upagupta als ein merkmalloser Buddha[4]), der, wenn es hundert Jahre her sein wird, dass ich aufgehört habe zu existiren, die Wirksamkeit eines Buddha ausüben wird«, (und) »Der, o Ānanda, wird der beste sein unter meinen Schülern, die geistliche Lehrer werden, nämlich der Mönch Upagupta!« Jetzt, mein Lieber, führe aus, was dem Gebote gemäss ist!« Upagupta sprach: »So sei es«. Darauf wünschte man bei ihm die Heilslehre zu hören[5]), und in Mathurā verbreitete sich die Rede: »Ein Buddha ohne die Merkmale, Upagupta mit Namen, wird heute die Heilslehre predigen.« Und als sie das gehört hatten, gingen viele hunderttausend Menschen

---

1) *Naṭabhaṭikāraṇyāyatanam*, Name eines von den Brüdern Naṭa und Bhaṭa gegründeten Klosters, Divy. p. 349.

2) *Jñapticaturthaṃ ca karma vyavasitaṃ*, vgl. Mahāvagga I 28, 3, Child. Dict. unter *kammavācā*, Kern, Buddh. II 38.

3) Vgl. Divy. p. 348 ff.

4) Diesen Sinn scheint mir *alakṣaṇako buddhaḥ* zu haben. Ein eigentlicher Buddha ist Upagupta nicht, er hat nicht die äussern Merkmale eines Buddha. Nach dem Pet. Wtb.² VII 309 würde *alakṣaṇaka* in diesem Ausdruck »undefinirbar, unvergleichlich« bedeuten, was mir aber nicht in den Sinn der Legende zu passen scheint. Ich sehe, dass schon Schiefner die richtige Uebersetzung »merkmalloser Buddha« hat.

5) *Tataḥ sa dharmaśravaṇe 'dhiṣṭa Mathurāyāṃ ca śabdo visṛtaḥ*; es ist wohl *adhiṣṭaḥ* | zu lesen?

hinaus. Als der Sthavira Upagupta in Meditation versunken[1]) nachsinnt, wie die Versammlung des Tathāgata sich niedergesetzt hat, sieht er, dass die Versammlung die Gestalt eines Halbmondes angenommen hat. Als er nachsinnt, wie vom Tathāgata die Unterweisung in der Heilslehre ausgeführt worden sei, sieht er, dass die Wahrheit offenbart wurde durch eine Geschichte aus früherer Zeit. Da begann auch er, die Wahrheit durch eine Geschichte aus früherer Zeit (p. 357:) zu offenbaren. Und Māra liess in dieser Versammlung einen Regen von Perlenschnüren niederfallen, die Gemüther der zu Bekehrenden wurden zerstreut, auch nicht Einer kam zum Schauen der Wahrheit. Als der Sthavira Upagupta überlegt, von wem diese Aufregung verursacht worden sei, sieht er: von Māra. Am zweiten Tage zog eine noch grössere Menschenmenge hinaus, (denn es hiess:) »Upagupta predigt die Heilslehre, und es regnet Perlen dazu!«[2]) Als der Sthavira Upagupta auch am zweiten Tage begonnen hatte, die Wahrheit durch eine Geschichte aus früherer Zeit zu offenbaren, liess Māra in dieser Versammlung einen Goldregen herabfallen; die Gemüther der zu Bekehrenden wurden aufgeregt, auch nicht Einer kam zum Schauen der Wahrheit. Als der Sthavira Upagupta überlegt, von wem diese Aufregung verursacht worden sei, sieht er: von Māra dem Bösen. Am dritten Tage zog eine noch grössere Menschenmenge hinaus, (indem die Leute sagten:) »Upagupta predigt die Heilslehre, es fällt ein Perlenregen und ein Goldregen!« Als der Sthavira Upagupta auch am dritten Tage begonnen hätte, die Heilswahrheiten durch eine Geschichte aus früherer Zeit zu offenbaren, fing Māra in unmittelbarer Nähe ein Schauspiel an, und liess himmlische Musik ertönen, und himmlische Apsarasen traten auf um Etwas aufzuführen. Da wurde die von Leidenschaft freie Menschenmenge, als sie die himmlischen Gestalten sah und die himmlischen Töne

---

1) Diesen Sinn wird hier *samāpadya* haben, vgl. *samāpatti* in Child. Dict. Der volle Ausdruck ist z. B. in *jhānaṃ samāpajja nisīdi*, Dhammap. p. 177, l. 9, enthalten.

2) *Yāvad dvitīye 'pi divase bahutarako janakāyo nirgataḥ, Upagupto dharmaṃ deśayati, muktāhāraṃ ca varṣopavarṣitam iti.* Hier und im Folgenden noch mehrere Male (Divy. p. 357, l. 4; p. 363, l. 6) steht *yāvat* an der Spitze eines Hauptsatzes. Für die letzten Worte ist vielleicht *muktāhāravarṣaṃ copavarṣitam* zu lesen, vgl. im Folgenden *muktāvarṣaṃ suvarṇavarṣaṃ ca patati.*

hörte, von Māra angezogen. Da war die Versammlung des Upagupta von Māra angezogen, und der von Befriedigung erfüllte Māra setzte dem Sthavira Upagupta einen Kranz auf den Kopf. Als der Sthavira Upagupta anfing zu überlegen, wer das sei, sieht er, dass es Māra war. Es kam ihm die Erleuchtung: »Dieser Māra verursacht im Auftrage des Heiligen die grosse Aufregung! Warum ist er nicht vom Heiligen bekehrt worden?« Er sieht: »Von mir ist er zu bekehren, und um seiner Bekehrung willen bin ich aus Güte und Gnade[1]) vom Heiligen als ein Buddha ohne die Merkmale bezeichnet worden.« Als der Sthavira Upagupta überlegt, ob die Zeit seiner Bekehrung herangekommen sei, oder nicht, sieht er, dass die Zeit der Bekehrung herangekommen sei. Darauf nahm der Sthavira Upagupta drei Cadaver, den Cadaver einer Schlange, den Cadaver eines Hundes und den Cadaver eines Menschen, und nachdem er durch übernatürliche Kraft einen Blumenkranz gebildet hatte, ging er zu Māra hin.[2]) Bei seinem Anblick empfand Māra Befriedigung, (indem er dachte:) »Auch Upagupta ist von mir angezogen worden«. Darauf bot Māra seinen Körper (zum Schmücken) dar. Der Sthavira Upagupta (p. 358:) bekränzte ihn selbst. Darauf setzte der Sthavira Upagupta die todte Schlange dem Māra auf den Kopf, den todten Hund (legte er ihm) um den Hals, und von dem Ohr hing der todte Mensch herunter. Darauf berührte er[3]) ihn und sprach:

---

1) Unsichere Uebersetzung von *sattvānugrahāt.*

2) *Tataḥ sthaviropaguptena trayaḥ kuṇapā gṛhītāḥ, ahikuṇapaṃ kurkurakuṇapaṃ mānuṣyakuṇapaṃ ca, ṛddhyā ca puṣpamālāṃ abhinirmāya Mārasakāśam abhigataḥ.* Die Erzählung ist hier etwas unklar. Der Sinn scheint zu sein, dass Māra die drei Cadaver — später ist nur noch von einem die Rede — in einen Blumenkranz verwandelt. Darauf scheint die tibetische Version, S. 16, hinzudeuten. In dieser hat sich Māra mit seinen Söhnen und Töchtern zum Ergötzen der Leute in himmlische Tänzer und Tänzerinnen verwandelt. Da kam Upagupta und sprach: »O tapfere Männer, da euer Tanz schön ist, will ich euch Kränze anheften«, mit diesen Worten band er an Kopf und Hals eines Jeden Kränze. Unmittelbar darauf wurde durch den Zauber des Ehrwürdigen der Sündhafte mit der ganzen Schaar altersschwach, widerlich mit zerlumpten Kleidern, an dem Kopf ein verwester menschlicher Leichnam, an dem Hals ein verfaulter Hundeleichnam, der den Gestank in die zehn Weltgegenden verbreitete und durch den blossen Anblick Ekel erregte.«

3) *Samālabhya.*

»Wie mir von dir ein den Mönchen widerwärtiger Kranz aufgesetzt worden ist, |
so ist dir von mir dieser den Genussliebenden widerwärtige Kranz aufgesetzt worden. ||

Was deine Kraft ist, das zeige,
denn mit dem Sohne Buddha's bist du heut zusammengetroffen! |
Selbst das erregte, mit den vom Wind gefurchten Wogen hochgehende Wasser des Meeres prallt ab an den Buchten des Malaya!« ||[1])

Da versuchte Māra den Cadaver zu entfernen; auch sogar indem er selbst hineingegangen war, wie eine Ameise in den König der Berge, konnte er ihn nicht entfernen. Indem er ausser Stande (es zu thun) in die Luft aufflog[2]), sprach er:

»Wenn ich nicht selbst den todten Hund vom Halse losmachen kann,
so werden andere Götter ihn noch los machen, die mehr Macht haben als ich!«

Der Sthavira sprach:

»Nimm zu Brahman deine Zuflucht, oder zum Śatakratu,
oder geh ins flammende Feuer oder ins Meer, |
weder faulen aber, noch vertrocknen, noch sich auflösen
wird dieser Cadaver hier an deinem Halse!« ||[3])

Nachdem er sich vergeblich an den grossen Indra, an Rudra, Upendra, Draviṇeśvara, Yama, Varuṇa, Kuvera, Vāsava und die anderen Götter gewendet hatte, wendete er sich an Brahman. Und der sagte zu ihm: »Nimm es geduldig hin, mein Lieber!

Die Grenze des Todes, die durch die Wunderkraft von dem Schüler des Daśabala[4]) selbst gezogen worden ist, |[5])

---

1) Der erste Vers im Sanskrit Āryā, der zweite Vasantatilakā. — Nach Böhtlingk ist *vakraṃ* für *vaktraṃ* zu lesen.

2) Für *utpadya* ist wohl *utpatya* zu lesen; vgl. Divy. p. 294 l. 27: *ṛddhyā vihāyasam abhyudgamya.*

3) Im Sanskrit Praharṣiṇī.

4) *Daśabala*, »der die zehn Kräfte hat«, ein Name Buddha's, vgl. Kern, Buddh. I p. 346.

5) Der erste der zwei Āryāverse, die hier folgen, hat in der ersten Zeile

wer vermag diese zu durchbrechen, die wie die Schranke des
Meeres ist! ||
Eher könnte Jemand mit Fäden aus Lotosstengeln den Himālaya
binden und abheben, |
als dass ich diesen an deinem Halse hängenden todten Hund abheben
könnte!« ||
Wohl habe auch ich grosse Kraft, doch
bin ich nicht dem Sohne des Tathāgatha an Kraft gleich |
Wohl haben die Glanzmächtigen Feuer, aber
im Feuer wohnt nicht jener Glanz, der in der Sonnenscheibe ist! ||[1])

Māra sprach: »Was empfiehlst du jetzt, zu wem soll ich meine Zuflucht nehmen?« Brahman sprach:

»Nimm schnell deine Zuflucht zu eben dem, mit dem zusammengerathen
du um Wunderkraft, Ruhm und Glück gekommen bist, |
denn ein Wesen, das hier auf den Erdboden gefallen ist,
das steht wieder auf, indem es sich stützt auf die Erde!« ||[1])

Als Māra die Macht des Schülers des Tathāgata inne wurde, dachte er: (P. 359:)

»Wer vermöchte des Buddha Macht zu ermessen, |
wenn sogar das Gebot seiner Schüler von Brahman geachtet wird? ||
Welche Strafe hätte dieser Fromme über mich verhängen wollen
können, |
die er nicht hätte ausführen können? Aus Nachsicht aber hat er
mich geschont! ||[2])

---

einen Mangel: *śiṣyeṇa Daśabalasya svayam ṛddhyā kṛtāntamaryādā.* Wahrscheinlich ist das Relativum *yā* hinter *ṛddhyā* ausgefallen. Das Verbum habe ich in *kṛtā* gesucht, und *antamāryādā* losgelöst, da *anta* auch für sich allein den Tod bezeichnen kann.

1) Im Sanskrit zweimal *Vasantatilakā.* Für *jvalane* lies *jvalano.*

2) Im Sanskrit ein Śloka, den die Herausgeber wohl richtig constituirt haben: *Kartukāmo 'bhaviṣyat kāṃ śiṣṭiṃ sa mama suvrataḥ, yāṃ nākariṣyat kṣāntyā tu tenāham anurakṣitaḥ.* Der *suvrata* ist Buddha. Nachher wird der Gedanke noch deutlicher ausgesprochen, dass Buddha dem Māra Nichts zu Leide gethan hat, obwohl er Grund und die Macht dazu gehabt hätte (vgl. »welcher nicht wieder schalt, da er gescholten ward«, 1. Petri, 2, 23), während Upagupta dem Māra Leid zufügte.

Was bedarf es vieler Worte?

Heute werde ich die grosse Barmherzigkeit dieses
von übergrosser Liebe erfüllten Muni inne,
dessen Herz frei ist von allem Uebel,
der wie der Goldberg glänzt! |
denn in blinder Thorheit ist er von mir bald hier bald dort
mit diesen und jenen Streichen beunruhigt worden,
und dennoch habe ich von diesem Gewaltigen
nichts Unfreundliches zu hören bekommen!« ||[1])

Als da Māra, der Fürst der Welt der Lust, erkannt hatte, »es ist kein anderes Heil als nur bei Upagupta«, gab er Alles auf, ging hin zu dem Sthavira Upagupta, fiel ihm zu Füssen und sprach: »Herr, ist dem Herrn dies unbekannt, wie ich dem Heiligen vom Bodhibaume an hunderterlei Unliebes zugefügt habe? Woher kommt nun das:[2])

Als der Gautama mich an der Halle im Brahmanendorfe traf, |
that er mir Nichts zu Leide, obwohl er erlitt, dass ihm das Essen vorenthalten wurde![3])||

Zum Stiere geworden, als Schlange auftretend, die Gestalt eines Kärrners annehmend |
habe ich den Herrn belästigt, und er hat mir keinen Schaden zugefügt!||[4])

Von dir aber bin ich, mit Verleugnung des angeborenen Mitleids |
in den Welten der Götter, der Dämonen und in der Erdenwelt heute verhöhnt worden!« ||

Der Sthavira sprach: »O Böser, wie vergleichst du, ohne zu prüfen, einen Jünger mit der Majestät des Tathāgata!

---

1) Im Sanskrit *Śārdūlavikrīḍita.*

2) Dieses *Kutaḥ* des Sanskrit bezieht sich auf die folgenden drei Śloka.

3) Offenbar eine Anspielung auf die Legende Mārasaṃyutta 2, 8, oben S. 102; mit skr. *śālāyāṃ brāhmaṇagrāme* vgl. pāl. *Pañcasālāyaṃ brāhmaṇagāme.*

4) Auch in diesem Śloka Anspielungen an die Geschichten des Mārasaṃyutta. Zu *gaur bhūtvā* vgl. *balivaddavaṇṇaṃ abhinimminitvā*, Māras. 2, 6, 4, oben S. 100; *sarpavat sthitvā* erinnert an Māras. 1, 6, 3, oben S. 92; *kṛtvā śākaṭikākṛtim* erinnert an Māras. 2, 9, oben S. 104.

Was bringst du den Meru mit einem Senfkorn in Vergleich,
die Sonne mit einem Leuchtkäfer, den Ocean mit einer hohlen Hand
(voll Wasser)! |
Anders ist dies des Daśabala Erbarmen mit den Geschöpfen,
denn das grosse Mitleid hat der Jünger nicht, o Freund! ||[1])

Ferner:

Weshalb du, trotz deiner Vergehen, vom Heiligen Verzeihung erhalten
hast, |
dafür wird Folgendes von uns als der augenscheinliche Grund angesehen!« ||

Māra sprach:

»Nenne, nenne die Sinnesart dieses Herrlichen,
der mit Geduld sein Gelübde wahrte, den Hang zur Welt zu vernichten!
Den ich aus Thorheit immer belästigt habe,
von dem bin ich nur mit Liebe angesehen worden!«[2])

Der Sthavira sprach: »Vernimm, Freund! du hast dich viele Male an dem Heiligen versündigt; für Unrecht dem Buddha zugefügt[3]) giebt es keine andere Abwaschung als nur die Gnade des Tathāgata.

Aus diesem Grunde bist du von dem Schauenden, Weitblickenden |
hier nicht unfreundlich angesprochen, sondern ist dir nur Liebes zu
Theil geworden ||
Auf diese Weise (p. 360:) ist Zuneigung in deinem Herzen
von diesem Hochverständigen erzeugt worden:
auch ganz geringe Zuneigung zu ihm wird
für die Verständigen die Frucht des Nirvāṇa spendend. |
Kurz, was du dem Muni Böses zugefügt
mit vor Thorheit blindem Herzen,
das alles ist abgewaschen worden durch die
in dein Herz gekommenen Wassermassen des Glaubens!« ||[4])

---

1) Im Sanskrit *Vasantatilakā*. Aber *maṇḍalinā raviṃ* ist metrisch nicht correct. Nach Böhtlingk ist zu lesen: *ravim añjalinā*.

2) Im Sanskrit *Śālinī*. Als letztes Wort haben die Mss. *maitreyeṇa*, das Versmass würde aber **maitriyeṇa* verlangen.

3) Die Mss. haben *buddhāvaropitānām akuśalānāṃ dharmāṇām*, die Herausgeber haben daraus *buddhāv āropitānām* gemacht, aber was soll *buddhi* hier? Gewöhnlicher Sprachgebrauch wäre *buddhāropitānām*.

4) Im Sanskrit Suvadanā (s. Brown, Sanskrit Prosody, p. 11). In der letzten Zeile verlangt das Versmass *hṛdayagataiḥ* für *hṛdaye gataiḥ*.

Da warf sich Māra, dem sich die Härchen des Körpers sträubten wie eine Kadamblume[1]), mit seinem ganzen Körper nieder und sprach:

»Wo eine Gelegenheit war, und vor seiner Erreichung der Wunderkraft ist jener vielfach von mir belästigt worden, der ich mir auf Erden die Wunderkraft wünschte |[2]),
und Alles ist von diesem Besten der Ṛṣis verziehen worden,
wie das Vergehen des Sohnes von einem liebevollen Vater.« ||

Das Herz schwoll ihm über die Gnade Buddha's, und nachdem er lange der Tugenden Buddha's gedacht hatte, fiel er dem Sthavira zu Füssen und sprach:

»Die höchste Gunst hast du mir heute erwiesen,
dass du mir Ehrfurcht vor Buddha eingeflösst hast. |
Aber aus Liebe mache los diesen am Halse hängenden
Schmuck, den ich dem Zorn des grossen Ṛṣi verdanke!«[3])

Der Sthavira sprach: »Unter einer Bedingung will ich ihn losmachen.« Māra sprach: »Worin besteht diese Bedingung?« Der Sthavira sprach: »Von heute an sollen die Mönche nicht mehr belästigt werden.«[4])

Māra sprach: »Ich werde sie nicht mehr belästigen. Welche weitere (Bedingung) stellst du?« Der Sthavira sprach: »Soweit bezieht sich mein Befehl auf mein Lehramt; was sich auf meine eigene Angelegenheit bezieht, will ich dir angeben.« Darauf sprach Māra mit Eifer: »Sei gnädig, o Sthavira, was befiehlst du?« Der Sthavira sagte: »Du weisst selbst, dass ich Mönch geworden bin hundert Jahre, nachdem der Heilige aufgehört hatte zu existiren. Daher

---

1) *Kadambapuṣpavad āhṛṣṭaromakūpaḥ*, vgl. Mṛcchak. (ed. STENZLER) p. 91, lin. 17, Ende des 5. Actes: *saṃsparśaromāñcitajātarāgaṃ kadambapuṣpatvam upaiti gātram.* WILSON, Hindu Theatre II p. 80 sagt: »The Kadamba flower when full blown is invested with projecting antherae like the erect bristles of a hedgehog.«

2) *Sthāne mayā bahuvidhaṃ parikhedito 'sau prāk siddhitaśca bhuvi siddhimanorathena.* Das Versmass ist Vasantatilakā.

3) *Idaṃ tu kaṇṭhavyavalambi maitryā maharṣikopābharaṇaṃ visarjaya.* Für *maitryā* ist nach Ausweis des Versmasses (*Vaṃśastha*) *maitriyā* zu lesen, vgl. oben S. 169 **maitriyeṇa.*

4) *Na viheṭhayitavyāḥ; viheṭheti* ist ein im Pāli gewöhnliches Verbum.

habe ich (zwar) seinen in der Lehre bestehenden Körper[1]) geschaut, (aber) den dem Goldberge gleichenden leibhaftigen Körper des Herrn der drei Welten habe ich nicht gesehen.

Daher lass . . .[2]) die persönliche Gestalt Buddha's erscheinen! |
Was mir lieber wäre als dies, giebt es nicht, denn ich bin voll Verlangen die Gestalt des Daśabala zu sehen!« ‖ [3])

Māra sprach: »So vernimm denn auch meine Bedingung:

»Wenn du hier plötzlich den erblickst, der das Costüm des Buddha trägt, |
so darfst du nicht aus Ehrfurcht vor des Allwissenden Eigenschaften eine Verehrung darbringen! ‖[4])

Wenn du mit einem durch das Denken an Buddha
gezierten Herzen auch nur die geringste
Ehre mir erweisen wirst, werde ich,
o Mächtiger, verbrannt sein! |
Wie hätte ich die Kraft, den vom Leidenschaftslosen dargebrachten
Act der Verehrung auszuhalten!
Gleichwie die Schossen der Eraṇḍastaude nicht ertragen,
dass der Elephant den Rüssel ansetzt!« ‖[5])

Der Sthavira seinerseits sagte: »So sei es, ich werde dir keine Verehrung erweisen.« (P. 361:) Māra sprach: »So warte[6]) denn hier ein Weilchen, während ich in das Waldesdickicht hineingehe[7]).

---

1) Dharmakāya, vgl. Kern, Buddh. I S. 355.

2) Die Mss. haben *tad anadyam anugrahaṃ prati tvam iha vidarśaya buddhavigraham;* die Herausgeber haben conjicirt *tad anudyam anugraham apratimam iha* u. s. w. Geringer wäre die Aenderung, wenn wir schrieben *tad anargham anugrahaṃ prati tvam iha* u. s. w. »Daher lass für die unschätzbare Gnade . . . erscheinen«?

3) Im Sanskrit Āryā.

4) Im Sanskrit ein Śloka.

5) Im Sanskrit Śārdūlavikrīḍita.

6) Für *āgamasva* ist *āgamayasva* zu lesen, nur das Causativ hat im Skr. und im Pāli die Bedeutung »warten«. Vgl. *āgamitavantau* Divyāv. p. 314, l. 17. 23, auch p. 328, l. 17, wo gleichfalls *āgamitavantau* zu lesen ist.

7) *Yāvad ahaṃ vanagahanam anupraviśya.* Das Hauptverbum zu diesem Gerundium folgt erst im Verse, ich habe aber in der Uebersetzung einen besonderen Satz daraus gemacht.

Die geläutertem Golde vergleichbare Buddhagestalt,
die ich einst in Folge der unausdenkbaren Majestät Buddha's
in der Absicht schuf, den Helden zu betrügen |
in eben dieser das Auge der Menschen erquickenden Gestalt
werde ich kommen[1]), mit dem Lichtkranze spottend
des fleckenlosen Strahlennetzes der Sonne!« ||[2])

Da sagte der Sthavira »So sei es«, nahm ihm den Cadaver ab und stand da voll Verlangen die Gestalt des Tathāgata zu schauen. Und nachdem Māra in das Waldesdickicht hineingegangen war und wie ein Schauspieler mit glänzendem Costüm die Buddhagestalt angenommen hatte, begann er aus diesem Waldesdickicht hervorzukommen. Denn es wird gesagt werden[3]):

Indem er da des Tathāgata Gestalt,
die dem Auge der Menschen Frieden bringt, in ihrem Reichthum
von höchsten Merkmalen zur Erscheinung brachte,
hat jener, gleichsam ein neugemaltes
werthvolles Bild enthüllend,
diesen Wald geschmückt! ||[4])

Indem er da lieblich[5]) anzusehen, mit dem klafterbreiten Lichtkranze geschmückt die Gestalt des Heiligen gebildet hatte, auf der rechten Seite den Sthavira Śāradvatīputra[6]), auf der linken Seite den Sthavira Mahāmaudgalyāyana, und hinter ihm den ehrwürdigen Ānanda mit des Buddha Napf sorgsam in der Hand, indem er die Gestalten der Sthavira Mahākāśyapa, Aniruddha, Subhūti und die anderen grossen Jünger gebildet hatte, und die Erscheinung des Buddha, im Halbmond von zwölf und einem halben Hundert Mönchen umgeben, auftreten liess, kam Māra so zum Sthavira Upagupta heran.

---

1) Die Mss. haben *eṣāpy* und *eṣām apy*, die Herausgeber haben daraus *eṣo 'py* gemacht. Aber es muss *eṣyāmy* heissen, sonst fehlt das Verbum finitum.

2) Im Sanskrit Śārdūlavikrīḍita.

3) *Vakṣyate hi.* Andere Male wird im Divyāvadāna das Fut. Act. *vakṣyati* (so Divy. p. 363, l. 23, unten S. 175) zur Anfügung von Versen, die zur weiteren Ausschmückung dienen, gebraucht.

4) Im Sanskrit Vasantatilakā.

5) *Asecanakadarśanam, asecanaka* nach dem Pet. Wtb. sonst nur aus Koṣas bekannt.

6) D. i. Śāriputra.

Und der Sthavira Upagupta gerieth in Entzücken über diese so herrliche Gestalt des Heiligen. Nachdem er entzückten Sinnes schnell von seinem Sitze aufgestanden war, sprach er hinschauend: »Wehe über diese erbarmungslose Unbeständigkeit, dass sie auch so herrliche Gestalten auflöst! Denn der so herrliche Körper des grossen Muni unterlag der Vergänglichkeit und ist der Vernichtung anheimgefallen!«

Durch die Hingabe an Buddha wurde er in seinem Gedenken so von ihm hingenommen, dass er (in dem Wahne), »ich sehe den heiligen Buddha«, (die Erscheinung) für Wirklichkeit hielt.[1] Die Hände wie eine Lotosknospe zusammenlegend sprach er: »O die herrliche Schönheit des Heiligen! Was bedarf es vieler Worte? (P. 362:)

Durch sein Antlitz besiegt er den goldfarbigen Lotos,
durch sein Auge den blauen Lotos,
durch seine Anmuth einen dichten Blüthenwald,
durch seine Freundlichkeit den Mond in vollem Glanze, |
durch seine Tiefe den grossen Ocean,
durch seine Festigkeit den Meru, durch seinen Glanz die Sonne,
durch seinen Gang den Löwen, durch seinen Blick den Stier,
durch seine Farbe das Gold«![2]

Indem sich sein Herz in immer höherem Masse mit Freude füllte, sprach er mit durchdringender Stimme:

»O die süsse Frucht der eigenen That der im Herzen Reinen! |
durch die eigene That ist diese Schönheit geschaffen, nicht zufällig durch hohen Herrscherstand! ||

Was in zehn Milliarden Millionen Weltperioden[3])
aus Worten, Werken und Gedanken hervorwächst[4]),
das hat dieser Meister geläutert
durch die Gelübde des Gebens, der Geduld, der Sammlung und der Erkenntniss. |

---

1) *Sa Buddhāvalambanatayā smṛtyā tathāpy* (nach Böhtlingk: *tathāty°*) *āsaktamanāḥ saṃvṛtto yathā Buddhaṃ bhagavantam ahaṃ paśyāmīti vyaktam upāgataḥ.*

2) Im Sanskrit Śārdūlavikrīḍita.

3) *Kalpasahasrakoṭiniyutaiḥ.*

4) *Vākkāyacittodbhavam.*

Dadurch ist diese vom Menschenauge geliebte
fleckenlose Schönheit hervorgerufen worden,
bei deren Anblick selbst der Feind entzückt wäre,
wie sehr erst ein Mensch wie ich!«[1])

Indem er durch die Hingebung an den Erleuchteten das (klare) Bewusstsein verlor und ganz in der Vorstellung von Buddha lebte[2]), stürzte er wie ein entwurzelter Baum mit ganzem Körper vor Māra's Füssen nieder. Da sprach Māra voll Aufregung: »Herr, du darfst nicht so die Vereinbarung übertreten!« Der Sthavira sprach: »Was für eine Vereinbarung?« Māra sprach: »Ist von dem Herrn nicht versprochen worden, »ich will dir keine Verehrung erweisen«?«

Da erhob sich der Sthavira Upagupta vom Erdboden und sprach mit stammelnder Stimme: »Böser,

Ich bin mir wohl bewusst, als wessen Bekenner[3])
ich wie von Wasser vernichtetes Feuer zur Ruhe gekommen bin!
Als ich die Augenwonne, seine Gestalt, erblickte,
habe ich mich wohl vor diesem Ṛṣi verneigt, dich aber verehre ich nicht!«[4])

Māra sprach: »Wie soll ich hier nicht verehrt sein, wenn du dich so vor mir niederbeugst?« Der Sthavira sprach: »Vernimm, inwiefern du nicht von mir verehrt worden bist, und ich auch nicht eine Uebertretung des Vertrags verschuldet habe: (P. 363:)

Wie die Leute vor irdenen Bildern der Götter, |
ohne an die Thonerde zu denken, ihre Verehrung darbringen, (nur) im Gedanken an die Götter, ||
Ebenso habe ich, als ich dich hier den Herrn der Erde darstellen sah, |
ohne an Māra zu denken, meine Verehrung nur im Gedanken an den Seligen dargebracht.«[5])

---

1) Im Sanskrit der erste Vers ein Śloka, der zweite Śārdūlavikrīḍita.

2) *Saṃbuddhālambanaiḥ saṃjñāṃ vismṛtya buddhasaṃjñām adhiṣṭhāya.* Vgl. den oben S. 173 mitgetheilten Text, dem entsprechend vielleicht auch hier zu Anfang *Sa Buddhālambanaiḥ* zu lesen ist.

3) *Vādipradhānaḥ.*

4) Im Sanskrit Mālinī.

5) Zwei Śloken. Der dritte Pāda des ersten Śloka *mṛtsaṃjñām anādṛtya* erhielt eine Silbe zu wenig, weil er genau dem Pāda *Mārasaṃjñām anādṛtya* im zweiten Verse entsprechen sollte. Ueber Aehnliches im Pāli vgl. Itivuttaka p. VIII.

Darauf liess Māra die Buddhagestalt verschwinden und ging davon, nachdem er den Sthavira Upagupta begrüsst hatte. Am vierten Tage unternahm es Māra selbst unter Glockenklang zu verkünden: »Wer von euch nach der Wonne des Himmels und der Erlösung verlangt, der soll vom Sthavira Upagupta die Heilslehre hören, und die ihr den Tathāgatha nicht gesehen habt, die sollen den Sthavira Upagupta ansehen!« Und er sprach:[1])

»Wer die Armuth, die Wurzel des Uebels, hinter sich lassend
hier gedeihlichen Glanz und Glück wünscht, |
und wessen Verlangen auf den Himmel und die Erlösung gerichtet ist,
der soll mit Glauben die Heilslehre von ihm hören. ||
Oder die den Besten der Menschen nicht gesehen haben,
den Meister, den erbarmungsvollen Svayambhū,
die sollen als gleich dem Meister den Sthavira Upagupta ansehen,
die glanzvolle Leuchte der dreifachen Existenz.« ||[2])

Als sich in Mathurā das Gerücht verbreitete, und gehört wurde, dass Māra vom Sthavira Upagupta bekehrt worden sei, zog die Menge von Bürgern Mathurā's zum grossen Theil zu dem Sthavira Upagupta hinaus. Als viele hunderttausend Brahmanen versammelt waren, bestieg darauf der Sthavira Upagupta furchtlos wie ein Löwe den Thron. Und man wird sagen[3]):

Mir gegenüber kann der, da er unwissend ist,
den Löwensitz nicht besteigen, |
denn wer auf dem Löwensitze wie eine Gazelle ist,
der wird in die Enge getrieben. ||[4])

---

1) Man kann hier wieder beobachten, wie die Kunst des Dichters eingesetzt hat: was eben in Prosa gesagt worden ist, wird noch einmal in zwei Indravajrā-Versen gesagt.

2) *Bhāsvat-tribhava-pradīpaṃ.* Das Wort *tribhava* ist bisher nur aus dem Pāli bekannt; die drei *bhava* sind hier *kāmabhava*, *rūpabhava*, *arūpabhava*, »that is, existence in the Kāmaloka, the Rūpalokā and the Arūpaloka«, Child. Dict. unter *bhavo*.

3) *Vakṣyati hi*, vgl. das oben S. 172 Bemerkte. Es wird fingirt, dass Jemand künftig an dieser Stelle die folgenden Verse citiren werde. Sie sind dem furchtlosen Disputanten in den Mund gelegt, gegen den die feindlichen Disputanten nicht aufkommen können. Vgl. oben S. 64, l. 4 v. u., und S. 79, l. 3.

4) Der erste dieser beiden Āryā-Verse ist metrisch nicht in Ordnung; die

Wer aber wie ein Löwe furchtlos brüllt,
um der feindlichen Disputanten Einbildung zu vernichten, |
ein solcher Redner wie ein Löwe ist geeignet
den Löwensitz zu besteigen! ||

Da wurden vom Sthavira Upagupta, indem er eine Geschichte aus früherer Zeit erzählte, die Heilswahrheiten dargelegt, und viele hunderttausend Wesen, die zugehört hatten, trieben die zur Erlösung gehörigen Heilswurzeln.[1] Etliche erlangten als Frucht den Zustand dessen, der nicht wieder (in diese Welt) kommt, Etliche als Frucht den Zustand dessen, der nur noch einmal wiederkommt, Etliche als Frucht den Zustand dessen, der in den Strom (des Heils) gelangt ist. Achtzehn Tausend traten da in den Mönchsstand ein, und alle kamen, indem sie sich mühten, bis zur Arhatschaft.

---

erste Zeile kann man einrichten, wenn man *tena* für *te* setzt, für die zweite Zeile weiss ich keinen Rath: *Māṃ prati na te(na) śakyaṃ siṃhāsanam aviduṣā samabhiroḍhum | yaḥ siṃhāsanastho mṛga iva sa hi yāti saṃkocam* ||

1) *Śrutvā cānekaiḥ prāṇiśatasahasrair mokṣabhāgīyāni kuśalamūlāny ākṣiptāni.* An der Parallelstelle Divy. p. 50, l. 7 steht *utpāditāni* für *ākṣiptāni*.

Cap. VII.

Māra's Ursprung.

É. SENART hat in seinem Essai sur la Légende du Buddha (Paris 1875; 2. éd. 1882) seine Hauptaufmerksamkeit auf die mythischen Züge in der Buddhalegende gerichtet und diese mit grosser Gelehrsamkeit analysirt. Er hat nicht bloss Einzelnes herausgegriffen, sondern die ganze buddhistische Mythologie in einen organischen Zusammenhang mit der älteren indischen Mythologie gesetzt, so dass selbst der, dem die Wirklichkeit lieber ist als die Mythologie, der Geschichte dieser mythischen Combinationen und Uebertragungen eine hohe Bedeutung zuerkennen muss. Ich glaube, dass SENART's Buch in der mythologisirenden Richtung schon einen Höhepunkt bezeichnet. Gehen wir von SENART aus, so werden wir eher in die Lage kommen die mythologischen Anschauungen etwas zurücktreten zu lassen, als sie noch weiter auszudehnen. Und betrachten wir es als Thatsache, dass in der Buddhalegende Mythisches und Historisches mit einander verquickt sind, so muss auch dieser Process der Verquickung noch genauer untersucht werden, indem man auch die historischen Verhältnisse so genau als möglich festzustellen sucht und in diesen nach den Anlässen der Mythisirung fragt. So kommt es, dass sich meine Untersuchungen mehr in der Richtung von OLDENBERG's Buch über Buddha bewegt haben. Wer sich in die Texte des Pāli-Tipiṭaka vertieft hat und dann SENART's Werk studirt, der wird nicht recht verstehen, wie man so viel Anlass habe finden können, die Buddhalegende fast ganz auf das mythologische Gebiet hinüber zu spielen; und umgekehrt, wer besonders unter dem Eindruck des Lalitavistara

und anderer Werke der nordbuddhistischen Literatur steht und dann OLDENBERG's Buddha in die Hand nimmt, der muss sich wundern, dass in diesem Buche so wenig von Mythen und so viel vom Wandel und von der lebendigen Lehre des Samaṇa Gotama die Rede ist. Die Verschiedenheit der Anschauungen ist zum grossen Theil in der Verschiedenheit der nordbuddhistischen und der südbuddhistischen Literatur begründet, und in der Verschiedenheit des Urtheils über den Werth dieser Quellen. SENART hat die Pāliliteratur nicht unberücksichtigt gelassen, aber als er sein Buch verfasste, war sie noch nicht in vollem Umfange bekannt, so dass er die nordbuddhistischen Texte, deren Studium in Frankreich bahnbrechend gewesen ist, zur Grundlage seiner Untersuchungen machen musste. Inzwischen sind immer mehr Texte des Pāli-Tipiṭaka veröffentlicht worden, und hat man namentlich in England und Deutschland die Ueberzeugung gewonnen, dass diese südbuddhistische Literatur uns im Allgemeinen eine ältere Phase des Buddhismus vorführt. SENART meint (2. éd. p. 447), dass der Werth der südbuddhistischen Literatur überschätzt werde. Charakteristisch für seinen Standpunkt ist aber besonders die Art und Weise, wie er die Priorität der mythischen Züge gegenüber den historischen Zügen der Buddhalegende formulirt hat. Er stellt p. XI der Introduction (2. éd.) folgende Alternative: ou bien les données historiques en sont le noyau primitif et comme le foyer central; les éléments légendaires représenteraient un travail ultérieur, en quelque sorte accessoire, sans cohésion nécessaire: ou, inversement, les traits mythologiques forment un ensemble lié par une unité supérieure et antérieure au personage sur lequel ils sont ici fixés; des données historiques, s'il s'y en trouve réellement, ne leur auraient été associées qu'en vertu d'un remaniement secondaire. SENART hält die letztere Anschauung für die richtige. Wie nun aber, wenn die mythischen Elemente in den Pālitexten, deren hohes Alter er eigentlich nicht beanstandet, weniger stark hervortreten? Hier kommt eine zweite eigenthümliche Grundanschauung in Betracht, deren Problem er a. a. O. p. XXV folgendermassen formulirt: »A priori, cette brièveté, cette simplicité apparente des données pâlies, souffre une double explication. Elle peut venir de ce que ces versions sont plus primitives, plus authentiques; elle peut venir aussi de ce qu'elles ont été remaniées et simplifiées.« Während wir uns für die

erstere Erklärung entscheiden müssen, hält SENART die zweite für die richtige. Man muss mit dieser Stelle zusammenhalten, was er unter Anderem p. 435 sagt: »Localisée fractionnée, la légende divine de plus en plus s'humanise et s'abaisse; elle se multiplie en versions plus ou moins diversifiées; elle subit des remaniements réalistes; car la conscience de la signification première, après s'être émoussée, s'évanouit; elle se fait légende héroique; encore un pas et elle s'achemine à la condition de conte populaire. C'est à peu près à cette troisième étape qu'est parvenue notre légende du Buddha.« Dass manches Märchen eine solche Geschichte gehabt haben mag, bestreiten wir nicht, aber dass die Buddhalegende von Anfang an und in der Hauptsache ein solcher Niederschlag von alten Mythen sei, ist eine Hypothese, die mindestens nicht sicher erwiesen ist und deshalb nicht nothwendig zum Ausgangspunkt jeder weiteren Untersuchung gemacht werden muss. Denn als Beweis genügt nicht, dass die mythischen Züge der Buddhalegende schon im 3. Jahrh. v. Chr. in den Sculpturen von Bharhut, Sanchi und Amarāvatī vorkommen (p. 120, p. 450). Zwar bin auch ich, ähnlich wie SENART, zu dem Resultat gekommen, dass eine mythische Verherrlichung Buddha's bis in die Anfänge des Buddhismus und der buddhistischen Literatur zurückgeht[1]), aber daraus folgt nicht, dass die nordbuddhistische Literatur, in denen das Mythische überreich wuchert, eben deshalb ursprünglicher sei, und dass die einfachen, nicht mythisch aussehenden Züge, die in der Pāliliteratur mehr hervortreten, als aus Mythen entstandene Märchen anzusehen seien. Für SENART's Werthschätzung der nordbuddhistischen Literatur ist der folgende Satz, p. 456, bezeichnend: »Les traits qu'elle (la tradition méridionale) renferme encore, combinés avec la comparaison des documents brâhmaniques, témoignent qu'elle repose sur une version antérieure beaucoup plus explicite et infiniment voisine de celle qui nous est conservée dans le nord.« Von rein philologischen Untersuchungen ausgehend habe allerdings auch ich erkannt, dass gewisse Pālitexte, z. B. das Mahāparinibbānasutta, in der Recension, in der sie uns vorliegen, nicht

---

1) SENART sagt p. XXXII: »A mon avis cet état de la légende remonte plus haut encore et jusqu'à la période même de la fondation, de l'élaboration du buddhisme.«

so alt sind, als man wohl geglaubt hat, und dass nordbuddhistische Texte in den Fragmenten einer älteren Literaturschicht, die ihnen einverleibt sind, manchmal Aelteres bewahrt haben, als die entsprechenden Pālitexte, habe aber keinen Anlass zu der Annahme gefunden, dass die uns erhaltene Recension der Pālitexte auf einer älteren Recension beruhe, die ihrem ganzen Charakter nach, auch was den Umfang des Mythischen anlangt, den nordbuddhistischen Schriften ähnlicher gewesen sei.

Senart hat nicht die Absicht gehabt, die Existenz des historischen Buddha gänzlich zu leugnen. Er giebt zu, besonders pp. 442—445, dass sich inmitten der mythischen Verherrlichung auch einiges Historische befinde, aber er meint, dass sich nicht viel mit wirklicher Sicherheit feststellen lasse, und legt diesen historischen Zügen nicht viel Werth bei gegenüber der grossen religionsgeschichtlichen Bedeutung des Mythischen. Seine Gesammtanschauung über den Inhalt der Buddhalegende fasst er besonders klar p. XII zusammen: ».. il faudra reconnaître que, dans son ensemble, et[1]) quelques souvenirs authentiques qui aient pu s'y glisser, la légende du Buddha ne représente pas une vie véritable, même colorée de certaines inventions fantaisistes; elle est essentiellement la glorification épique d'un certain type mythologique et divin que les respects populaires ont pu fixer comme une auréole sur la tête d'un fondateur de secte parfaitement humain, parfaitement réel.«

Wenn wir bedenken, wie alt Buddha geworden, wie weit er umhergewandert ist, wie bekannt er also zu seinen Lebzeiten gewesen sein muss; wenn wir ferner bedenken, wie alt mindestens gewisse Texte, z. B. Theile des Vinayapiṭaka, anerkanntermassen sind, so ist es gewiss nicht unkritisch, wenn wir das, was wie eine historische Wirklichkeit aussieht, auch zunächst als solche annehmen. Dies ist methodisch mehr berechtigt, als die Erzählung einfacher Vorgänge des damaligen Lebens mit dem Verdachte anzusehen, dass sie in Bilder des gewöhnlichen Lebens umgewandelter Mythus sei. Dieser Process müsste sich zudem in ziemlich kurzer Zeit vollzogen haben. Denn wenn Senart betont, dass die mythischen Züge sich bis in die ersten Zeiten des Buddhismus zurückverfolgen lassen, so

1) Zu lesen excepté?

dürfen wir andrerseits darauf hinweisen, dass uns gerade in der ältesten buddhistischen Literatur doch noch weit mehr dem gewöhnlichen Leben entnommene Züge und Berichte über Personen und Vorgänge entgegentreten, die für den unbefangenen Beobachter keine Spur von Mythischem an sich tragen. Zu den Geschichten, die nach Senart nur einen mythischen Sinn haben würden, gehört gewiss vor Allem die Ueberlieferung, dass Buddha unter einem Nyagrodhabaume die höchste Erkenntniss erreicht habe. Ich bin vollständig davon überzeugt, dass sich auf diesen Baum uralter Mythus herabgesenkt hat, der Mythus vom »arbre paradisiaque de l'ambroisie céleste«, wie Senart p. 189 sagt, aber könnte nicht sogar hier eine Combination von Wirklichkeit und Mythus vorliegen? Es ist doch nicht zuviel verlangt, wenn wir fordern, dass der Mythus eine Veranlassung zur Uebertragung haben muss oder wenigstens haben darf. Warum soll nun nicht der historische Buddha wie unzählige andere Asketen Indiens unter einem Baume seinen Meditationen obgelegen haben? Als Buddha's Herrlichkeit wuchs, wuchs auch die Herrlichkeit dieses Baumes.

Auch mir ist es wunderbar erschienen, dass sich mythische Züge schon in der ältesten buddhistischen Literatur finden. Woher diese frühe Mythologisirung? Der blosse Hinweis auf die phantastischen Neigungen der Inder genügt nicht als Antwort auf diese Frage. Die Verherrlichung Buddha's hängt eng mit seiner Bedeutung und mit seiner Lehre zusammen. Buddha gab seinen Anhängern an Stelle der alten eine neue Religion. Aber er predigte ihnen nicht von einem höchsten Gotte, er war vielmehr selbst das Ideal der neuen Religion. Wenn er auch selbst seine Person nicht übermässig in den Vordergrund gestellt hat, so musste er doch seinen Gläubigen als das vollendetste Wesen erscheinen, und so lag es von allem Anfang an für diese nahe, ihn im Drange ihrer religiösen Gefühle mit übermenschlichem Glanze auszustatten. Woher anders aber diese Ausstattung nehmen, als von dem Glanze der alten Götter. Buddha hat die Existenz der alten Götter nicht geleugnet, er hat nur über ihren Himmel das Nirvāṇa gestellt. Zu den frühesten Mythologemen im Buddhismus gehört, dass selbst die Götter, Indra, Brahmạn u. a. zu Buddha kommen, seine Bedeutung anerkennen und seine Lehre annehmen. So schon in dem alten biographischen Fragment zu An-

fang des Mahāvagga (I 3 Mucalinda der Schlangenkönig, 5 Brahmā Sahampati). Auch dies hängt eng mit Buddha's Lehre zusammen. Die von der höchsten Stelle abgesetzten Götter liess man dem Buddha ihre Huldigung darbringen. Die zahllosen Geschichten, in denen ohne besondere Namennennung eine *devatā* zu Buddha herabsteigt und sich von ihm belehren lässt (man denke nur an das Devatāsaṃyutta und das Devaputtasaṃyutta zu Anfang des Saṃyuttanikāya), erscheinen uns bei solcher Anschauung weniger wunderlich, und alle diese mythischen Geschichten erhalten, wenn man ihren Grund erkennt, ihre gesonderte Stellung, so dass sie nicht nothwendig den Schatten des Verdachtes auf jene anderen Züge werfen, die nicht mythischer Art sind. Wahrheit und Dichtung hier wie überall in der Welt, auch in unseren Tagen, nur zu jeder Zeit und in jedem Volke den Zeitverhältnissen entsprechend.

An der Methode SENART's habe ich daher auszusetzen, dass er die mythischen Anschauungen, sie zu sehr als ein Ganzes zusammenfassend, in ihrer ganzen Breite systematisch vorgenommen hat, ohne genauer zu untersuchen, ob nicht auch hier in den verschiedenen Quellenwerken eine geschichtliche Entwickelung beobachtet werden kann, ob nicht der eine Zug früher auftritt als der andere, vor allen Dingen ohne zu fragen, ob nicht in Buddha's Lehre ein Anlass zur Mythenbildung vorhanden gewesen ist.

Aber abgesehen von dem, was ich von meinem Standpunkte aus kritisiren muss, hat SENART die Wichtigkeit der mythischen Elemente im Buddhismus, die man oft nur als ein unangenehmes Beiwerk empfand, in bahnbrechender Weise zur Geltung gebracht und viele einzelne Züge überzeugend aus dem Wesen des Agni, Sūrya und Viṣṇu, auch des Puruṣa erklärt. Sehr interessant sind auch zu Anfang die Darlegungen über den Begriff des *cakravartin*, wenn ich auch noch nicht recht an einen engeren etymologischen Zusammenhang zwischen *-vartin* und dem *-vāla* von *cakravāla* (p. 6) glauben kann. Die Bücher von OLDENBERG und SENART ergänzen sich in gewissem Sinne, denn soweit stimme ich SENART bei, dass das Mythologische mit zum Wesen des Buddhismus gehört und von diesem nicht getrennt werden kann. Denn wenn auch der historische Buddha ein einfacher Mensch gewesen ist, so hat es doch wahrscheinlich nie einen Buddhismus völlig ohne Mythologie gegeben. Was sich

aus Buddha's wirklichem Leben feststellen lässt, und was wir als seine ursprüngliche Lehre ansehen dürfen, das hat Oldenberg, einzelne Modificationen und Ergänzungen vorbehalten, meiner Ansicht nach in glücklicher Weise aus den ältesten Berichten herauszuschälen versucht. Ich möchte neben den mythischen und den historischen Zügen auch die anekdotenartigen Züge noch mehr principiell anerkannt wissen. Anekdoten sind Erzählungen, bei denen Grund zu dem Zweifel[1]) vorhanden ist, ob sie sich wirklich an einem bestimmten Tage genau so zugetragen haben und von diesem Tage her in der Ueberlieferung fortgeführt worden sind, die aber andrerseits schon in alter Zeit so treffend aus den damaligen Verhältnissen und dem Charakter der Personen heraus erzählt worden sind, dass ihnen doch in einem allgemeinen typischen Sinne eine gewisse geschichtliche Wahrheit innewohnt. Ich möchte dahin z. B. die Geschichten von den *chabbaggiyā bhikkhū* (einer Gesellschaft von sechs Mönchen) im Vinayapiṭaka rechnen, und viele andere.

Aus meinen Ausführungen wird hervorgehen, in wie weit ich auch Kern's mythologisch-astronomischen Standpunkt, den er in seinem Werke »Der Buddhismus« (übersetzt von H. Jacobi, Leipzig 1882—84) eingenommen hat, nicht theilen kann: Der Buddha der Legende ist Sūrya, und die Legende enthält lauter Wahrheit, wenn wir sie als eine Umkleidung astronomischer Verhältnisse und Vorgänge auffassen, vgl. z. B. S. 86 und 87 in den Anmerkungen und die allgemeinen Betrachtungen S. 297. Ich glaube, dass Kern's ausgezeichnete Kenntniss der Astronomie auch da die Sterne durchblinken sieht, wo wenigstens kein zwingender Grund zu einer solchen Hypothese vorhanden ist. Dabei bleibt aber unbestreitbar, dass Buddha in gewissen Situationen mit dem Glanze Sūrya's ausgestattet worden ist. Ein besonderer Werth von Kern's Buch liegt darin, dass er die Legenden und Lehren in grosser Vollständigkeit vorführt, während Senart und Oldenberg den Stoff mehr mit Auswahl in einer bestimmten Richtung bearbeitet haben.

---

1) Grund zu dem Zweifel kann sein, dass derselbe Zug öfter vorkommt, oder dass der Vorgang zu gewöhnlich und unwichtig ist, um die Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, dass er von einem bestimmten Tage her als ein historisches Ereigniss festgehalten sein könnte.

Wir beschränken uns jetzt auf unser Hauptthema, die Māralegende. Selbstverständlich ist Māra eine rein mythische Figur. Wir sahen, dass er schon im Padhānasutta mit dem Namen eines alten Dämons Namuci genannt ist. Nach Senart hängt Māra einerseits mit den Asura zusammen, andrerseits aber auch mit dem alten Todesgotte Mṛtyu-Yama und mit Kāma, dem Gott der Liebe und der weltlichen Genüsse. Im Lalitavistara, Adhy. XXI (S. 427), nennt er sich selbst Kāmeśvara; besonders bemerkenswerth ist aber, dass Aśvaghoṣa im Buddhacarita XIII 2 Folgendes erklärt:

Yaṃ Kāmadevaṃ pravadanti loke Citrāyudhaṃ Puṣpaśaraṃ tathaiva |
kāmapracārādhipatiṃ tam eva mokṣadviṣaṃ Māram udāharanti ||

»Den man in der Welt Kāmadeva nennt, Citrāyudha und auch Puṣpaśara, eben diesen Oberherrn des Wandels in Lust, den Feind der Erlösung, nennt man (auch) Māra.« Und wenn Senart in Bezug auf den Kampf Buddha's mit Māra, wie er im Lalitavistara geschildert wird, sagt: »C'est toujours, sous une forme un peu renouvelée, le vieux duel védique; quelques traits en ont persisté, presque inaltérés, jusque dans la légende des Buddhistes« (p. 201, 2. éd. p. 169), so habe ich dagegen Nichts einzuwenden, da dieser Kampf auch nach meiner Meinung nach dem Muster der Kämpfe der alten Götter mit den Dämonen ausgestaltet worden ist. Es fragt sich nur, wie alt diese Form des Kampfes ist. Auch das ist richtig, dass hier die nüchterne euhemeristische Erklärung, die Senart 2. éd. p. 162 bespricht, nicht ausreicht: »Śākya aurait, à un moment donné de sa carrière, éprouvé un trouble moral profond; sorti triomphant de cette lutte intérieure, il se serait assis au pied d'un arbre et là, par un effort prolongé de méditation, il serait entré en possession des formules définitives de sa doctrine. Tout ce qui dépasse ces simples données devrait être tenu pour une fiction poétique, pour une allégorie.« Mit Recht lehnt Senart eine solche rationalistische Erklärung ab. Sie genügt nicht, weil sie wenig zum Inhalt der alten Māra-geschichten stimmt.

Wenn wir die Verschiedenheiten der einzelnen Texte beachten, so ergiebt sich fast von selbst das Bild einer allmählichen Entwickelung der Māralegende, ein Bild, das uns zugleich eine gewisse Veränderung in der Lebensbeschreibung Buddha's enthüllen wird.

Ueberblicken wir die Mārageschichten der älteren Literatur, die ich in den vorausgehenden Capiteln zusammengestellt habe, und vergleichen wir sie mit dem grotesken Kampf zwischen Māra und Buddha im XXI. Capitel des Lalitavistara[1]), so beobachten wir einen im Laufe der Zeit eingetretenen grossen Unterschied. Die alten Legenden spielen sich auf dem Hintergrund des gewöhnlichen Lebens ab, wie es der Zeit Buddha's und der Wirklichkeit seines Lebens im Allgemeinen entsprochen haben mag, während der Angriff des Māra im Lalitavistara uns vollständig in das Reich der mythenbildenden Phantasie versetzt. Es gehört überhaupt zu den charakteristischen Merkmalen in der Weiterentwickelung des Buddhismus, dass einerseits die mythischen Phantasien, andererseits eine spitzfindige unfruchtbare Dialektik mehr und mehr in den Vordergrund des Interesses getreten sind. Wenn bereits in älteren Texten (so im Padhānasutta) Māra gelegentlich auch Namuci genannt wird, so beweist das nur, dass die mythische Redeweise in ihren Anfängen bis in die ältesten Zeiten des Buddhismus zurückgeht. Es lag sehr nahe, Māra mit diesem Dämon zu vergleichen, weil dieser in ähnlicher Weise von Indra besiegt worden ist, wie Māra von Buddha. Ich zweifle nicht daran, dass schon Buddha selbst von Māra gesprochen hat, indem er dabei an geläufige Vorstellungen seiner Zeit anknüpfte. Wenn Māra Namuci genannt wird, so kann dies nur ein poetischer Vergleich sein, denn seinem Wesen nach ist Māra am nächsten mit dem Mṛtyu-Yama der Brāhmaṇas und Upaniṣads verwandt, wie Senart dargelegt, und Oldenberg durch den Hinweis auf die Mṛtyulegende in der Kāṭhaka-Upaniṣad noch weiter veranschaulicht hat. Aber die Götter entwickeln sich nicht in der Luft von selbst weiter, sondern sie werden von den Menschen in neuen Zeiten von Neuem geschaffen, und erhalten durch die neue Geburt mehr oder weniger einen neuen Geist. Dieser neue Geist aber ist die Hauptsache. Wie Oldenberg bin ich der Ansicht, dass die Māralegende in engstem sachlichen Zusammenhange mit Buddha's Lehre steht. Erst durch diese erhält Māra's Wesen seine Einheit. Denn so ohne Weiteres giebt es keine

1) In Foucaux's französischer Uebersetzung (Mus. Guim. 1884) p. 257 ff.; bei Kern, Buddh. I S. 84 ff., liegt die Darstellung des Commentars zum Jātaka, I p. 71 ff., zu Grunde.

Einheit, wenn man sagt, dass Māra der Asura, der Yama-Mṛtyu und der Kāma der älteren Literatur sei. Buddha besiegt den Tod, der Tod will sich nicht besiegen lassen, das sind die primären Gedanken, die der Māralegende zu Grunde liegen. Und da man nach dem Geheimniss des Todes und nach der Erlösung vom Tode schon vor Buddha gefragt hatte, so konnte sich Buddha auch der mythischen Einkleidung bedienen, die schon vor ihm erfunden worden war. Diese mythische Einkleidung ist aber erst das Secundäre, und vollends secundär ist, wenn Māra mit Dämonen des Ṛgveda verglichen wird, oder wenn er später an der Spitze eines Heeres von Kobolden den unerschütterlichen Buddha angreift. Der Nachweis, dass derartige phantastische Figuren und Züge auch anderswo in der indischen Literatur vorkommen, ist sehr dankenswerth, trifft aber nicht den Kern der Sache.

Dass Māra's Name etymologisch eng mit *maccu*, skr. *mṛtyu* »Tod« zusammenhängt[1]), geht unter Anderem daraus hervor, dass Māra's Heer Saṃyuttanikāya IV 3, 3, 21, V 3, 6 *maccuno senā* genannt wird.[2]). Aber wenn nun Buddha an den Mṛtyu der Upaniṣads anknüpft, warum hat er nicht diesen Namen beibehalten? Die Namensform *Māra* drückt das Wesen dieser allegorisch-mythischen Gestalt verständlicher aus als *Mṛtyu*, denn, während *Mṛtyu* den Tod selbst bezeichnet, ist *Māra* ein Nomen actoris zum Causativum *mārayati*: Māra bezeichnet daher etymologisch den Gott, der tödtet oder sterben lässt. Nicht erst von uns, sondern schon in den altbuddhistischen Kreisen selbst ist die Frage erhoben worden, wer denn der Māra sei, von dem soviel erzählt wurde. Eine etymologische Erklärung finden wir im Rādhasaṃyutta (= Saṃyuttanikāya XXIII) 1, wo der ehrwürdige Rādha den Heiligen fragt: »Māra wird Māra genannt,

1) Anders Kern, Buddh. I S. 302, wo Māra's Name einerseits mit skr. *mala* »Schmutz«, andererseits mit skr. *marīci* »Schein, Strahl« und gr. *μαρμαίρω* zusammengebracht wird. Ich habe deshalb oben meine Ansicht etwas ausführlicher begründet.

2) Dieser öfter wiederkehrende Ausdruck ist in den älteren Texten nicht im Sinne des Lalitavistara zu verstehen, denn auch von anderen Personen als Buddha, die nie einen solchen Kampf bestanden haben, wird gesagt, dass sie Māra's Heer besiegt haben, so in den oben angeführten Stellen von dem bhikkhu Godhika und von der bhikkhunī Kisā Gotamī. Vgl. Theragāth. 1146, 1147.

inwiefern ist er denn Māra?« Buddha antwortet: *Rūpe kho Rādha sati Māro vā assa māretā vā yo vā pana mīyati.* »So lange, o Rādha, äussere Gestalt besteht, ist Māra da, oder der Vernichter, oder der, der stirbt.« Die Beziehung des causativen *māretā* zu *Māra* ist evident, während *yo vā mīyati* das Wesen bezeichnet, an dem das Sterben zur Erscheinung kommt.

In der nichtbuddhistischen Sanskritliteratur ist Māra als Eigenname ein seltenes Wort. Wenn es nach Amara und anderen Koṣas (s. d. Pet. Wtb.) ein Synonymum von Kāma ist, so beruht diese Angabe offenbar auf den buddhistischen Anschauungen, in denen eben Tod und Weltlust zu einem Wesen zusammengefasst sind, wie sich denn immer mehr herausstellt, dass die indischen Lexika auch auf den buddhistischen Sprachgebrauch Bezug genommen haben. Auch Mārī als Name der Durgā schliesst sich an den Māra der Buddhisten an. Aber andrerseits ist dieses Wort nicht vollständig eine Neuschöpfung der Buddhisten. Wenn *māra* als Appellativum »Tod, Pestilenz« bedeutet, so erkennen wir auch darin die causative Bedeutung wieder. Dass aber *māra* in der alten, vorbuddhistischen Sprache ein causatives Nomen actoris war, beweisen namentlich einige alte Composita, unter den *aghamārá* das wichtigste ist. Wir lesen Atharvaveda VI 93, 1:

Yamo Mṛtyur aghamāro Nirṛtho
babhruḥ Śarvo 'stā nīlaśikhaṇḍaḥ |
devajanāḥ senayottasthivāṃsas
te asmākaṃ pari vṛñjantu vīrān ‖

»Yama, der Todesgott, der schlimme Tödter[1]), der Verderber, der braune Śarva, der Schütze mit dem schwarzen Haarbusch, | die Götter, die mit ihrem Heere aufgebrochen sind, die sollen unsere Männer verschonen.« ‖

Für unseren Zweck kommt es ziemlich auf Eins heraus, ob *aghamāra* Beiwort zu Mṛtyu oder Bezeichnung eines besonderen Wesens ist: in beiden Fällen sehen wir, dass das buddhistische Wort Māra sich an den vedischen Sprachgebrauch anknüpfen lässt.

1) »Yama, Death direly fatal«, Griffith. Vgl. weiter unten die ähnlichen Zusammenstellungen von *mṛtyu*, *pāpman*, *nirṛti*. Bemerkenswerth ist, dass in der obigen Stelle von einem »Heere« der schlimmen Götter die Rede ist.

Agha-mārá »der böse Vernichter« ist eine Bildung wie *agha-hārá* »der schlimme Räuber« Ath. VI 66, 1. Wir finden ferner im Atharvaveda (IV 17, 6 und 7) *kṣudhāmārá* und *tṛṣṇāmārá*, Tod durch Hunger und Tod durch Durst. Von den übrigen Zusammensetzungen mit *-māra*, die das Pet. Wtb. verzeichnet, zumeist Pflanzennamen (*aśva-*, *ahi-*, *bhṛṅga-* und *bhramara-māra* u. s. w.), sei nur noch das vedische *śiṃśumā́ra*[1]) erwähnt, weil es in dem Pāliworte *suṃsumāra* »Krokodil« fortgeführt worden ist.

Wie sehr das Bild des Todes Buddha's Auftreten beeinflusst hat, zeigt die berühmte Geschichte von den drei Ausfahrten, deren Erlebnisse in einer späteren Form der Buddhalegende als die unmittelbare Ursache von Buddha's Weltflucht hingestellt worden sind. Er sah einen gebrechlichen alten Mann, einen kranken Mann, einen todten Mann. Von da an war es für ihn mit der Freude an der Jugend und am Leben für immer vorbei. Diese Geschichte kann so, wie sie im XIV. Capitel des Lalitavistara und in der Einleitung des Commentars zum Jātaka (Jātaka, ed. Fausböll, I p. 59) erzählt wird, nicht den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben, da der zwar jugendliche, aber doch schon verheirathete Königssohn seinen Wagenlenker so fragt, als ob er bis dahin noch nie einen Greis, einen Kranken oder einen Todten gesehen hätte. Aber Oldenberg hat Buddha[1] S. 104 und 424 die ältere Form dieser Geschichte im Anguttaranikāya III 38 nachgewiesen, in der eine einfache Wahrheit noch nicht durch unglaubwürdige Ausschmückung verdunkelt ist. Die historische Wahrheit ist, dass Siddhatta, obwohl in glänzenden Verhältnissen aufgewachsen, diese doch aufgab, weil er an Alter, Krankheit und Tod dachte, und weil er deshalb an Jugend, Gesundheit und Leben keine Freude haben konnte. Buddha erzählt selbst, dass solche Erwägungen die Entscheidung in seinem Leben herbeigeführt

1) Ṛgv. I 116, 18 bilden *vṛṣabhaśca śiṃśumāraśca* ein Gespann, ein Landthier und ein Wasserthier, letzteres von Sāyaṇa als *grāha* »Krokodil« erklärt; ebenso in *sindhoḥ śiṃśumāraḥ*, Taitt. S. V 5, 11, 1. Es ist fraglich, ob dieses Wort ursprünglich »child-killing« bedeutet, da *śiśu* »Kind« meines Wissens weder im Sanskrit noch im Pāli (*susu*) mit dem Anusvāra vorkommt. Später ist *śiśumāra* die gewöhnliche Form, bezeichnet aber den Delphinus gangeticus, der nur durch eine falsche Etymologie oder durch spätere Uebertragung des Namens »Kinder ödtend« genannt sein könnte.

haben. Was im Anguttaranikāya III 38 und 39 als eine Erwägung im Geiste Buddha's erzählt wird, das ist in der späteren Zeit zu der Geschichte von den drei Ausfahrten pragmatisirt worden. Solche Umwandlungen sind noch mehr in der buddhistischen Literatur nachweisbar (vgl. S. 199).

In dem Zeitalter, von dem die heiligen Texte uns ein Bild geben, suchte man die »Erlösung vom Tode«, sagt Oldenberg, Buddha[1] S. 113. Schon in der ältesten Literatur Indiens finden wir solche Gedanken. Anfangs bat der Fromme die Götter und suchte er durch Opfer zu erreichen, dass ihm die volle Lebenszeit des Menschen zugemessen werde. Aber als die Lehre von der Seelenwanderung ausgebildet worden war, ging das Verlangen dahin, vom *punarmṛtyu*, von dem Schicksal immer und immer wieder sterben zu müssen, erlöst zu werden.[1]) Es ist bezeichnend, dass der Ausdruck *punarmṛtyu* in den Brāhmaṇas und Upaniṣads älter ist, als *punarjanman* (die wiederholte Geburt) und *punarbhava*, pāli *punabbhava* (das wiederholte Dasein). Nicht nur im Bṛhadāraṇyaka, sondern auch an anderen Stellen des Śatapathabrāhmaṇa finden sich Sätze wie *ati ha vai punarmṛtyuṃ mucyate*, »er wird von einem wiederholten Tode erlöst« (II 3, 3, 9), und *apa punarmṛtyuṃ jayati*, »der wendet einen abermaligen Tod ab«, z. B. X 2, 6, 19 (s. die Stellen im Pet. Wtb. und in Jacob's Concordance to the principal Upaniṣads). Im Bṛhadāraṇyaka III 1, 5 wird gefragt: »Wenn Alles hier vom Tode gefasst, Alles vom Tode überwältigt ist, durch wen wird der Opfernde vom Griffe des Todes für immer befreit?« Die ritualistisch-mystische Antwort lautet: »Durch den Priester, der Hotar heisst, durch das Feuer, durch die Rede. Des Opfers Hotar ist die Rede. Diese Rede hier ist dieses Feuer hier, ist der Hotar, ist die Erlösung, ist die Erlösung für immer.« Und ähnlich wird III 2, 10 gefragt: »Wenn Alles hier des Todes Speise ist, wer ist die Gottheit, deren Speise der Tod ist?« Die Antwort lautet sonderbar: »der Tod ist Feuer, dieses ist die Speise der *apām* (des Wassers), ab wehrt man einen

1) Merkwürdig ist, dass Śat. X 2, 6, 19 demjenigen, der die richtige Erkenntniss besitzt, Beides in Aussicht gestellt wird, sowohl dass er die volle Lebensdauer erreicht (*sarvam āyur eti*) als auch, dass er einem abermaligen Tode entgeht (*apa punarmṛtyuṃ jayati*).

abermaligen Tod.«[1]) Dem *punarmṛtyu* entgeht der Gläubige durch richtiges Opfern, durch ein mystisches Verständniss des Opfers, und durch Askese; was er dafür erreicht, ist der Himmel oder unsterbliches Wesen. Wie die brahmanische Philosophie Frage und Antwort gestaltet hat, ist hier nicht zu erörtern. Aber Buddha's Lehre ist auch nur eine Antwort auf die in Indien alte Frage, wie man dem abermaligen Dasein entgehe. Dass die Menschen in der gegenwärtigen Existenz dem Gesetz der Krankheit, dem Gesetz des Alters und dem Gesetz des Sterbens unterworfen sind (*vyādhidhammā jarādhammā atho maraṇadhammino*, Anguttaranikāya III 39, 2), ist unabänderlich, aber vom *punabbhava*, von dem Schicksale immer wieder geboren zu werden und immer wieder zu sterben, will Buddha sich und Andere erlösen. In diesem Sinne werden Buddha und seine Anhänger *jātimaraṇassa pāragā* und *dukkhassantakarā* genannt (Suttanipāta, Vers 32). Anstatt durch Opfer und Askese in den Himmel führt er sie auf dem heiligen achttheiligen Wege zum Nibbāna.

Geburt, Alter, Tod ist das Schicksal des Menschen. Bisweilen bezeichnen nur zwei Stufen das Ganze: die Menschen sind, so lange sie nicht erlöst sind, *jātijarūpagā*, »der Geburt und dem Alter unterworfen« (Itivutt. 103); Buddha's Jünger zerschneidet die Verkettung von *jāti* und *jarā* (Itivutt. 47). Aber schon *jāti* für sich allein kann die ganze Existenz bedeuten, die mit der Geburt beginnt: ein Bhikkhu kann sich einer, zweier, dreier, vieler Geburten erinnern (Itivutt. 99; Bhikkhunīsaṃyutta 6, 2). Und so kann auch *maccu* nicht bloss den Tod, sondern das ganze Dasein bezeichnen, das mit dem Tode einen Abschluss findet. In diesem Sinne hat Buddha den Tod besiegt, sind die Erlösten *maccuhāyino* (Itivutt. 73).

In diesem Sinne ist nun auch Māra, Maccurājā, nicht bloss der Gott des Todes, der einem Leben ein Ende macht (*antaka*), sondern er ist der König des ganzen Saṃsāra. Das ergiebt sich aus

---

1) *Agnir vai mṛtyuḥ | so 'pām annam, apa punarmṛtyuṃ jayati.* Hier liegt ein Wortspiel vor mit *ap* »Wasser« und der Präposition *apa*, deren Speise gleichsam der Tod ist in dem im Śatapathabrāhmaṇa öfter vorkommenden Satze *apa punarmṛtyuṃ jayati*, vgl. z. B. Ś. X 1, 4, 14. Böhtlingk übersetzt: »der Tod ist Feuer. Dieses wehrt, als Speise des Wassers (*apām*), einen abermaligen Tod (*apa*) ab«. Allein das Subject zu *jayati* wird »man« sein (vgl. in dem darauffolgenden Abschnitte *anantam eva sa tena lokaṃ jayati*).

Allem, was von ihm in den alten Texten gesagt wird, ist aber besonders deutlich ausgesprochen Mārasaṃyutta 1, 3, 5:

Saṃsāraṃ dīgham-addhānaṃ
vaṇṇaṃ katvā subhāsubhaṃ |
alan-te tena pāpima
nihato tvam-asi antaka ||

»Im Saṃsāra, den langen Weg,
schöne und hässliche Gestalt
geschaffen hast du genug, o Böser!
Du bist geschlagen, o Tod!«

Für den Erlösten ist der *jātisaṃsāro*, der *punabbhavo* vernichtet (Itivutt. 94). Dem Māra gehört die ganze Sinnenwelt, wie Mārasaṃyutta 2, 9, 6 ff. ausgeführt wird (oben S. 104). An verschiedenen Stellen des Rādhasaṃyutta wird Māra mit den *khandhā* identificirt, d. i. mit den Aggregaten, aus denen sich das Individuum, so lange es im Saṃsāra steht, zusammensetzt. Die Frage des Rādha lernten wir schon oben S. 186 kennen. Besonders klar ist die Antwort in dem Sutta *Māro*, Rādhasaṃyutta (= Saṃyuttanikāya XXIII) 11: *Ekam-antaṃ nisinno kho āyasmā Rādho Bhagavantaṃ etad-avoca: Māro Māro ti bhante vuccati, katamo nu kho bhante Māro ti. Rūpaṃ kho Rādha Māro, vedanā Māro, saññā Māro, saṅkhārā Māro, viññāṇaṃ Māro. Evam passaṃ Rādha sutavā ariyasāvako rūpasmim-pi nibbindati, pe., nāparam-itthattāyā ti pajānātīti.* Zur Seite sitzend sprach der ehrwürdige Rādha zum Heiligen also: »Māra wird Māra genannt, wer ist denn Māra?« »Die äussere Gestalt, o Rādha, ist Māra, die Empfindung ist Māra, die Wahrnehmung ist Māra, die *saṅkhārā* genannten Nachwirkungen des früheren Thuns sind Māra, das Bewusstsein ist Māra. Der unterrichtete edle Jünger, o Rādha, der die Sache so anschaut, empfindet Abscheu vor der äusseren Gestalt, u. s. w., er erkennt, dass sie nichts Anderes ist als das Dasein in dieser Welt.« Vgl. ibid. 23 = 35.[1]).

1) Schon Oldenberg, Buddha[1] S. 317, hat auf diese Stellen aufmerksam gemacht. Er bemerkt hier im Allgemeinen: »Ohne dass Māra je geradezu aufhörte, als Person gedacht zu werden, erweitern sich daher doch die Grenzen seines Wesens so sehr, dass sie den Inhalt der ganzen dem Leide unterworfenen Welt in sich aufzunehmen Raum haben.«

Aber der Begriff des Saṃsāra umfasst sehr viel. Aus dem Saṃsāra kommt auch der nicht heraus, der durch Opfer oder durch Kasteiung nach der alten Art den Himmel für sich zu gewinnen sucht. Daher Māra im Padhānasutta den Buddha beim *brahmacarya* der Brahmanen, beim Opfer und bei anderen guten Werken festzuhalten sucht; daher er dem Buddha im Mārasaṃyutta 1, 1 zum Vorwurf macht, vom alten *tapokamma* abgefallen zu sein; daher er im Bhikkhunīsaṃyutta 7 der Upacālā die Wonne der Götterhimmel verlockend vorhält. Māra vertritt daher auch die alte Zeit, die alte Religion, mit dem, was sie für fromm und gut und für das höchste Glück gehalten hat. Schon daraus geht hervor, dass Māra nicht eigentlich der Böse im Sinne des moralisch Schlechten ist. Wohl gilt auch im Buddhismus Schiller's Wort »Das Leben ist der Güter Höchstes nicht«, aber die Fortsetzung müsste lauten »der Uebel grösstes ist das Dasein.« Māra ist die Personification des Uebels in dieser allgemeinsten Weise aufgefasst.

Māra hat *pāpimā* als stehendes Beiwort, und Nichts lässt ihn mehr im Lichte des Teufels, des bösen Feindes, erscheinen, als dieses Wort. Aber auch dieses hat eine specifisch indische Geschichte. Die Stellen, in denen nach dem Pet. Wtb. skr. *pāpman* die adjectivische Bedeutung »schädigend, böse« haben soll, können auch anders aufgefasst werden, jedenfalls ist dieses Wort in der älteren Sanskritliteratur sonst immer Substantiv männlichen Geschlechts mit der Bedeutung »Uebel, Unglück, Sünde«. Es bezeichnet nicht nur das moralisch Schlechte, sondern auch, mehr objectiv, Unglück, Leid, Schmerz, und in dieser letzteren Bedeutung finden wir es auch personificirt als eine männliche Gottheit wie *Mṛtyu*, so im Atharvaveda VI 26:

1. Lass mich los, Pāpman (Unglück)![1] Da du die Gewalt hast, sollst du uns gnädig sein! In die Welt des Glücks, Pāpman, setze mich ungebrochen!

2. Der du uns, Pāpman, nicht verlässest, dich verlassen wir! Indem unsere Wege sich scheiden soll Pāpman einen Anderen verfolgen!

3. Wo anders als bei uns soll er wohnen, der tausendäugige

---

1) Griffith übersetzt es mit »Misery«.

Unsterbliche! Wen wir hassen, zu dem soll er gehen, wen wir hassen, den tödte!« Vgl. Florenz, Das sechste Buch der Atharvasaṃhitā, S. 34. Eine ähnliche Personification VI 113, 2. Von einer Mehrheit *Pāpmānaḥ* (»die Uebel«) genannter Gottheiten spricht XI 8, 19, eine der Stellen, die im Pet. Wtb. für die adjectivische Bedeutung »schädigend« angeführt werden:

Svapno vai tandrīr nirṛtiḥ
pāpmāno nāma devatāḥ |
jarā khālatyaṃ pālityaṃ
śarīram anu prāviśan ||

»Schlaf, Trägheit, Verderben, die Pāpman genannten Gottheiten[1]), Alter, Kahlheit, Grausein traten in den Körper ein.« Schon im Atharvaveda ein Vorklang zu der buddhistischen Trias Krankheit, Alter, Tod! Aber besonders merkwürdig ist, dass sich *pāpman* wiederholt in enger Verbindung mit *mṛtyu* findet, wie die folgenden Stellen zeigen. *Mā mā prāpat pāpmā mota mṛtyuḥ*, »nicht soll mich das Unglück, noch der Tod packen«, Ath. XVII 29; *yathā vai manuṣyā evaṃ devā agra āsan, te 'kāmayantāvartim pāpmānam mṛtyum apahatya daivīṃ saṃsadaṃ gacchemeti.* »Die Götter waren anfangs wie die Menschen; sie wünschten: möchten wir in den Göttersitz kommen, nachdem wir Noth, Uebel, Tod überwunden haben«, Taitt. Saṃh. VII 4, 2, 1. *Etad vai Prajāpatir . . . sarvāṇi bhūtāni garbhy abhavat; tāny asya garbha 'eva santi pāpmā mṛtyur agṛhṇāt. Sa devān abravīt: Yuṣmābhiḥ sahemāni sarvāṇi bhūtāni pāpmano mṛtyo spṛṇavānīti.* »Prajāpati ging schwanger mit allen Wesen; diese ergriff, als sie in dessen Leibe waren, das Uebel, der Tod. Er sprach zu den Göttern: ‚Ich will mit euch alle diese Wesen vom Uebel, vom Tod erretten'«, Śatapathabr. VIII 4, 2, 1 und 2. — *Etad vai Prajāpatiḥ sarvāṇi bhūtāni pāpmano mṛtyor muktvākāmayata prajāḥ sṛjeya prajāyeyeti.* »Als Prajāpati alle Geschöpfe vom Uebel, vom Tode befreit hatte, begehrte er: ‚ich möchte Geschöpfe schaffen, ich möchte mich fortpflanzen'«, ibid. 3, 1. — *So 'traiva mṛtyuṃ nyakarod atrāmohayat tathaivaitad yaja-*

1) Gemeint sind eben die daneben einzeln aufgezählten Gebrechen. Vgl. denselben Plural in der S. 194 angeführten Stelle des Śatapathabrāhmaṇa VIII 4, 4, 2.

māno 'traiva sarvān pāpmano nikaroty atra mohayati. »Dabei überwand er, dabei bethörte er den Tod, ebenso nun überwindet dabei, bethört dabei der Opferer alle Uebel«, ibid. 4, 2. *Tasmād ekam eva vrataṃ caret, prāṇyāccaiva apānyācca, nenmā pāpmā mṛtyur āpnuvad* (*āpnavad*, BÖHTL.) *iti*, »daher beobachte man nur das eine Gebot, man athme ein und athme aus, ‚damit mich nicht das Uebel, der Tod fasse'«, Bṛhadār. I 5, 23 (34, BÖHTL.). *Sā vā eṣā devataitāsāṃ devatānāṃ pāpmānaṃ mṛtyum apahatya yatrāsāṃ diśām antas tad gamayāṃ cakāra, tad āsāṃ pāpmano vinyadhāt; tasmān na janam iyāt, nāntam iyāt, net pāpmānaṃ mṛtyum anvavāyānīti. Sā vā eṣā devataitāsāṃ devatānāṃ pāpmānaṃ mṛtyum apahatyāthainā mṛtyum atyavahat.* »Nachdem diese Gottheit (der *āsanya prāṇa*) von jenen Gottheiten (*vāc*, *prāṇa*, *cakṣus* u. s. w.) das Uebel, den Tod abgewehrt hatte, hiess sie (beides) dorthin gehen, wo das Ende dieser Himmelsgegenden ist, dort legte sie deren Uebel nieder; deshalb soll man nicht zu einem fremden Volke gehen, nicht an die Grenzen gehen, ‚damit ich mir nicht das Uebel, den Tod hole'! Nachdem diese Gottheit von jenen Gottheiten das Uebel, den Tod abgewehrt hatte, führte sie sie über den Tod hinaus«, Bṛhadāraṇyaka I 3, 11 und 12. An allen Stellen ist *pāpman* der allgemeinere, *mṛtyu* der speciellere Begriff. In ähnlicher Weise wird an einer anderen Stelle *pāpman* durch *nirṛti* näher bestimmt: *pāpmā vai nirṛtir net pāpmānaṃ nirṛtim anvavāyāmeti*, »Das Uebel ist das Verderben, ‚dass wir uns nicht das Uebel, das Verderben holen'«, Śatapathabr. VII 2, 1, 13.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass, wenn nicht geradezu diese Stellen, so doch der in diesen Stellen vorliegende Sprachgebrauch der Brāhmana die Quelle des buddhistischen Ausdrucks *Māro Pāpimā* ist. Auf diesen Zusammenhang hat schon A. WEBER in seiner Abhandlung über die Nṛsiṃha-Tāpanīya-Upaniṣad, Ind. Stud. IX S. 149 ff. hingewiesen. In dieser Upaniṣad lesen wir 6, 2: *Te devā imam ātmānaṃ jñātum aichaṃs tān hāsuraḥ Pāpmā parijagrāsa.* »Diese Götter wünschten den Ātman zu erkennen. Da drohte sie der dämonische (*āsura*) Pāpman zu verschlingen« (WEBER). WEBER macht darauf aufmerksam, dass in den Brāhmaṇa verschiedene Wesen als *pāpman* »individualisirt« werden, *mṛtyu*, *vṛtra*, *nirṛti*, und führt eine Reihe Stellen an, in denen Pāpman für sich allein als ein böses, den Creaturen nachstellendes, sie ergreifendes Wesen personi-

ficirt ist. Auch Senart, Lég. du Buddha, 2. éd. p. 179, nimmt auf Weber's Ausführungen Bezug. Ich möchte nur mit noch mehr Nachdruck die Thatsache hervorheben, dass der buddhistische *Māro pāpimā* in dem *Pāpmā Mṛtyuḥ* der Brāhmaṇa einen unverkennbaren Vorgänger hat. In Ideen und Ausdrücken besteht ein enger Zusammenhang zwischen der buddhistischen und der vedischen Literatur, wie wir namentlich an Stellen des Atharvaveda und des Śatapathabrāhmaṇa gesehen haben. Zu derselben Ansicht ist H. Kern gekommen, indem er in der Introduction zu seiner Uebersetzung des Saddharmapuṇḍarīka p. XVI sagt: »Whatever may have been the phonetic aspect of the oldest standard dialect of the Buddhists, its vocabulary is unmistakably closely related to that of the Śatapathabrāhmaṇa.« Er belegt dies durch Wörter wie *sarvāvat*, *ekotibhāva*, *samīrita*, *iñj*, *maṇḍa*.[1])

Angesichts der immer mehr hervortretenden Beziehungen der buddhistischen Literatur zum Veda wird man nicht allzusehr betonen dürfen, dass der Buddhismus in einem Lande entstanden sei, das von der Heimath der ältesten vedischen Literatur weit entfernt lag. Wo immer der arische Inder hingekommen war, da waren auch Veda, Opfer und Askese zur Herrschaft gelangt.

Nach dem, was uns der vedische Sprachgebrauch lehrt, bedeutet *Māro Pāpimā* ursprünglich nicht »Māra der Böse«, sondern »Māra das Uebel«. Aber der Uebergang vom Abstracten zum Concreten war in der indischen Sprache leicht, da hier auch jenes ein Masculinum ist. Auch bezog sich das Epitheton *Pāpimā* ursprünglich weniger auf die prava voluntas des Todes, als darauf, dass der Tod ein Uebel ist, das Uebel *κατ' ἐξοχήν*. Mit Bezug auf die von Weber a. a. O. angeführten Stellen aus den Brāhmaṇa, in denen Pāpman auch für sich allein als Name eines bösen Wesens erscheint, ist es nicht unwichtig, dass auch im Pāli im Khandasaṃyutta (= Saṃyuttanikāya XXIII) 63 ff. Pāpiman für sich allein, mit Māra wechselnd, gebraucht ist: *Rūpaṃ kho bhante upādiyamāno baddho Mārassa, anupādiyamāno mutto Pāpimato.* »Wer mit der äusseren Gestalt behaftet

1) Man wird u. A. auch *kṣullaka* hinzufügen dürfen, im Pet. Wtb. aus der Taitt. S., dem Śatap. und den Śrautasūtren belegt; im Pāli *culla*. Daneben auf beiden Gebieten, offenbar einem anderen Dialekte angehörig, skr. *kṣudra*, pāl. *khuddaka*.

ist, der ist ein Gefangener Māra's; wer nicht behaftet ist, ist erlöst vom Bösen«, u. s. w. Man muss aber an dieser Verbindung im späteren Sanskrit Anstoss genommen haben, denn im Sanskrit des Lalitavistara und Divyāvadāna erscheint dafür *Māraḥ pāpīyān*.

Auch Māra's Fessel (*Buddho-si mārapāsena, Mutto-ham mārapāsena*, Mārasaṃyutt. 1, 4) finden wir in der Sprache der Brāhmaṇa und Upaniṣad: *Sa sarvān pāśān sarvān sthāṇūn mṛtyor atimucya svasty evodamucyata, svasty eva hotonmucyate sarvāyuḥ sarvāyutvāya, sarvam āyur eti ya evaṃ veda.* »Indem er (Agni) alle Fesseln, alle Pfähle des Todes vermied, kam er heil davon; heil kommt der Hotar davon mit seinem vollen Lebensalter, so dass ihm das volle Lebensalter wird; zum vollen Lebensalter kommt, wer also weiss«, Ait. Br. III 14. *Parācaḥ kāmān anuyanti bālās te mṛtyor yanti vitatasya pāśam.* »Die jungen Thoren laufen den nach aussen gerichteten Genüssen nach, sie laufen in das Netz des weitausgespannten Todes«, Kaṭhop. 4, 2. Vgl. Śvetāśv. 4, 15. Dass in den Pālitexten unter der Fessel Māra's gleichfalls das Begehren nach den verlockenden Sinnesobjecten zu verstehen ist, beweist Mārasaṃyutt. 2, 5, 3, wo Buddha auf das Prahlen Māra's, dass er ihn mit dem *antalikkhacaro pāso yo-yaṃ carati mānaso* bedrängen werde, antwortet:

Rūpā saddā rasā gandhā
poṭṭhabbā ca manoramā
ettha me vigato chando.

Ebenso ist den Upaniṣad die berühmte Zusammenstellung der drei Hauptübel nicht fremd. Wir lesen in der Śvetāśvatara-Upaniṣad 2, 4:

Pṛthvyaptejonilakhe samutthite
pañcātmake yogaguṇe pravṛtte |
na tasya r o g o na j a r ā na m ṛ t y u ḥ
prāptasya yogāgnimayaṃ śarīram ||

»Den trifft weder Krankheit noch Alter noch Tod, wer einen durch das Feuer des Yoga hindurchgegangenen Körper erlangt hat.« Allerdings wird diese Upaniṣad nicht zu den ältesten gehören, ist sie vielleicht sogar buddhistisch beeinflusst, aber *jarā mṛtyu śoka* finden wir auch in der Chāndogya-Upaniṣad, 8, 4, 1, wenn auch in einer weniger significanten Stelle. Vgl. S. 193, Z. 12.

Vielleicht ist es mir gelungen, noch genauer als Senart und Oldenberg nachzuweisen, in welcher Weise sich der buddhistische Māra an den Mṛtyu der Brāhmaṇa anschliesst, und wie sehr er doch andrerseits als die Personification des Uebels und des Todes und des ganzen Saṃsāra eine dem Buddhismus eigenthümliche Gestalt geworden ist.

Bedenken wir, dass Māra nicht den blossen Act des Todes, sondern im weiteren Sinne den ganzen Saṃsāra bedeutet, so ist es ein sehr durchsichtiges Mythologem, wenn Taṇhā (Durst), Arati (Unruhe), Ragā (Verlangen) seine Töchter heissen. Diese Töchter dienen den Interessen des Vaters, denn *taṇhā* wird an unzähligen Stellen als die treibende Kraft bezeichnet, die den Menschen in den dem Tode unterworfenen Dasein fest, und von der Erlösung fern hält. Es lag sehr nahe, diese Töchter Māra's wie die Apsarasen der brahmanischen Mythologie auftreten zu lassen, die in alter Zeit gesandt wurden, um den Asketen, dessen Macht den Göttern gefährlich wurde, von seiner Askese abzubringen. Dass sie mit dem Namen *apsarasaḥ* bezeichnet werden, beobachten wir aber erst im Lalitavistara, p. 404: *Atha khalu Māraḥ pāpīyān svā duhitṝr āmantrayate sma: Gacchadhvaṃ yūyaṃ kanyakā bodhimaṇḍam, upakramya Bodhisattvasya jijñāsanāṃ kuruta, kiṃ sarāgo 'tha vītarāgaḥ* etc. *Idaṃ khalu vacanaṃ śrutvā Apsaraso yena bodhimaṇḍo yena ca Bodhisattvas tenopasaṅkrāman.* »Māra der Böse sprach zu seinen Töchtern: Gehet ihr Mädchen nach dem Sitze der Erkenntniss, hingegangen erforschet den Bodhisattva, ob er voll Leidenschaft oder ohne Leidenschaft ist, u. s. w. Als die Apsarasen diese Rede gehört hatten, gingen sie dahin, wo der Sitz der Erkenntniss und wo der Bodhisattva war.« Aber bald darauf sind sie an einer andern Stelle doch wieder von den Apsarasen verschieden, so dass man sieht, es handelt sich nur um eine Uebertragung des Namens. Die Töchter Māra's sagen zum Bodhisattva S. 415:

Devapurālaye 'psaravṛtas tridaśapatir iva
Yāmasuyāmasantuṣitako amaravarastuto |
Mārapure ca kāmaratayaḥ pramadavaśagataḥ
krīḍy anubhuṅkṣva[1]) *asmabhir mahāvipularatikara* ||

---

1) Dieselben Worte *bhuñjassu kāmaratiyo* sagt Māra zu der Nonne Āḷavikā, Bhikkhunīsaṃyutta 1, 3.

»In der Götterstadt von den Apsarasen umgeben wie der Herr der Tridaśa, in Gesellschaft der Yāma-Suyāma-Santuṣita-Götter, von den Besten der Unsterblichen gepriesen und in Māra's Stadt im Dienste minniger Weiber stehend, geniesse scherzend Lust und Liebe, mit uns grosser langer Liebe pflegend.« — Die Art und Weise wie Māra's Töchter Mārasaṃyutta 3, 5 auftreten, hat nichts Mythisches an sich; der Satz *Uccāvacā kho purisānam-adhippāyā* und das ihm entsprechende Verfahren erinnert eher an das Kāmaśāstra.

Im Buddhacarita XIII 3 hat Māra, mit gleichfalls sehr durchsichtiger Allegorie, auch Söhne erhalten, s. weiter unten S. 205.

Aber andererseits ist Māra ein König, der König des Saṃsāra, und so werden denn wieder mit einem anderen poetischen Bilde alle die Mächte, mit denen er die Welt bezwingt und seinem Saṃsārareiche unterthan erhält, seine Heere genannt, wie wir im Padhānasutta gesehen haben: Die Wünsche, Unruhe, Hunger und Durst, das Verlangen, Stumpfsinn und Trägheit, Furcht, Zweifel, Heuchelei und Stolz, Gewinnsucht, Ruhmsucht, Ueberhebung werden dort als ebensoviele Heere Māra's bezeichnet. An anderen Stellen ist passender nur von einem Heere die Rede, und sind diese Mächte dann als das eine grosse Heer des Māra zusammengefasst: *evaṃ virattaṃ* . . . *Mārasenā pi nājjhagā*, Mārasaṃyutta 2, 6, 7; *jetvā senaṃ piyasātarūpaṃ* 3, 5, 16. Wie schon oben bemerkt ist dieser Ausdruck *maccuno senā* in der älteren Pāliliteratur eine einfache poetische Metapher, ohne jede mythische Ausgestaltung, daher Buddha nicht nur von sich, sondern auch von Godhika *jetvāna maccuno senaṃ* (3, 3, 21), und die Nonne Kisā Gotamī von sich selbst *jetvāna maccuno senaṃ viharāmi anāsavā* (Bhikkhunīsaṃyutta 3, 6) sagen kann. Aber diese offenbar vielgebrauchte Metapher[1]) ist die Wurzel jenes späteren grotesken Mythus, in dem das Wort Heer concret genommen, ein Heer von dämonischen Gestalten ersonnen und dieses dem Buddha leibhaftig gegenübergestellt worden ist. So im XXI. Adhyāya des Lalitavistara, im XIII. Sarga von Aśvaghoṣa's Buddhacarita und in der

---

1) Sie findet sich z. B. auch Mahāvagg. I 1, 7: *vidhūpayaṃ tiṭṭhati Mārasenaṃ suriyo va obhāsayam-antalikkhaṃ*, »Māra's Heer vernichtend steht er da, wie die Sonne, die den Weltraum erleuchtet.«

Atthakakā zum Jātaka, ed. Fausböll I p. 71 ff.[1]) Es ist dies dieselbe Umwandlung einer Idee in eine Geschichte, die wir oben S. 189 in Bezug auf die Geschichte von den drei Ausfahrten charakterisirt haben.

Als ein König reitet Māra den Elephanten. Dieser ist ein Hauptattribut von ihm, denn wiederholt wird gesagt, dass Buddha den Māra mitsammt seinem Reitthiere besiegt hat: *jetvā Māraṃ savahanaṃ* Itivutt. 57, 62, vgl. Padhānasutta 71. Dieser Elephant ist ohne Frage der Weltelephant, der Airāvata Indra's, was auch sein Name Girimekhala (Jātaka I p. 72, lin. 2) »der Berge zum Gürtel hat« anzudeuten scheint.

Als der Herrscher über den Saṃsāra endlich ist er es, der die verschiedenen Gestalten und Schicksale des Daseins schafft, wie namentlich in dem schon oben S. 191 citirten Verse (Mārasaṃyutta 1, 2, 4) ausgesprochen ist.[2]) Damit hängt wohl zusammen, dass Māra selbst verschiedene Gestalten annimmt, in denen er an Buddha und dessen Anhänger herantritt. Aber sie durchschauen ihn. Samiddhi sagt Mārasaṃyutta 3, 2, 10:

Kāmaṃ karassu rūpāni
neva maṃ vyādhayissasi.

»Nimm nach Herzenslust Gestalten an, mir wirst du nicht schaden!« Der stereotype Ausdruck für dieses Annehmen von Truggestalten ist *abhinimminitvā*; diese Form würde im Sanskrit *abhi-nir-māya* lauten, was uns an die *māyā* erinnert, die Wunderkraft der Götter und Dämonen im Ṛgveda und an das Princip der Welt des Scheins im Vedānta.

Bestände noch ein Zweifel daran, dass Māra seinen charakteristischen Wesensinhalt aus der buddhistischen Weltanschauung heraus erhalten hat, so müsste er vollends schwinden, wenn man aus allen Geschichten zusammenstellt, was Māra thut und will.

Im Padhānasutta bemitleidet er den Bodhisattva wegen seines

---

1) Spence Hardy sagt, Manual of Buddhism², p. 175 not.: There can be no doubt that the whole history of this battle was at first an allegorical description of an enlightened mind struggling with the power of evil. Diese Erklärung haben wir schon oben S. 184 abgelehnt.

2) Derselbe Gedanke z. B. Itivutt. 68: wer *rāga*, *dosa*, *moha* aufgegeben hat, der ist frei von Māra's Fessel und ein *na-yathākāma-karaṇīyo pāpimato.*

Zustandes körperlicher Entkräftung, in den er durch das Ringen nach dem höchsten Frieden versetzt worden ist, und will er ihn hindern, die Buddhawürde zu erreichen. In gleicher Absicht fragt er ihn im Sutta *Sattavassāni* (Mārasaṃy. 3, 4), warum er so versunken und allein im Walde grüble.

Nachdem der Bodhisattva zum Buddha geworden ist, will Māra nicht anerkennen, dass Buddha nach Abfall vom *tapokamma* die höchste Reinheit erlangt habe, oder dass er seiner Macht entronnen sei (Mārasaṃy. 1, 1; 4; 5; 2, 5). Er bezeichnet sich als Buddha's kampfbereiten Gegner (*paṭimallo*, 2, 2). Wiederholt betont er, dass Buddha von ihm gar nicht loskommen könne, denn sein sei jedes Object, jeder Sinn, der sich auf ein Object richte, jede Vorstellung, jedes Verlangen. Diese Gedanken sind besonders deutlich M. 2, 9 ausgesprochen, und kurz zusammengefasst in dem Verse *yaṃ vadanti* 2, 9 und 3, 4. In welcher Weise Buddha Māra's Anspruch zurückweist, zeigt M. 2, 5—7.

Er sucht Buddha und ebenso dessen Anhänger zu schrecken und von der stillen Betrachtung abzuziehen, was in den Texten gruppenweise durch dieselben Worte ausgedrückt ist.[1]) Er wählt sich die passende Zeit: Buddha ist in der Einsamkeit ohne Obdach, in finsterer Nacht, und es regnet (M. 1, 2; 3; 6; 2, 1); die *bikkhunī* ist allein im finstern Wald (Bhikkh. 1—10); wenn Buddha müde vom Auf- und Abgehen in der Nacht sich gegen Morgen hinlegt (M. 1, 7), oder wenn er in Folge einer Verletzung am Fusse liegend sinnt (2, 3), macht ihm Māra den Vorwurf, dass er am Tage schlafe. Um zu schrecken, nimmt er verschiedene Gestalten an (Mārasaṃyutta 1, 3), die Gestalt eines gewaltigen Elephanten (2), einer grossen Schlange (6), lässt er Felsstücke rollen (2, 1), erregt er gewaltiges Getöse (2, 7; 3, 2). Im Bhikkhunīsaṃyutta wird das Mittel, durch das er schreckt, nicht angegeben, man muss es sich nach Art der genannten Mittel ergänzen. In Mārasaṃyutta 2, 6 nimmt er die Gestalt eines Stieres an, der in die hingestellten Näpfe der Bhikkhu

1) Eine Hauptformel ist *bhayaṃ chambhitattaṃ lomahaṃsam-uppādetukāmo* (Mārasaṃy. 1, 2; 3; 6; 2, 1; Bhikkhunīsaṃy. 1 ff.). Im 2. Vagga des Mārasaṃyutta kehrt *vicakkhukammāya* mehrmals wieder (2; 4; 6; 7; 9). Im Bhikkhunīsaṃyutta wird der ersteren Formel noch *samādhimhā* (in 1 *vivekamhā*) *cāvetukāmo* zugesetzt.

laufen will. In 2, 9 ist es die Gestalt eines alten Bauern, in 3, 1 die eines alten Brahmanen, in der er seine Rede anbringen will. Den stereotypen Ausdruck für dieses Annehmen von Truggestalten *abhinimminitvā* haben wir schon oben S. 199 erwähnt. Einmal wendet Māra ein ganz anderes Mittel an: Mārasaṃy. 2, 8 fährt er in die Hausväter (*brāhmaṇagahapatikā Mārena pāpimatā anvāviṭṭhā bhavanti*), so dass diese dem Buddha kein Almosen geben. Dasselbe Motiv kehrte im Māratajjaniyasutta wieder, s. oben S. 160. In anderen Fällen findet sich nur die nackte Angabe, dass Māra zum Bhagavat herantrat, und bleibt der Phantasie das Weitere überlassen. Zusammengestellt machen diese Geschichten mit ihrer stereotypen Einkleidung und ihren fortwährenden Wiederholungen auf uns einen ermüdenden Eindruck; sie sind Formularen vergleichbar, in die das Individuelle nur an bestimmten Stellen eingetragen ist. Aber einzeln genommen, für sich gesprochen oder gelesen, verfehlen diese Geschichten ihren Eindruck nicht.

Wenn nun Māra nicht mehr hindern kann, dass Buddha seiner Macht entrückt ist, so wünscht er wenigstens, dass Buddha nicht noch Andere nach sich ziehe. So will er ihm M. 2, 4 das Lehren verleiden (*netaṃ tava patirūpaṃ, yad-aññam-anusāsasi*). Aus demselben Grunde wünschte Māra, dass Buddha sofort nach seiner Erleuchtung ins Nirvāṇa eingehen solle, Mahāparinibb. p. 30. Buddha gab ihm ausdrücklich die Antwort, dass er nicht eher ins Nirvāṇa eingehen würde, als bis er viele Anhänger gewonnen und seine Lehre weit verbreitet hätte. Auch das *pehi* in dem Verse *pehi gaccha tvam-eveko, kim-aññam-anusāsasi* enthält dieselbe Aufforderung Māra's (stirb, geh du allein, was willst du noch einen anderen lehren?). So ist wohl auch das Godhikasutta aufzufassen, in dem Buddha den Selbstmord eines zur Befreiung des Geistes gelangten Bhikkhu billigt. Māra aber will diesen verhindern, damit es Godhika nicht gelinge ins Nirvāṇa einzugehen. In einen dem Auge sichtbaren rauchartigen Dunst verwandelt sucht er nach allen Richtungen hin nach dem *viññāṇa*[1]) des Godhika, findet es aber nicht, denn dieser ist *parinibbuto*,

1) Nicht mit Seele zu übersetzen, denn ein Seelenwesen erkennt der Buddhismus nicht an, vielmehr ist *viññāṇa* der Theil des menschlichen Organismus, der für gewöhnlich den Tod überlebt, die Erkenntnissthätigkeit mit den Keimen des neuen Daseins.

vollständig erloschen. Als Samiddhi innere Genugthuung darüber empfindet, dass er Buddha zum Lehrer hat, dass er im Besitz der Heilslehre ist, erschreckt ihn Māra durch ein gewaltiges Getöse (3, 2).

Wie schon oben S. 192 bemerkt, entwickelt Māra nicht, was wir teuflische Bosheit nennen würden. Er will Buddha nicht verderben. Er will nur nichts wissen von der Lehre, die zum Nirvāṇa führt, und macht dafür den Werth des Lebens, der Freude und des Genusses geltend. Der Bodhisattva soll fromm leben und opfern (Padhānasutta lin. 13 ff.), um in den Götterhimmeln die Frucht guter Werke zu geniessen. Buddha soll durch seine Lehre ein grosses Friedensreich gründen (M. 2, 10, vgl. unten S. 206). Wer aber von allen Banden, die an das Leben binden, frei ist, kann keine Freude haben (M. 1, 8). Das Leben ist lang, der Tod kommt nicht gleich (1, 9; 10). Auch die Bhikkhu sollen ihr Leben geniessen (3, 1). In ähnlicher Weise spricht er im Bhikkhunīsaṃyutta zu den Nonnen. Āḷavikā soll die Lust der Liebe geniessen (1), und die Vijayā fordert er geradezu auf, mit ihm, der die Gestalt eines Jünglings angenommen hat, zu buhlen (4). Als die Gotamī einsam im Walde ist, fragt er sie, ob sie einen Mann suche (3). Die Uppalavaṇṇā fragt er, ob sie sich in der Einsamkeit nicht vor frechen Männern fürchte (5). Die höchste Erkenntniss zu erreichen, traut er den Weibern überhaupt nicht zu (2). Deshalb fragt er auch die Sīsupacālā, an welcher Secte (*pāsaṇḍa*) sie Gefallen finde, indem er dadurch zu verstehen geben will, dass sie für Buddha's Lehre nicht geeignet sei (8). Die Cālā soll ihm sagen, warum sie an der Geburt, d. i. am Dasein, keinen Gefallen finde (6). Ebensowenig will er der Upacālā das Nirvāṇa zugestehen, daher er sie fragt, wo sie wiedergeboren zu werden wünsche. In den letzten beiden Stücken stellt er die Frage nach dem Ursprung des Daseins, offenbar weil er ihnen diese Kenntniss nicht zutraut, aber die Nonnen wissen ihm mit Buddha's Lehre zu antworten.

Māra versucht die Nonnen als Mann. Das Gegenstück dazu ist, dass die Töchter Māra's Buddha versuchen. Ich halte dies auch vom Standpunkt des Buddha-Ideals aus für ein etwas späteres Mythologem. Buddha war anfangs auf einer Höhe gehalten, die den Gedanken an solche gröbere Phantasien nicht aufkommen liess. Zudem war Buddha schon deshalb über alle derartigen Versuchungen hinaus, weil er ja

grade aus Ekel an dem üppigen Leben, in dem er aufgewachsen war, sich zur *pabbajjā* entschlossen hatte. So war fürs Erste keine Veranlassung vorhanden, ihn von dieser Seite aus versuchen zu lassen Aber sowie das Dichten begann, da zog Etwas von Māra's Geist in Buddha's Jünger ein. Bezeichnend ist das Wort *kāveyyamatto*, »vom Dichten trunken«, das Buddha M. 2, 3 von sich ablehnt. Auch die Anekdoten, die in den Vinayatexten erzählt werden, um den Ursprung der Vorschriften über das äussere Verhalten der Mönche zu erklären, veranschaulichen, wieviel gröbere Elemente zum Buddhismus ihre Zuflucht nahmen, als dieser in die Massen eindrang.

Sehr wichtig ist, dass in der aus späterer Zeit stammenden Upagupta-Legende des Divyāvadāna, die oben S. 161 mitgetheilt ist, Māra selbst in einem Rückblicke sein Wesen und sein Verhalten Buddha gegenüber so schildert, wie es uns im Mārasaṃyutta entgegentritt, und gradezu auf das Mārasaṃyutta Bezug nimmt (s. oben S. 168). Es folgt daraus, dass eben diese und ähnliche Geschichten die in alter und auch noch in späterer Zeit herrschenden Vorstellungen von Māra's Wesen wiederspiegeln.

Nach diesen Ausführungen kann auch keinem Zweifel unterliegen, dass die Gestalt des Māra ein echt indisches Gewächs ist, an dem wir keine Spur eines aufgepfropften fremden Reises entdecken können. Ich hebe dies ausdrücklich hervor, weil kein Geringerer als Fausböll in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Suttanipāta (1884) p. VI das Padhānasutta unter den Werken aufführt, in denen er christlichen Einfluss annimmt. Meines Erachtens könnte es sich höchstens darum handeln, ob etwa die Festlegung der Versuchungsgeschichte in die Zeit vor Buddha's Erleuchtung unter christlichem Einfluss erfolgt sei. Allein diese Festlegung hat andere Gründe, wie im Folgenden nachgewiesen werden wird. Wenn es sicher ist, dass der Lalitavistara älter ist als Aśvaghoṣa's Buddhacarita, und dass Aśvaghoṣa im 1. Jahrh. p. Chr. lebte, so würde, da das Padhānasutta älter ist, als der Lalitavistara, Fausböll's Annahme auch aus äusseren Gründen ausgeschlossen sein.

Cap. VIII.

Die Stellung der Māralegende.

Unsere ganze Untersuchung begann mit dem Padhānasutta, in dem die Māralegende ihren poetisch schönsten Ausdruck gefunden hat. Allein es bietet nicht auch zugleich die älteste Form der Legende. Wichtig für die relative Chronologie ist der Umstand, dass das Padhānasutta den Sieg Buddha's über Māra bei Uruvelā als einen einmaligen und endgültigen hinstellt und ihn in die Zeit vor der Sambodhi oder vollkommenen Erkenntniss verlegt. Noch mehr hat das groteske Kampfbild des Lalitavistara, des Buddhacarita und der Nidānakathā des Jātaka den Charakter einer endgültigen Entscheidungsschlacht gewonnen; es bezeichnet den dramatischen Höhepunkt des ganzen ersten Theils der Buddhalegende. Wir sehen also, wohin die Entwickelung der Maralegende gegangen ist, und schliessen auch hieraus, dass die einfachen Geschichten des Mārasaṃyutta, die diesen Charakterzug nicht haben, in ihrer Mehrzahl einen ältesten Typus der Māralegende ausmachen.

Das Padhānasutta nimmt in dieser Entwickelung eine Mittelstellung ein. Es bildet eine Gruppe mit den beiden Sutta *Satta vassāni* und *Dhītaro* (S. 116 ff.), die — auch dies bezeichnend — an das Ende des Mārasaṃyutta gestellt sind. Auch hier der Ajapālanigrodha bei Uruvelā, auch hier der Tag, da der Bhagavā die Buddhawürde erreichen soll. Zur weiteren Ausgestaltung der Legende gehört die Versuchung des Bhagavat durch die Töchter Māra's (vgl. S. 119), die sich auch im Lalitavistara Cap. XXIV (p. 490, s. oben S. 125) insofern ähnlich gestellt findet, als sie auch da erst nach

dem Scheitern von Māra's eigenen Versuchen erfolgt. Im Buddhacarita dagegen, das sich durch eine wohlüberlegte Anordnung des Stoffes auszeichnet, und dessen Verfasser fast geflissentlich jeden Anklang an den Wortlaut älterer Texte vermieden zu haben scheint, ist die Sache im XIII. Sarga anders gewendet: da versucht Māra zuerst als Kāmadeva, von seinen Söhnen (Vibhrama, Harṣa, Darpa) und seinen Töchtern (Rati, Prīti, Tṛṣ, Vers 3) begleitet, Buddha mit dem Pfeile der Lust zu treffen, und dann erst sammelt er sein Heer zu gewaltsamem Angriff.

Diesen mittleren und jüngsten Texten ist der Zug gemeinsam, dass Māra dem Bhagavat schon während der ganzen Zeit der Askese nachgegangen sei, ohne eine Gelegenheit zu finden, ihm beizukommen. Im Sutta *Satta vassāni* (oben S. 116) und im Padhānasutta (oben S. 13) sind es sieben, im Lalitavistara (oben S. 13) und in der Einleitung des Commentars zum Jātaka (Jātaka I p. 67, vgl. p. 63) sind es sechs Jahre.[1]) Wäre dieser Zug alt, so würden wohl Geschichten erfunden worden sein, um ihn zu illustriren. Nur das Eine ist geschehen, dass in späterer Zeit ein erster Versuch des Māra, die Entwickelung Buddha's zu hintertreiben, eben sechs Jahre früher angesetzt worden ist, unmittelbar vor die Pabbajjā des Bodhisatta, um diese zu verhindern. Ich kenne diese Geschichte nur aus der Nidānakathā, Jātaka I, p. 63: Eine Gottheit, die sich am Thore befand, öffnete ihm dieses. In demselben Augenblicke kam Māra herbei (mit der Absicht) »Ich will den Bodhisatta zurückhalten«, und sprach, in der Luft stehend: »Herr, geh nicht hinaus, am siebenten Tage von jetzt an wird für dich das Juwel des Rades der Weltherrschaft (*cakkaratanam*) zum Vorschein kommen, du wirst die Herrschaft führen über die vier grossen Inseln mit den dazu gehörigen zweitausend kleinen Inseln! Kehr um, Herr!« sagte er. »Wer bist du?« »Ich bin der *Vasavattī*[2]).« »O Māra, ich weiss, dass das Juwel des Rades der Weltherrschaft für mich zum Vorschein kommt, ich begehre nicht nach einem Königreich: unter

1) Dieser Unterschied in der Zahl der Jahre ist ein wichtiger Anhalt: die älteren Texte haben sieben, die jüngeren sechs Jahre. Auch im Buddhacarita XII 92 finden wir gleichfalls die sechs Jahre für die Zeit der Askese, doch fehlt hier die Angabe, dass Māra während dieser Zeit dem Bodhisattva immer nachgegangen sei.

2) D. i. »Der, der die Gewalt hat.«

dem Jauchzen der zehntausendfachen Welt werde ich ein Buddha werden!« sagte er. Indem Māra sagte: »Von jetzt ab werde ich es wissen, sowie dir ein Gedanke der Lust oder ein Gedanke des Hasses oder ein Gedanke der Grausamkeit in den Sinn kommt«, folgte er ihm wie sein Schatten nach, ohne zu weichen, lauernd auf eine Gelegenheit ihm beizukommen. — Hierin liegt allerdings angedeutet, warum es keine Mārageschichten aus jenen Jahren giebt: weil der Bodhisatta in dieser ganzen Zeit keinen bösen Gedanken hatte, und somit dem Māra die gewünschte Gelegenheit nicht bot. Die Schlussworte *otārāpekkho chāyā viya anapagacchanto anubandhi* erinnern an das Padhānasutta lin. 87—90 (s. oben S. 9) und an die entsprechenden Worte zu Anfang von Adhy. XVIII des Lalitavistara. Solche Anklänge beweisen, wie schon öfter hervorgehoben, die Continuität der Literatur. Wichtiger ist, dass eine ältere Form dieser Geschichte in dem Sutta *Rajjaṃ* vorliegt, Mārasaṃyutta 2, 10 (s. die Uebersetzung oben S. 107).[1]) Buddha denkt darüber nach, dass er durch seine Lehre ein Reich des Friedens gründen könne. Māra nimmt diesen Gedanken Buddha's wahr und redet ihm zu, ihn auszuführen, indem er sich wohl dabei Buddha als schätzereichen König denkt, der dann als solcher seiner Macht unterstehen würde. Wenigstens wird nur so Buddha's Antwort verständlich, dass er, wenn er wollte, durch seine Wunderkraft den Himālaya in Gold verwandeln könnte, dass aber selbst zweimal soviel Gold nicht genug wäre auch nur für eines Menschen Begehrlichkeit. Aber der ältere Text verlegt diese Verlockung mit einer Königsherrschaft nicht in jene frühe Zeit der Pabbajjā, sondern in die mittlere Zeit seines Lebens, als der Bhagavā einst im Lande der Kosala weilte, im Bergland des Himālaya[2]).

Der Beweis, dass die Geschichten des Mārasaṃyutta einen ältesten Typus der Māralegende repräsentiren, kann noch von anderer Seite aus geführt werden. Das 1. Buch des Mahāvagga, in dem sich der alte Ansatz zu einer zusammenhängenden Buddhabiographie findet,

1) Der Wortlaut ist verschieden, nur in dem Hauptstichwort, hier *Kāretu .. rajjaṃ*, dort *rajjaṃ kāressasi* stimmen beide Texte überein.

2) Offenbar besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Angabe und der Erwähnung des Himavanta in Buddha's Rede.

enthält im 11. und 13. Abschnitt zwei Mārageschichten, von denen die erste wörtlich mit Mārasaṃyutta 1, 5 übereinstimmt, nur dass sie auch noch die Verse von Mārasaṃyutta 2, 5 hinzufügt. Im Mārasaṃyutta sind also die Verse auf zwei Geschichten vertheilt, von denen die eine in Benares, die andere in Sāvatthi spielt. In dem betreffenden Abschnitt des Mahāvagga fehlt zwar die Angabe des Ortes, da er sich aber unmittelbar an die Geschichte von dem reichen Jüngling Yasa anschliesst, und diese in Benares spielt, so dürfen wir auch für die Mārageschichte Benares als Ort ergänzen. Dasselbe gilt von der zweiten Geschichte, Mahāvagga I 13, die in ihrem Haupttheile mit Mārasaṃyutta 1, 4 identisch ist. Da der Mahāvagga zu den ältesten Theilen der buddhistischen Literatur gehört, so werden die Mārageschichten, die ihm einverleibt sind, die ältesten ihrer Art sein. Die Mārageschichten des Mahāvagga sind, wie alle Mārageschichten des Mārasaṃyutta mit Ausnahme der beiden letzten, und wie die des Mahāparinibbānasutta, in die Zeit nach Erlangung der Bodhi gelegt. So ergiebt sich auch aus dieser Argumentation, dass dies eben den ältesten Typus der Mārageschichten ausmacht. Es hat also eine Zeit gegeben, in der man noch nicht erzählte, dass Māra dem Bhagavat nur in den Jahren vor der vollkommenen Erkenntniss nachstellte, und unmittelbar vor dieser bei Uruvelā ein für allemal besiegt wurde. In den älteren Mārageschichten wechselt der Schauplatz, und kommt dabei ausser Uruvelā auch fast jeder andere Ort vor, der in Buddha's langem Leben eine Rolle gespielt hat. Es ist als ob jede Stadt ihre Mārageschichte hätte haben wollen, wie denn auch aus jeder Stadt immer und immer wieder dieselbe Lehre Buddha's verkündet wird. Wie verschiedene Länder und Städte von den Reliquien Buddha's ihren Theil beanspruchten, so wollten auch viele Städte bei der Geschichte und Lehre Buddha's berücksichtigt sein.[1])

In den zehn Stücken des 1. Vagga des Mārasaṃyutta lässt sich ein Ansatz zu chronologischer Anordnung erkennen. Es ist bedeutsam, dass Uruvelā, wo die Erleuchtung stattfand, beginnt (mit drei Nummern[2]), und dass darauf in No. 4 und 5 Bārāṇasī folgt, wo

1) Vgl. oben S. 81 die Anmerkung.

2) Auch das Brahmasaṃyutta beginnt mit Uruvelā.

Buddha seine erste grosse Predigt hielt. Dann ist der Schauplatz in No. 6 und 7, in No. 9 und 10 *Rājagahe . . Veḷuvane Kalandakanivāpe*[1]. Warum dazwischen in No. 8 *Sāvatthiyaṃ . . Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme* eingeschoben ist, lässt sich nicht mit Sicherheit angeben. Vielleicht wurden die beiden letzten Nummern, 9 und 10, zusammen besonders gestellt, weil sie nur Variationen derselben Sache sind.

In den ersten drei Sutta des 2. Vagga setzt sich zunächst der Wechsel zwischen Rājagaha und Sāvatthi fort. Aber von Rājagaha sind es immer verschiedene Oertlichkeiten, während sich Sāvatthi mit seinem Park des Anāthapiṇḍika immer gleich bleibt. Die übrigen Sutta haben neue Städte als Schauplatz, aber immer wieder mit Sāvatthi wechselnd. Sāvatthi, die Hauptstadt der Kosala, spielt überhaupt im Saṃyuttanikāya eine grosse Rolle, und zwar nicht nur im Kosalasaṃyutta[2]. So ist es auch der Schauplatz für alle zehn Sutta des Bhikkhunīsaṃyutta. Es ist dies wohl der Reflex davon, dass Buddha in dem von Anāthapiṇḍika geschenkten Vihāra besonders gern und oft verweilte[3]. Die Reihenfolge der Orte im 2. Vagga ist: 1. *Rājagahe . . Gijjhakūṭapabbate*, 2. *Sāvatthiyaṃ*, 3. *Rājagahe . . Maddakucchimhi migadāye*, 4. *Kosalesu . . Ekasālāyaṃ brāhmaṇagāme*, 5. *Sāvatthiyaṃ*, 6. *Sāvatthiyaṃ*, 7. *Vesāliyaṃ . . Mahāvane Kūṭāgārasālāyaṃ*, 8. *Magadhesu . . Pañcasālāyaṃ brāhmaṇagāme*, 9. *Sāvatthiyaṃ*, 10. *Kosalesu . . Himavantapadese araññakuṭikāyaṃ.*

Kein Zufall wird sein, dass in beiden Vagga Stücke, in denen Buddha allein ist, mit anderen Stücken wechseln, in denen er eine Versammlung belehrt. Aber ein Unterschied besteht darin, dass sich Māra im 1. Vagga überall nur an Buddha selbst macht, während

1) Rājagaha, die alte Hauptstadt von Magadha, wo Bimbisāra König war, gehört auch zu den ersten Stätten, an denen Buddha auftrat.

2) Rhys Davids giebt in der Introduction zu seiner Uebersetzung der Jātaka p. C einen Ueberblick über die Orte, an denen die Geschichten erzählt werden. Daselbst erscheint das Jetavana monastery 410 Mal, dazu Sāvatthi ohne Zusatz noch 6 Mal, unter im Ganzen 498 Fällen!

3) Die Landschaften nördlich von der Gangā scheinen früher gänzlich für Buddha's Lehren gewonnen worden zu sein, als die südlich von der Gangā. In Buddhaghosa's Commentar zum Dīghanikāya I p. 52 (Sāmaññaphalasutta 17) heisst es I p. 160: *Dakkhiṇatīre manussā kakkhaḷā dāruṇā . . . Uttaratīre sattā saddhā honti, pasannā, Buddhamāmakā Dhammamāmakā Saṅghamāmakā.*

er im 2. Vagga, da wo Buddha eine Versammlung belehrt, diese zu stören sucht; das Stichwort, das in allen Sutta der letzteren Art wiederkehrt, ist *vicakkhukammāya*, »um Unaufmerksamkeit zu erregen«[1]).

Der 3. Vagga enthält, wie sein Name *Uparipañca* andeutet, fünf weitere Geschichten, die bei der Eintheilung der Sammlung in Dekaden übrig blieben. Die ersten beiden Suttas bringen wieder einen neuen Ort, Silāvatī im Lande der Sakka. In beiden tritt Māra nicht an Buddha selbst heran, sondern an seine Bhikkhu, im ersten Stück an eine grössere Zahl derselben (daher der Titel *Sambahulā*), im zweiten an einen einzelnen, den Samiddhi. Das mittlere Sutta steht für sich allein, es enthält die merkwürdige Geschichte von Godhika, auf die wir noch zu sprechen kommen; ihr Schauplatz ist *Rājagahe . . Veḷuvane Kalandakanivāpe.*

Die beiden letzten Stücke *Satta vassāni* und *Dhītaro* haben wir schon oben vorausgenommen; sie führen, was das Entwickelungsstadium der Legende anlangt, zum Padhānasutta und zum Lalitavistara hinüber. Trotz Uruvelā und anderen Beziehungen zu den ersten Stücken des Mārasaṃyutta sind sie ans Ende dieser Sammlung gestellt. Das muss nach dem, was wir soeben über die Anordnung der Stücke im Mārasaṃyutta beobachtet haben, bedeutsam erscheinen: es stimmt zu unserer Ansicht, dass diese Texte einem etwas späteren Entwickelungsstadium der Legende angehören.

Vergleichen wir die ganze Gruppe mit den ersten Stücken des Mārasaṃyutta (s. oben S. 87 ff.), so ist in diesen, wie ebenso in dem dazugehörigen Abschnitt des Mahāparinibbānasutta p. 30 (s. oben S. 78) für die Situation charakteristisch, dass Buddha das Prädicat *paṭhamābhisambuddho* erhält, »der eben die vollkommene Erkenntniss erlangt hat.« Noch deutlicher ist, dass im 1. Sutta Buddha selbst sagt *bodhiṃ samajjhagaṃ*, »ich habe die höchste Erkenntniss erreicht.« Auch in den Versen der anderen Sutta kehrt der Gedanke immer wieder, dass er die höchste Weisheit, die höchste

1) Die Regelmässigkeit des Wechsels macht es wahrscheinlich, dass dieser kein Zufall ist: im 1. Vagga Buddha allein in 1, 2, 3 und 6, 7, 8, Mönche belehrend in 4, 5 und 9, 10; im 2. Vagga Buddha allein in 1, 3, 5 und 8, 10, eine Versammlung belehrend in 2, 4 und 6, 7, 9. Die Vaggas scheinen in Pentaden zu zerfallen.

Reinheit, die höchste Freiheit besitze. Dasselbe Stichwort *paṭhamābhisambuddho* findet sich auch zu Anfang des alten biographischen Abschnitts, mit dem der Mahāvagga des Vinayapiṭaka beginnt.[1]) In den älteren Sutta, die Uruvelā als Schauplatz haben, tritt also Māra nach der Erleuchtung an Buddha heran, während das Padhānasutta und die anderen zu dieser Gruppe gehörigen Texte den Sieg über Māra unmittelbar vor die Erleuchtung legen.

Im Padhānasutta, in den letzten beiden Stücken des Mārasaṃyutta, im Lalitavistara, Buddhacarita und in der Nidānakathā des Jātaka ist es der grosse Sieg, den der Bodhisattva ein für allemal über Māra davongetragen hat, der ihm nun die Erlangung und den unbestrittenen Besitz der Buddhawürde sichert.[2]) Dass diese Gedanken in verschiedenen Zügen der genannten Texte ausgesprochen sind, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ich hebe nur hervor, dass der Gedanke von der vollständigen Vernichtung Māra's auch in dem sonderbaren Vergleiche mit dem Krebse im Sutta *Satta vassāni* enthalten ist, und dass im Lalitavistara Māra's Töchter am Ende gar bekehrt werden!

In den älteren Texten dagegen unterscheidet sich die Zurückweisung Māra's zu Uruvelā in Nichts von der Zurückweisung, die er zu Benares, Rājagaha und an anderen Orten erfährt. Māra versucht durch Buddha's ganzes Leben hindurch immer und immer wieder nicht nur diesen, sondern auch die Bhikkhu und die Bhikkhunī zu stören und unter seiner Herrschaft festzuhalten.

Diese wiederholten Versuche Māra's entsprechen mehr der realen Grundlage des Māramythus, soweit eine solche vorhanden ist. Denn an Buddha werden, wie an jeden andern Menschen, in einem langen Leben oft genug Gefahren, Kummer und Schmerz herangetreten sein, denen gegenüber er immer wieder von Neuem die Stimmung des Ueberwinders gewinnen musste. Spricht man aber von einem einmaligen endgültigen Siege Buddha's über Māra, der ihm für ein

---

1) *Tena samayena Buddho Bhagavā Uruvelāyaṃ viharati najjā Nerañjarāya tīre bodhirukkhamūle paṭhamābhisambuddho* lautet der Anfang des ganzen Mahāvagga.

2) Auch das Divyāvadāna steht auf dem Standpunkt dieser Texte, ed. Cowell und Neil, p. 393, l. 8: *asmin pradeśe mahārāja Bodhisattvena mahāmaitrīsahāyena sakalaṃ Mārabalaṃ jitvānuttarā samyaksambodhir abhisambuddhā.* Es ist dies eben die in der späteren Zeit herrschende Darstellung.

langes Leben eine gleichmässig unerschütterliche Ruhe gab, so ist Buddha in die Region des Uebermenschlichen erhoben. Durch diesen Sieg und durch die unmittelbar damit zusammenhängende Sambodhi wird Buddha ein Wesen höherer Art. Für den Christen ist Christi Tod, für den Buddhisten ist Buddha's Erleuchtung der religiöse Höhepunkt.[1]) Damit wird zusammenhängen, dass die Geschichten aus Buddha's mittleren Lebensjahren, aus seiner eigentlichen Lehrthätigkeit, auch der Bericht über seinen Tod, später zurückgetreten sind, und dass der Lalitavistara, der nur wenig über die Erlangung der Buddhawürde hinausgeht, als abgeschlossenes Ganze hat abgefasst werden können.

Während in einer älteren Zeit, in welcher Buddha's Lehrthätigkeit vielleicht noch in frischem Andenken stand, die Erzählungen aus Buddha's Leben mit der Sambodhi begannen (s. oben S. 209), hat sich das Interesse der späteren Buddhisten im Laufe der Zeit immer mehr der ersten Periode von Buddha's Leben zugewendet, der Vorbereitung auf die Buddhawürde, der Zeit, da er noch Bodhisattva war, und darüber hinaus den mythischen Zeiten, ehe er zuletzt auf dieser Erde geboren wurde. Daher ist der Begriff des Bodhisattva erst in der späteren Literatur mehr in den Vordergrund getreten[2]). Unter diesem Gesichtspunkte gewinnt auch die Erzählung von Barlaam und Joasaph für uns Bedeutung, über deren Wanderung neuerdings E. Kuhn durch seine gleichnamige Abhandlung Licht verbreitet hat. Auch diese Erzählung, eine ins Ausland gewanderte, mit fremden Stoffen verquickte Form der Buddhalegende, bewegt sich in der ersten Periode von Buddha's Leben, und enthält im Titel nicht Buddha, sondern Bodhisattva, denn Joasaph ist über Yūdāsaf aus Bodhisattva entstanden[3]).

---

1) Vgl. Rhys Davids, Buddh. p. 37: »the Buddhists look upon the Bo-tree as most Christians have looked upon the Cross.«

2) Die scharfe Unterscheidung von Bodhisattva und Buddha ist überhaupt erst späteren Datums; im Pabbajjāsutta Vers 4 wird der Heilige Buddha genannt, obwohl er dem Wesen nach noch Bodhisattva ist.

3) Vgl. E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, München 1893, S. 34. In meiner Anzeige, Lit. Centralbl. 1894, No. 31, Spalte 1106 habe ich den ersten Namen im Titel, arabisch Balauhar, georgisch Balavari, nicht mit Hommel und Kuhn als *Bhagavān*, sondern als *Kāladevala* gedeutet. Auch habe ich daselbst schon Bedenken geäussert, zur Erklärung der verstümmelten Namen auch die Namen aus den

Dass die verschiedenen Texte, auch die, die wir als verschiedene Stadien der Māralegende bezeichnet haben, in einem literarischen Zusammenhange stehen, äussert sich darin, dass sie hin und wieder, nicht nur in gewissen stereotypen Einkleidungen, sondern auch in wichtigeren Bestandtheilen wörtlich übereinstimmen. In dieser Beziehung ist der Schluss der Geschichte *Satta vassāni* (Mārasaṃyutta 3, 4) von besonderem Interesse: die Verse *Medavaṇṇaṃ* u. s. w. finden sich am Schlusse des Padhānasutta wieder, die Schlussworte in Prosa aber, mit der charakteristischen Wendung, dass Māra im Sande malt, im Lalitavistara Adhy. XXIV, p. 489, am Schluss der Erzählung, die der Mārageschichte des Mahāparinibbānasutta entspricht[1]). Zu den stereotypen Wendungen gehören die gewöhnlichen Schlussworte der meisten Mārageschichten des Mārasaṃyutta: *atha kho Māro pāpimā jānāti maṃ Bhagavā, jānāti maṃ Sugato ti dukkhī dummano tatthevantaradhāyi*[2]). Sie finden sich auch in der Mārageschichte des Mahāvagga (I 11 und 13), ferner verkürzt und dem Versmass angepasst im Padhānasutta und im Māratajjaniyasutta (s. oben S. 160)

tato so dummano yakkho
tatthevantaradhāyatha,

und mit einer anderen Variation in der entsprechenden Stelle des Lalitavistara, p. 329: *evam ukte Māraḥ pāpīyān duḥkhito durmanā anāttamanā vipratisārī tatraivāntaradhāt.*

---

späteren Theilen von Buddha's Leben heranzuziehen, und habe deshalb den *πρωτοσύμβουλος* Araches nicht mit KUHN aus dem Devadatta, sondern aus dem Worte *purohita* des Buddhacarita (IX 1) erklärt.

1) Mārasaṃy. 3, 4: *Atha kho Māro pāpimā Bhagavato santike imā nibbeḍaniyā gāthāyo abhāsitvā tamhā ṭhānā apakkamma Bhagavato avidūre pathaviyaṃ pallaṅkena nisīdi tuṇhībhūto maṅkubhūto pattakkhandho adhomukho pajjhāyanto appaṭibhāno kaṭṭhena bhūmiṃ vilikhanto.* — Lalitavist. p. 489: *Atha khalu Māraḥ pāpīyān idaṃ vacanaṃ śrutvā ekānte prakramya sthito 'bhūt, duḥkhī durmanā vipratisārī adhomukhaḥ kāṣṭhena mahīṃ vilikhan vishayam atikrānta iti.* — Die Epitheta *duḥkhī durmanāḥ* erinnern an den gewöhnlichen Schluss der Geschichten im Mārasaṃyutta, 1, 1 u. s. w.

2) Aus dieser besonders oft vorkommenden augmentirten Präteritalform ist das Augment auch in andere Formen eingedrungen, denen das Augment nie zukam, daher CHILDERS das Verb als *antaradhāyati* aufführt. Für das Substantiv »*antarādhānaṃ*« kann allerdings auch auf die Präposition *antarā* und die Erweiterung der Präposition *antar-* zu *antara-* in anderen nominalen Compositis verwiesen werden.

Zum Schlusse fassen wir das in diesem und dem vorhergehenden Capitel Entwickelte in einigen Sätzen zusammen, die die Entwickelung der Māralegende veranschaulichen sollen:

1. Buddha hat durch seine Erkenntniss den Tod und den Saṃsāra insofern überwunden, als sich für ihn und seinen Jünger an den Tod kein neues Leben und Sterben anschliesst.

2. Schon Buddha selbst bediente sich einer poetischen Ausdrucksweise, er apostrophirte den Tod »du bist geschlagen, o Tod!«, personificirte ihn und sprach von *Māro Pāpimā*, indem er dabei an ältere Ausdrücke wie *Pāpmā Mṛtyuḥ* im Śatapathabrāhmaṇa anknüpfte.

3. Nach Buddha's Tod wurden solche Sätze oder Verse wörtlich genommen und zu Legenden verwendet. Da Buddha in seiner Lehre oft so gesprochen hat, an vielen Orten, so wurden daraus Zurückweisungen von wiederholten Angriffen Māra's. Dies ist der Standpunkt des Mārasaṃyutta mit Ausnahme der letzten beiden Stücke, auch der des Bhikkhunīsaṃyutta.

4. Die Legende concentrirt sich mehr und mehr auf den ersten Theil von Buddha's Leben. Sein Sieg über Māra wird als ein einmaliger, endgültiger gefasst und vor die Sambodhi gelegt. Die mythische Personification ist immer lebendiger geworden: Māra's Töchter treten auf. So in den letzten zwei Stücken des Mārasaṃyutta und im Padhānasutta.

5. Die poetische Sprache hat immer mehr und immer gröbere mythische Vorstellungen erzeugt. Diesem Stadium gehört Māra's dämonisches Heer und Buddha's grosser Sieg im Lalitavistara, Buddhacarita und in der Nidānakathā an, aber auch Buddha's Apotheose in denselben Werken.

Cap. IX.

Die christliche Versuchungsgeschichte.

Wir haben aus inneren und äusseren Gründen abgelehnt, dass die Māralegende von der christlichen Versuchungsgeschichte beeinflusst sein könnte (s. oben S. 203). Von anderer Seite ist nun aber auch das Gegentheil behauptet worden, dass nämlich die Versuchung Christi durch den Diabolos der buddhistischen Māralegende nachgebildet sei. Am ausführlichsten hat sich in diesem Sinne ausgesprochen R. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, S. 156 ff. Und in der That lässt sich eine gewisse Aehnlichkeit der beiden Erzählungen in einzelnen Zügen nicht verkennen.

Die ausführliche Erzählung findet sich Matth. IV 1—11 und Luc. IV 1—13, während Marc. 1, 12 und 13 nur eine kurze Erwähnung enthält.

In allen drei Evangelien ist die Versuchungsgeschichte hinter die Taufe Christi und vor den Beginn seiner Lehrthätigkeit gestellt. Dies würde den Mārageschichten entsprechen, in denen Māra's Angriff in die Zeit unmittelbar vor der Erleuchtung fällt (Padhānasutta, Lalitavistara, Buddhacarita). Die Bodhi könnte man dem vergleichen, was die Evangelien im Anschluss an die Taufe berichten: Die Himmel öffnen sich und Jesus sah *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡςεὶ περιστερὰν καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν* (Matth. III 16, Luc. III 22, Marc. I 10). Vergleichbare Züge sind das, aber der Gehalt ist sehr verschieden. Gemeinsam ist, dass Jesus wie Buddha, ein jeder in seiner Art, die geistige Höhe und Reife erlangt hat. Worin diese Höhe aber besteht, und wodurch sie erreicht worden ist, das ist sehr verschieden.

Die eigentliche Geschichte beginnt damit, dass Jesus und der Bodhisattva sich in die Einsamkeit zurückziehen. Aber die näheren Umstände sind wieder nicht dieselben. Jesus wird »vom Geist« in die Wüste getrieben (*ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος* Matth. IV 1; *τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον* Marc. I 12); er bleibt dort vierzig Tage (Matth. IV 2, Luc. IV 2, Marc. I 13) und fastet (*νηστεύσας* Matth. IV 2; *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν* Luc. IV 2); das *πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου* wird als der Hauptzweck hingestellt (Matth. IV 1). Nach dem Padhānasutta bringt der Bodhisattva sieben Jahre, nach dem Lalitavistara (p. 314 und 327), dem Buddhacarita (XII 92) und der Nidānakathā (p. 67) sechs Jahre in schweren Uebungen zu, um alle Sinnlichkeit in Körper und Geist zu ertödten[1]) und durch Meditation[2]) oder innere Concentration die höchste Erkenntniss, den Zustand eines Buddha, zu erlangen. Zu der Askese gehört auch, dass er ein Minimum von Nahrung zu sich nimmt (Lalit. p. 320, Buddhacarita XII 93, Nidānakathā p. 67). Māra hat in diesen sechs oder sieben Jahren vergeblich auf eine Gelegenheit gelauert, den Bodhisattva fassen zu können.

In Folge des Fastens leidet Jesus Hunger (*ἐπείνασεν*). Der Zustand, in den der Bodhisattva durch die übermässige Askese und das Fasten versetzt worden war, wird mit grösserer Ausführlichkeit beschrieben (Lal. p. 321). Er ist abgemagert und dem Tode nahe (Padhānasutta). Ist die buddhistische Erzählung die Quelle der christlichen, so wäre bemerkenswerth, mit welchem Takte in letzterer der phantastische buddhistische Bericht auf ein einfacheres Maass reducirt worden wäre.

Diesen Augenblick der Erschöpfung halten nun der Satan und Māra für den richtigen. So in den Evangelien, so von den verschiedenen buddhistischen Versionen im Padhānasutta (s. oben S. 10); nicht bestimmt ausgesprochen im Sutta *Satta vassāni* (s. oben S. 116). Aber nicht so im Lalitavistara Cap. XXI und im Buddhacarita Cap. XIII, die zeitlich den Evangelien am nächsten stehen. In diesen Werken ist hier die Erschöpfung des Bodhisattva wieder geschwunden, hat

---

1) Lalit. p. 311: *ahaṃ khalv etarhi kāmebhyo vyapakṛṣṭakāyo viharāmi vyapakṛṣṭacittaśca.*

2) Lalit. p. 314.

dieser schon das Vollgefühl seiner Vollendung, und rüstet sich Māra mit aller Kraft, seine von ihm bedrohte Herrschaft ihm gegenüber zu vertheidigen. Im Lalitavistara findet sich sogar der Zug, dass der Bodhisattva den Māra auf die diesem drohende Gefahr durch einen Strahl seines Auges aufmerksam macht und ihn geradezu herausfordert[1]).

Der Satan weiss, dass Jesus Gottes Sohn ist, denn er sagt *Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* (Matth. IV 3, Luc. IV 3). Ebenso kennt Māra die Bedeutung des Bodhisattva; was für Gedanken ihn bewegen, haben wir in Capitel VII ausführlich dargelegt.

Der Satan versucht es dreimal Jesus zu veranlassen sich untreu zu werden. Die Reihenfolge der Versuche ist bei Matthaeus und Lucas verschieden, aber sachlich besteht kein Unterschied. Zweimal will der Satan Jesus veranlassen, seine Macht als Gottes Sohn durch ein Wunder zu bethätigen. Er soll, weil es ihn hungert, die Steine in Brod verwandeln, und er soll sich von der Zinne des Tempels herunterlassen, denn die Engel Gottes würden ihn bewahren. Jesus lehnt dies ab mit den Worten *Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου* (Matth. IV 7, Luc. IV 12). Für diese Gedanken finden wir in den Māralegenden nichts Entsprechendes. Wer kritiklos nach Aehnlichkeiten hascht, dem könnte das Wort »Stein« in die Augen stechen und das Gleichniss einfallen, das Māra gebraucht, als er unverrichteter Sache vom Bodhisattva ablassen muss, wie die Krähe von dem Steine, den sie für einen leckeren Bissen gehalten hatte (so im Padhānasutta, s. oben S. 13, und Mārasaṃyutta 3, 4, s. oben S. 118). Dass Buddha seinen Jüngern verbietet, ihre Wunderkraft zu zeigen, kommt vor (z. B. Cullavagga V 8, 2 *na bhikkhave gihīnaṃ uttarimanussadhammaṃ iddhipāṭihāriyaṃ dassetabbaṃ; yo dasseyya, āpatti dukkaṭassa*), aber nicht hier in den Mārageschichten.

Anders steht es mit dem dritten Versuche: der Satan führt Jesus auf einen hohen Berg, zeigt ihm alle Reiche der Welt und

---

1) Senart stellt in Abrede, dass es sich in der Māralegende um eine »Versuchung« Buddha's handle, vielmehr sei Buddha hier der angreifende Theil. Allein dies trifft nur für die oben angegebene Stelle des Lalitavistara zu. In sämmtlichen alten Texten ist Māra der angreifende Theil, allerdings weil seine Macht von Buddha bedroht ist.

will sie ihm geben, wenn Jesus ihn anbete (Matth. IV 8, Luc. IV 5). Wir haben oben gesehen, dass Aehnliches in den Mārageschichten vorkommt, allerdings an anderer Stelle. In der Nidānakathā p. 63 bietet Māra dem Bodhisattva die irdische Weltherrschaft an, im Anfang seiner Laufbahn, unmittelbar nachdem er seinen Palast verlassen hatte. Eine ältere Form, die mit der evangelischen Erzählung weniger übereinstimmt, fand sich im Mārasaṃyutta 2, 10: Buddha selbst denkt darüber nach, ob es möglich sei, ein grosses Friedensreich zu errichten; Māra greift diesen Gedanken in seiner Weise auf. Der Satan knüpft sein Angebot an die Bedingung, dass Jesus ihn anbete. Das ist mehr als Māra verlangt, da Māra den Buddha nur bei den weltlichen Interessen festhalten will. Die Antwort, die Jesus dem Satan giebt, ist jedenfalls nicht buddhistisch: *Κύριον τὸν θεόν σου προςκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.*

Beide, der Satan und Māra, müssen unverrichteter Sache abziehen. Bei Matthaeus IV 11 heisst es, *καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προςῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ*, und ähnlich bei Marc. I 13. Damit könnte man vergleichen wollen, dass in der Nidānakathā p. 75 die Götter herbeikommen, um den Sieg des Bodhisattva zu feiern. Breiter noch wird im Lalitavistara die Theilnahme der Götter an Buddha's Sieg geschildert, so in Cap. XXI, p. 421, nachdem auch Māra's Töchter abgewiesen waren, und in Cap. XXIII[1]). Aber alle diese Stellen schliessen sich an die groteske Form von Māra's Angriff auf den Bodhisattva an, die auf keinen Fall die Quelle der Erzählung in den Evangelien sein könnte. Das spricht nicht dafür, dass die Engel eine Umwandlung der indischen Götter (*devasaṃghā* Nidānak., *bodhivṛkṣadevatāḥ* und *devaputrāḥ* Lalitavist.) seien.

Luc. IV 13 wird zwar gesagt »Und da der Teufel alle Versuchung vollendet hatte, wich er von ihm *ἄχρι καιροῦ* (bis zu einer bessern Zeit)«, aber eine zweite Versuchungsgeschichte in den Evangelien giebt es nicht, Jesus hat ein für allemal den Satan abgewiesen. Das würde eben der späteren Form der Māralegende entsprechen, in der Buddha unmittelbar vor seinem Auftreten den Fürsten dieser Welt ein für allemal besiegt hat.

---

1) In Cowell's Ausgabe des Buddhacarita hört der echte Theil mit dem Māravijaya genannten XIII. Sarga auf.

Wohl haben sich bei dieser Vergleichung merkwürdige Aehnlichkeiten herausgestellt, aber sie sind mit soviel Verschiedenheiten gemischt, dass eine Abhängigkeit der Versuchungsgeschichte in den Evangelien von der buddhistischen Māralegende sehr unwahrscheinlich, auf keinen Fall erwiesen ist. Die Antworten, die Jesus giebt, enthalten eine andere Lehre als Buddha's Lehre. Auf keinen Fall ist der Jesus der Versuchungsgeschichte eine Wiederspiegelung Buddha's. Eher könnte man behaupten wollen, dass die Gestalt des Diabolos der indische Māra sei. Die Namen der Beiden sind ganz verschieden, auch ihrer etymologischen Bedeutung nach. Die Namen sprechen also nicht für einen solchen Zusammenhang. Aber auch das Wesen der beiden Gestalten ist nicht dasselbe, denn der indische Māra geht nicht im Teufel auf: er ist mehr, wie wir gesehen haben, denn er vertritt das ganze körperliche Dasein, vertritt auch die Welt, die nach der jüdischen und christlichen Lehre Gott geschaffen hat. Suchen wir für den Diabolos nach Anknüpfungen ausserhalb der Bibel, so kommen zunächst die Vorstellungen des Parsismus in Betracht, was näher auszuführen mir hier fern liegt, da es sich hier nicht im Allgemeinen um die Idee des Bösen oder des Uebels in der Welt handelt, sondern um eine ganz bestimmte einzelne Legende. Man könnte daher höchstens vermuthen, dass die Māralegende in Palästina oder Syrien bekannt geworden sei, und dass nun nach diesem Vorbilde in den christlichen Kreisen eine ähnliche Geschichte für den historischen Jesus gebildet worden sei. Diese Annahme würde voraussetzen, dass die Buddhalegende bereits im 1. Jahrhundert p. Chr. bis nach Syrien und Palästina gekommen wäre. Davon wissen wir Nichts. Da der Buddhismus sogar nach China erst im Jahre 67 p. Chr. eingeführt worden ist, nach Tibet noch viel später, so ist jene Annahme höchst unwahrscheinlich. In der Form der Geschichte von Barlaam und Joasaph hat die Buddhalegende erst in einer späteren Zeit ihre Wanderung angetreten; vgl. E. Kuhn, Barlaam und Joasaph S. 36 ff. Kuhn giebt hier keine bestimmte Zeit an, aber da es sich dabei um die Vermittelung durch einen Pahlavītext handelt, so werden wohl dieselben Jahrhunderte in Betracht kommen, in denen das Fabelwerk »Kalilag und Damnag« gewandert ist. Das indische Original dieses Werks, das Pañcatantra, wurde ins Pahlavī übersetzt unter dem Sassanidenkönig Khosru Anūshīrvān, der 531—579 p. Chr.

regierte (vgl. Lauman, Sanskrit Reader p. 312). Die Māralegende ist in Barlaam und Joasaph nicht enthalten. Da sie im ersten christlichen Jahrhundert schon ihre groteske Form angenommen hatte, so müsste man annehmen, dass sie in dieser Form gewandert wäre. Die Erzählung in den Evangelien ist aber so einfach gehalten, dass sie hierin nur mit der älteren Gestalt der Mārageschichten verglichen werden könnte.

Wir haben oben gesehen, welchen tiefen Sinn die Māralegende hat, und wie sie aus der Lehre Buddha's heraus erwachsen ist. Ebenso hängt die Versuchungsgeschichte in den Evangelien eng mit Christi Auftreten und mit seiner Erlösungslehre zusammen, sie bedarf für ihr Verständniss nicht der Annahme, dass sie nach einem indischen Vorbilde entstanden sei[1]). Die Versuchungsgeschichte in den Evangelien und die Māralegende dürfen nur als parallele Erscheinungen aufgefasst werden. So angesehen sind sie für die vergleichende Religionsgeschichte, für die Geschichte der Formen, die der religiöse Gedanke annimmt, von grosser Wichtigkeit.

---

1) Auch Oldenberg denkt nicht »an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche«, Buddha[1] S. 118 Anm.

Cap. X.

Die Ereignisse zwischen Pabbajjā und Sambodhi.
Buddha's Zusammentreffen mit Bimbisāra.

Ueber Buddha's Leben fliessen die Quellen in der alten Pāliliteratur reichlich genug. Es wurde erzählt und gesammelt, was man von ihm wusste, auch schon von Anfang an vieles Wunderbare fabulirt, aber man dachte anfangs nicht daran, alle Angaben chronologisch zu ordnen. Kein Kenner der alten Geschichte wird in den Zeiten, um die es sich hier handelt, und in Indien, alsbald nach Buddha's Tod eine bis ins Einzelne mit historischer Treue aufgezeichnete vollständige Lebensbeschreibung erwarten! Wenn man sich aber fragt, welche Verhältnisse wohl von Natur am ehesten dazu angethan waren, wenigstens in relativer Chronologie festgehalten und überliefert zu werden, so wird man gewiss als solche die Angaben über die Herkunft, über das erste Auftreten und über den Tod bezeichnen. Es spricht daher für die Natürlichkeit und verhältnissmässige Zuverlässigkeit der altbuddhistischen Ueberlieferung, dass uns, wie allgemein bekannt, schon in der alten Literatur das erste Auftreten Buddha's und dann seine letzten Tage in zusammenhängenden Berichten entgegentreten. Der erstere Complex findet sich im Vinayapiṭaka, im 1. Khandaka des Mahāvagga, 1—23, der letztere in dem zum Dīghanikāya gehörigen Mahāparinibbānasutta. Diese Thatsache hat namentlich Oldenberg, Buddha S. 80 ff., nachdrücklich hervorgehoben. Aber schon Rockhill, Life of Buddha (derived from Tibetan works) p. VII, bemerkte, dass alle Berichte in der Darstellung dieser zwei Perioden von Buddha's Leben übereinstimmen: »it will be seen that two

periods of the life of Gautama are narrated by all Buddhist authors in about the same terms (probably because they all drew from the same source of information), the history of his life down to his visit to Kapilavastu in the early part of his ministry, and that of the last year of his life.« Würden uns die Ereignisse für jedes Jahr des ganzen langen Lebens mit derselben chronologischen Bestimmtheit berichtet, so könnte das nur Verdacht erregen. Grade dass die Geschichten aus den mittleren Lebensjahren in den alten Quellen isolirt erzählt werden, nimmt dafür ein, dass auch sie eine gewisse Wahrheit enthalten. Das Gefabelte lässt sich meistens leicht als solches erkennen. Die Götter greifen schon in den frühesten Berichten ein, auch fehlt es nicht an zauberischen Wundern, die nicht als die poetische Umkleidung eines tiefen Ideengehalts gedeutet werden können. Aber aus alle dem folgt nicht, dass auch die einfachen Menschen, die in den einzelnen Geschichten auftreten, in das Reich der Fabel gehören. Ob die Geschichten, die von ihnen und von Buddha erzählt werden, sich eines Tages genau so wirklich zugetragen haben, diese Frage kann oft weder bestimmt bejaht noch bestimmt verneint werden.

Von manchen Geschichten glaube ich es in der Hauptsache, z. B. von der ergreifenden Rahmenerzählung des Sāmaññaphalasutta, aber viele Geschichten, auch solche, die nicht den unverkennbaren Stempel des Mythus an sich tragen, wird man nur als Anekdoten ansehen dürfen. Ueber den Werth der Anekdoten habe ich mich schon oben S. 183 ausgesprochen. Anekdoten sind Erzählungen, die zwar nicht buchstäblich wahr zu sein brauchen, die aber so aus dem Geiste der Zeit und dem Wesen der Personen heraus erzählt werden, dass man ihnen doch wieder eine gewisse historische Wahrheit zuschreiben darf. Die Treue, mit der Buddha's L e h r e in den alten Quellen festgehalten worden ist, darf uns einigermaassen auch als Maassstab für die Treue dienen, mit der die Einzelheiten seines L e b e n s festgehalten worden sind. Auch nicht Alles, was in den alten Quellen als Buddha's Lehre hingestellt wird, wird wirklich über seine Lippen gegangen sein. Wer wird zum Beispiel glauben, dass Buddha wirklich behauptet hätte, sich so genau seiner früheren Existenzen zu erinnern, als ihm dies im Itivuttaka 22 in den Mund gelegt wird? Und doch wird Niemand bezweifeln, dass uns Buddha's wirkliche

Lehre in den alten Texten mit überliefert ist, bald rein, bald weitergebildet. Die Mythologie, die ihm dort in den Mund gelegt ist, hält so ziemlich gleichen Schritt mit der Mythologie, mit der sein Leben ausgeschmückt worden ist.

Hier sollen jedoch nur die Ereignisse einer Prüfung unterzogen werden, die zwischen Pabbajjā und Sambodhi erzählt werden. Mit der Sambodhi beginnt das biographische Fragment des Mahāvagga; es lässt sich aber nachweisen, dass auch die Ereignisse, die ihr nach dem Lalitavistara und Buddhacarita vorausgingen, schon in der altbuddhistischen Zeit in derselben Reihenfolge erzählt worden sind.

Diese Reihenfolge wäre allerdings nicht sehr lang, wenn wir nur auf die Gedichte des Suttanipāta angewiesen wären. Ich meine das Pabbajjāsutta und das Padhānasutta, die, wie schon oben in unserem I. Capitel S. 36 angedeutet, unverkennbar als eine Folge beabsichtigt sind[1]. Diese beiden Sutta könnten als Fragment eines Epos angesehen werden, wenn wir sonst noch Spuren davon hätten, dass es ein altes Buddha-Epos gegeben hätte. Aber daran ist nicht zu denken. Vielmehr sind die beiden Sutta als erste Ansätze zu betrachten, aus denen unter Umständen ein Buddha-Epos hätte entstehen können.

Es lässt sich hier besonders schön beobachten, wie ein Epos entsteht, und welcher Vorgang das Epos als besondere Literaturgattung vollendet. Auf die hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte habe ich schon vor Jahren in einem Vortrage auf der Philologenversammlung zu Gera (Ueber die irische Sage und die Ossianfrage)[2] aufmerksam gemacht, indem ich in erster Linie auf die altirische, aber auch auf die altindische Sage Bezug nahm. Für das letztere Gebiet hat Oldenberg in seinen bekannten Abhandlungen über die Ākhyāna-Hymnen (Ztschr. d. DMG. XXXVII 54 ff., XXXIX 52 ff.), unabhängig von mir, diese Verhältnisse in eingehender Weise erörtert und durchschlagend zur Geltung gebracht. Auf dieselben Verhältnisse

1) Der Zufall will, dass sie gleichfalls den Anfang eines grösseren »Mahāvagga« genannten Abschnitts bilden, des III. im Suttanipāta, dem als II. ein Cūlavagga vorausgeht.

2) Leichter zugänglich in der französischen Uebersetzung, Revue Celtique V p. 70 ff., s. besonders S. 86, 87.

ist dann auch Geldner in seiner Behandlung der Erzählung von Purūravas und Urvaśī, in den Vedischen Studien I S. 284 ff., zum Theil unter neuen Gesichtspunkten, eingegangen, indem er sie auch auf dem Gebiete des Avesta verfolgte. Die aus Prosa und Versen gemischte epische Erzählung tritt uns auch, worauf Oldenberg zuerst hingewiesen hat, in der buddhistischen Literatur entgegen, in der sich in Indien zum zweiten Male aus neuen Kreisen, eine Literaturentwickelung vollzogen hat. Die Personen, der Schauplatz, die Handlung sind die constituirenden Elemente der Erzählung. Aber in diese kommt erst Leben, wenn die handelnden Personen redend eingeführt werden. Die Reden aber sind auch zugleich dasjenige Element, das am wenigsten historisch getreu festgehalten werden kann, wo also am ehesten die Phantasie des Erzählers und die Kunst des Dichters in Wirksamkeit getreten ist.[1] Das Gespräch, die Rede und die Gegenrede, ist zuerst in gebundene Form gefasst worden, und zwar besonders an den Höhepunkten der Erzählung. Die Anfänge des Epos und des Dramas liegen eng beisammen. Dass die alten Epen überall sehr viel Rede und Gegenrede enthalten, kann man auch an der Ilias beobachten; erst in den späteren Epen tritt dies dramatische Element mehr zurück. Andrerseits enthalten die alten griechischen Dramen in den Botenreden ein episches Element. Das epische Gedicht aber wird erst dadurch vollendet, dass zu den Reden nun auch die Rahmenerzählung in metrische Form gefasst wird. Eine letzte Stufe ist, dass die Reden zurücktreten und nur Ereignisse in Versform erzählt werden. Ein Beispiel hierfür bietet das kleine Gedicht im Mahāparinibbānasutta, ed. Child. p. 47.

Für den alten Wechsel von Prosa und Vers ist ein bekanntes Beispiel die Geschichte von Śunaḥśepa im Aitareyabrāhmaṇa VII 13 ff., ins Deutsche übersetzt von R. Roth, Ind. Stud. I S. 457 ff.; zu einem vollständig versificirten epischen Gedichte ist sie gestaltet im Rāmāyaṇa I 61, 5, Bombay. Beide Versionen sind in Böhtlingk's Chresto-

1) Unter diesem Gesichtspunkte dürfen auch die von Thukydides in seine Geschichtserzählung eingelegten Reden beurtheilt werden: Thukydides folgte hier, wieder in anderer Art, dem uralten Brauche und dem Rechte der dichterischen Erzähler.

mathie (S. 22 und S. 89) mitgetheilt. Sehr schön kann man ferner die allmähliche Versificirung an der von Pischel als erstes Lesestück in Stenzler's Elementarbuch aufgenommenen Sage des Mahābhārata III 192 beobachten. Die Erzählung beginnt in Prosa. Da wird auch eine Rede des Froschkönigs zuerst in Prosa, dann aber dieselbe Rede auch in zwei Versen gegeben, mit der Einleitung »Auch zwei Verse sind hier vorhanden«. Man sieht, wie hier das Dichten angesetzt hat. Das Zwiegespräch zwischen dem erzürnten Vāmadeva und dem König, das den dramatischen Höhepunkt der Erzählung bezeichnet, ist nur in Versen. Endlich folgt aber auch, unter der Ueberschrift »Mārkaṇḍeya sprach« ein ganz episches Stück, in dem die Erzählung selbst in Versen fortgeführt worden ist. Diese ganze Sage ist von grosser literarhistorischer Bedeutung: sie veranschaulicht uns innerhalb des Mahābhārata, wie sich die epische Dichtung allmählich entwickelt hat[1]). Wer in den Gesprächen die redenden Personen sind, wird noch im Mahābhārata gewöhnlich nur durch eine Ueberschrift angegeben, wie z. B. *Vāmadeva uvāca*, *Rājovāca*.[2]) Bei Homer finden wir an Stelle solcher Ueberschriften formelhafte Verse wie z. B. τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη. Diese gehören gegenüber der ausserhalb der Versification stehenden einfachen Ueberschrift zu den Merkmalen der formalen Vollendung des Epos. Andererseits aber hängt es nur mit der Entwickelung des Epos aus den Gesprächen zusammen, dass im Mahābhārata auch die versificirte Erzählung der Ereignisse bestimmten Erzählern in den Mund gelegt wird, die in Ueberschriften genannt werden. Das einzelne epische Capitel oder die einzelne epische Erzählung ist wieder nur ein Theil eines Zwiegesprächs, in dem der Eine dem Andern die Geschichte erzählt. Das Princip des Gesprächs ist mit einer echt indischen ins Ungeheuerliche gesteigerten Uebertreibung zu der Form geworden, durch die man die ganze Masse der Sagen in einem riesigen Ganzen untergebracht hat. Für die allgemeine Geschichte des Epos ist das Mahābhārata von der grössten Wichtigkeit. Anders die äussere Form des Rāmāyaṇa: hier fehlen die Ueberschriften mit der Person des

1) Eine deutsche Uebersetzung der erwähnten Einzelsage von A. Weber in den Sitzungsber. der Kgl. Preuss. Ak., Phil.-hist. Cl., 1894, S. 789 ff. (»Die beiden Stuten des Vāmadeva«).

2) Vgl. Jacobi, *Rāmāyaṇa* S. 77.

Erzählers, hier ist diese wie bei Homer mit in den epischen Vers eingeflochten. In dieser äusseren Form ist das Rāmāyaṇa nach meiner Ansicht weniger alterthümlich als das Mahābhārata[1]). Ich glaube, dass diese Anschauung nicht unvereinbar ist mit dem, was Jacobi über das Verhältniss des Rāmāyaṇa zum Mahābhārata ausgeführt hat (Rām. S. 69 ff.). Jedenfalls tritt uns im Rāmāyaṇa eine einzige dichterische Persönlichkeit entgegen, die in sich selbst den ganzen Stoff der Einzelerzählungen zusammengefasst und als eine einzige grosse Rede von sich gegeben hat.

Pabbajjāsutta und Padhānasutta stehen auf der ersten Stufe einer wirklichen epischen Dichtung. Auch von diesem literarhistorischen Standpunkte aus erscheint das Padhānasutta dem in der älteren Weise aus Prosa und Versen gemischten Stücke Satta vassāni des Mārasaṃyutta gegenüber als eine jüngere Fassung der Māralegende. Da jedoch die ältere literarische Form auch neben der jüngeren Form fortbestanden haben kann, würde diese Form für sich allein kein sicheres Argument sein, wenn nicht noch andere Gründe für den jüngeren Charakter des Padhānasutta geltend gemacht werden könnten, wie oben in Cap. VIII ausgeführt worden ist.

Dass diese beiden Sutta als eine Folge beabsichtigt worden sind, mögen sie nun von einem und demselben Dichter oder von verschiedenen Dichtern herrühren, geht unverkennbar aus dem Zusammenhang hervor, der zwischen den letzten Worten des ersten Gedichtes *padhānāya gamissāmi* und dem Anfange des zweiten Gedichtes *Taṃ* [*maṃ*] *padhānapahitattaṃ* besteht[2]). Das Pabbajjāsutta verherrlicht die Pabbajjā, Buddha's Eintritt in den Stand der Asketen, hat aber als Hauptinhalt Buddha's Ankunft in Rājagaha und sein Zusammentreffen mit dem König Bimbisāra. Das Padhānasutta knüpft in ähnlicher Weise an Buddha's Padhāna oder asketisches Ringen nach der höchsten Erkenntniss an, und hat als Hauptinhalt seinen Sieg über Māra. Der Parallelismus lässt sich noch weiter führen, indem dort der König, hier Māra, beide vergeblich den Bhagavant von seinem Vorhaben abzuwenden suchen. Zwischen diesen beiden Ereignissen, der Pabbajjā und dem Siege über Māra,

---

1) Anderer Ansicht war Ewald, Ueber einige ältere Sanskrit-Metra, S. 15.

2) Vgl. *ye maṃ padhānapahitattaṃ upaṭṭhahiṃsu*, Mahāv. I 6, 5.

sind aber Jahre vergangen. Diesen Zeitraum finden wir in anderen Quellen durch Erzählungen ausgefüllt, die Buddha's Entwicklungsgang schildern.

In der Nidānakathā (Jāt. I p. 66) sucht der Bodhisatta unmittelbar nach dem Zusammentreffen mit Bimbisāra den Āḷāra Kālāma, dann den Uddaka Rāmaputta auf, erkennt aber, dass deren Lehre nicht der Weg zur Bodhi ist. Er begiebt sich darauf nach Uruvelā, wo ihm die fünf von Ort zu Ort ziehenden Wandermönche, Koṇḍañña und Genossen, treffen. Diese blieben die sechs Jahre, die er sich der grossen Askese widmete, in seiner Nähe. Durch die Askese kommt der Bodhisatta dem Tode nahe. Suddhodana, der davon hört, glaubt nicht, dass sein Sohn sterben werde, ohne die höchste Erkenntniss zu erreichen. Die Fünf Asketen verlassen ihn, als sie sehen, dass er auch durch die grosse Askese die Allwissenheit nicht erlangt hat und nun wieder anfängt ordentliche Nahrung zu sich zu nehmen, und gehen nach Benares. Es folgt dann die Geschichte von der Sujātā[1]). An diese schliesst sich an, dass der Bodhisatta den Thron der Bodhi besteigt, und nun folgt der Angriff Māra's (a. a. O. p. 71).

Im Lalitavistara (Adhy. XVI, p. 294 ff.) ist die Reihenfolge ein wenig anders, und ist Einiges vor das Zusammentreffen mit König Bimbisāra gelegt. Der Bodhisattva kommt zuerst nach den Einsiedeleien der Brahmanin Śākī, der Brahmanin Padmā, des Brahmarṣi Raivata, auch zu einem Rājaka Datrimadaṇḍikaputra. Dann begiebt er sich nach Vaiśālī zu Ārāḍa Kālāma. Er verlässt diesen, weil auch dessen Lehre nicht zur Erlösung führt, und kommt nun nach Rājagṛha, wo das Zusammentreffen mit König Bimbisāra stattfindet. Darauf folgt in Adhy. XVII der Aufenthalt bei Rudraka[2]) Rāmaputra, der in Rājagṛha lehrt. Auch die Fünf Asketen (*pañcakā Bhadravargīyāḥ*) waren in der Lehre bei Rudraka. Sie nehmen daran Anstoss, dass der Bodhisattva mit leichter Mühe bei Rudraka erreicht hat, was ihnen in langer Zeit nicht gelungen ist, und dass ihm das Erreichte doch nicht genügt. Sie verlassen den Rudraka und schliessen sich dem Bodhisattva an. Auf dem Wege nach Gayā

1) S. Kern, Buddhismus I S. 76 ff.

2) Der ursprüngliche Name ist Udraka, wie in der Nidānakathā und im Buddhacarita.

wird er mit ihnen eingeladen an einem Feste theilzunehmen. Er kommt nach Gayā und liegt dort auf einem Berge seinen Uebungen ob; dort fielen ihm die drei Gleichnisse ein[1]). Von Gayā begiebt er sich nach Uruvilvā (p. 311). Es folgt eine Schilderung seiner Betrachtungen und seiner Askese in den sechs schweren Jahren, und die Schilderung seiner Erschöpfung. Dazwischen erfolgt auch der Besuch der Māyādevī, seiner Mutter, vom Himmel herab (p. 317). Der XVIII. Adhyāya beginnt mit der Sanskritversion des Padhānasutta: Māra will den Bodhisattva von seinem Streben abbringen, wird abgewiesen. Der Bodhisattva aber beschliesst, wieder ordentliche Nahrung zu sich zu nehmen. Da verlieren die Fünf Asketen den Glauben an ihn und gehen nach Benares (p. 331). Es folgt die Geschichte von der Sujātā, die aber hier eines von zehn Mädchen ist, die ihm dienen. Der XIX. und der XX. Adhyāya zeigen Buddha in seiner Glorie, er hat den Bodhimaṇḍa, den Thron der Erleuchtung bestiegen. Der XXI. Adhyāya bringt den grossen Sieg über Māra und dessen Heer, und die fruchtlosen Versuche von Māra's Töchtern.

Weit einfacher ist die Erzählung in Aśvaghoṣa's Buddhacarita. Das Erste nach der Pravrajyā ist, dass der Bodhisattva sich nach Rājagṛha begiebt und dort vom König Śreṇya (Bimbisāra) aufgesucht wird. So im X. Sarga. Der XI. Sarga enthält des Bodhisattva Ant-

1) Oldenberg (Ueber den Lalitavistara, S. 121) hat den Pālitext der drei Gleichnisse im Mahāsaccakasutta, Majjhimanikāya, ed. Trenckner, I p. 240 ff. nachgewiesen. Buddha erzählt sie da in seiner mittleren Lebenszeit, allerdings mit der Einleitung: *api-ssu maṃ Aggivessana tisso upamā paṭibhaṃsu anacchariyā pubbe assutapubbā.* Also schon in einer früheren Zeit waren ihm diese drei zuvor noch nie gehörten Gleichnisse eingefallen. Dieser Hinweis mag veranlasst haben, dass sie späterhin in die erste Zeit von Buddha's Auftreten, da er noch Bodhisattva war, verlegt worden sind. Hier liegt daher wieder der Fall vor, dass später die Zeit vor der Erleuchtung immer mehr mit Erzählungen ausgefüllt worden ist, wie ich das oben S. 211 an der Māralegende gezeigt habe und weiter unten S. 232 in Bezug auf Buddha's Zusammentreffen mit Bimbisāra nachweisen werde. Die drei Gleichnisse beziehen sich auf das Nichtige und Verderbliche der Kāmā, ein Thema, das zu den Grundlehren Buddha's gehört, und das auch den hauptsächlichen Lehrinhalt der Māralegenden und der Bimbisārageschichte bildet. Was die Grundlage der Lehre ist, das wird gewiss auch mit zuerst ausgesprochen worden sein. Wie und wann zu allererst, das wird schwerlich mit urkundlicher Treue festgestellt worden sein, und so war der dogmatischen Historisirung und der poetischen Ausschmückung ein gewisser Spielraum gegeben.

wort. Im XII. Sarga finden wir ihn bei Arāḍa Kālāma, der sich hier in bedeutsamer Weise als Lehrer des Sāṃkhya entpuppt (V. 17—80). Die Erkenntniss, dass Buddha's Lehre gewisse Beziehungen zum Sāṃkhya-Yoga hat[1]), findet hier eine wichtige Bestätigung, wenn auch diese Philosophie dem Buddha nicht genügt. Er begiebt sich zu Udraka (V. 82—86), hierauf, nachdem er auch diesen wieder verlassen, nach der Einsiedelei des Rājarṣi Gaya, die der Stadt Gayā den Namen gegeben hat[2]) (V. 87), und nimmt dann seinen Aufenthalt am Ufer der Nairañjanā. Hier kommen die Fünf Bhikṣu zu ihm (V. 89). Es beginnt die schwere Askese der sechs Jahre (V. 91), aber auch sie führt nicht zum Ziele. Er beschliesst wieder Nahrung zu sich zu nehmen (V. 104). Von den Göttern dazu veranlasst, kommt die Nandabalā[3]) und erquickt ihn. Er ist reif für die Bodhi (V. 109). Die Fünf Bhikṣu verlassen ihn, weil sie glauben, dass er abgefallen ist. Der grosse Muni aber, von dem Schlangen-König Kāla mit einem Hymnus gepriesen, lässt sich unter dem Aśvatthabaume zu der letzten Sitzung nieder, die ihn zur Bodhi führt. Bemerkenswerth ist die nüchterne Darstellung; die Phantasien über den Bodhimaṇḍa, wie sie sich im Lalitavistara finden, fehlen hier gänzlich.

Die folgende Tabelle wird die Uebereinstimmung und die Verschiedenheit der verschiedenen Berichte deutlicher zur Anschauung bringen. Ueber das relative Alter der einzelnen Quellen soll die Reihenfolge, in der sie hier neben einander gestellt sind, Nichts aussagen. Ich habe die Nidānakathā neben die beiden Sutta des Suttanipāta gestellt, weil in der Nidānakathā p. 66 auf das Pabbajjāsutta verwiesen wird. Dem Alter der Quellen würde die Reihenfolge Pabbajjā- und Padhānasutta, Lalitavistara, Buddhacarita, Nidānakathā entsprechen. Der etwas diffuse Charakter des Lalitavistara, dessen Verfasser schwerlich ein brahmanisch geschulter Mann war, bringt es mit sich, dass dieses Werk, auch abgesehen von der breiten Behandlung des Stoffes, einige Besonderheiten aufweist. Auch die Verschiedenheit der buddhistischen Schulen mag hier mit in Betracht kommen.

1) Ich habe darauf schon in meiner Anzeige von R. Garbe's Sāṃkhya-Philosophie aufmerksam gemacht, im Lit. Centralbl. 1894, No. 34, Spalte 1205.

2) *Gayasya rājarṣer nagarīsaṃjñam āśramam.*

3) Im Lalitavistara p. 331, l. 16, heisst das erste der zehn Hirtenmädchen Balā, das letzte Sujātā.

Pabbajjā- und Padhānasutta, Suttanipāta, pp. 71—78	**Nidānakathā**, Jātaka, I pp. 65—77	**Buddhacarita**, Sarg. X—XIII	**Lalitavistara**, Adhy. XVI—XXI, pp. 294—438
1. Pabbajjā.	1. Pabbajjā.	1. Pravrajyā.	1. Pravrajyā.
		(Einsiedelei des Bhārgava VI 1)	2. Śākī, Padmā, Raivata, Rājaka, pp. 294, 295.
			3. Vaiśālī, Ārāḍa Kālāma, p. 295, 296.
2. Rājagaha, Bimbisāra.	2. Rājagaha, der König (Bimbisāra), p. 66.	2. Rājagṛha, Śreṇya (Bimbisāra) X 1—41, XI 1—73.	4. Rājagṛha, Bimbisāra, pp. 297—305.
	3. Āḷāra Kālāma, p. 66.	3. Arāḍa Kālāma, XII 1—81.	
	4. Uddaka Rāmaputta, p. 66.	4. Udraka Rāmaputra, XII 82—86.	5. Rudraka Rāmaputra, pp. 306—308.
			6. Die Fünf Bettelmönche, p. 308.
		5. Gayā, XII 87.	7. Gayā (die drei Gleichnisse), pp. 309—311.
3. Nerañjarā.	5. Uruvelā, p. 67.	6. Nairañjanā, XII 88.	8. Uruvilvā. Nairañjanā, p. 311 ff.
	6. Die 5 Bettelmönche, p. 67.	7. Die 5 Bettelmönche XII 89.	
4. Die sieben Jahre.	7. Die sechs Jahre, p. 67.	8. Die sechs Jahre, XII 92—105.	9. Die sechs Jahre, p. 314 ff.
	8. Suddhodana, der Vater Buddha's, p. 67.		10. Māyādevī, die Mutter Buddha's, p. 317.
5. Māra.			11. Māra (das Padhānasutta) pp. 327—329.
	9. Sujātā, p. 68.	9. Nandabalā, XII 106—109.	12. Sujātā pp. 331—339.
	10. Vor der Bodhi, p. 70.	10. Vor d. Bodhi, XII 112—118	13. Vor der Bodhi, pp. 340—374.
	11. Māra, p. 71 ff.	11. Māra, XIII 1 ff.	14. Māra, Māra's Töchter, pp. 375—438.
	12. Die Bodhi, p. 75, l. 26.	12. (Die Bodhi, XIV 1 ff.)	15. Die Bodhi, p. 439 ff.

Es erhebt sich die Frage, was das Aeltere ist, die kurze Serie von Ereignissen, wie sie das Pabbajjāsutta und das Padhānasutta des Suttanipāta bieten, oder die längere Serie der anderen Quellen.

Diese Frage lässt sich nicht so einfach beantworten. A priori kann man vermuthen, dass Buddha in seinem langen Leben oft genug Veranlassung gehabt haben wird, seinen Jüngern von seinem Entwickelungsgange zu erzählen. Nur werden diese nicht dasselbe historische Interesse an diesem Werdeprocesse genommen haben, wie wir; für sie war die Heilslehre des erleuchteten Meisters die Hauptsache. Aber Angaben über den Entwickelungsgang Buddha's werden gewiss zu den Nachrichten der alten Ueberlieferung gehört haben. Einen Niederschlag davon enthalten die Berichte der Commentare, des Buddhacarita und des Lalitavistara. Ein Dichter aber konnte sehr wohl aus den allgemein bekannten Stoffen nur das herausgreifen, was ihm für seine Zwecke passend war, und diesen Gesichtspunkt müssen wir für die beiden Gedichte des Suttanipāta geltend machen. Aber andererseits kann wahrscheinlich gemacht werden, dass die einzelnen Bestandtheile der ausführlichen Erzählung bereits in der altbuddhistischen Zeit, d. i. zunächst zur Zeit als das biographische Fragment des Mahāvagga entstand, bekannt gewesen sind.

Am wichtigsten sind in dieser Beziehung die Pañcavaggiyā bhikkhū, von denen Mahāvagga I 6, 5 ausdrücklich gesagt wird, dass sie dem Buddha in der Zeit seines Strebens und Ringens zur Seite gestanden hatten: *bahūpakārā kho-me pañcavaggiyā bhikkhū, ye maṃ padhānapahitattaṃ upaṭṭhahiṃsu.* Also auch die Zeit des Padhāna wird schon im Mahāvagga erwähnt. Die Fünf Mönche sind es, denen Buddha zuerst seine Heilslehre predigen will. Aber zuvor dachte er an den Āḷāra Kālāma und an den Uddaka Rāmaputta (ibid. Mahāv. I 6, 1—4), doch diese sind bereits gestorben, der erstere sieben Tage, der letztere den Abend zuvor, wie Buddha von einer Gottheit erfährt. Für diese beiden ist zwar nicht so deutlich wie für die Pañcavaggiyā bhikkhū ausgesprochen, dass Buddha in seiner Entwickelungszeit mit ihnen zusammengetroffen sei, aber schon ihre blosse Erwähnung in diesem Zusammenhange setzt voraus, dass er sie von früher her kennt. Wir finden hier also dieselbe Reihenfolge Āḷāra Kālāma, Uddaka Rāmaputta, die Pañcavaggiyā bhikkhū, wie in dem ausführlichen Berichte über die Ereignisse vor der Sambodhi.

Auch dass er die Fünf Asketen in Benares aufsucht, hat Anknüpfung in dem Berichte über die vorausgegangenen Ereignisse (s. S. 226).

Dagegen lässt sich in dem Berichte des Mahāvagga (I 22) über die Bekehrung des Königs Bimbisāra von Magadha keine Beziehung auf ein früheres Zusammentreffen mit diesem entdecken. Ja man kann sogar hier einen Widerspruch herauslesen. Denn bei dem früheren Zusammentreffen will der König den Bodhisattva von seinem Vorhaben abbringen, hier aber sagt er, dass er früher, als er noch Prinz gewesen sei, fünf Wünsche gehabt habe: er habe sich gewünscht, dass er König werde, dass Buddha in sein Reich komme, dass er sich diesem verehrungsvoll nahen könne, dass Buddha ihn in der Heilslehre unterweise, und dass er diese Lehre verstehen könne (s. das nächste Capitel). Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass diese Wünsche des Prinzen den Anlass zu der Erzählung von einem früheren Zusammentreffen gegeben haben; in ähnlicher Weise ist eine Erwägung im Geiste Buddha's zu der Geschichte von den drei Ausfahrten umgestaltet worden, wovon wir S. 188, 189 gehandelt haben. In der Nidānakathā sagt der König zum Schluss: *Addhā tvaṃ Buddho bhavissasi, Buddhabhūtena pana te paṭhamaṃ mama vijitaṃ āgantabbaṃ*, »Gewiss wirst du der Buddha werden; wenn du der Buddha geworden bist, musst du in mein Reich kommen.« Diese Worte erinnern an den zweiten Wunsch des jungen Bimbisāra: *tassa ca me vijitaṃ arahaṃ sammāsambuddho okkameyya*. Jedenfalls ist das Wort *vijitaṃ* für diese Stelle charakteristisch, denn wir finden es auch im Lalitavistara in den Worten des Bimbisāra: *mama vijite vasasīha yat svayambho*, Lal. p. 305, lin. 6. In solchen kleinen Zügen lässt sich eine gewisse Continuität der Tradition oder ein gewisser Zusammenhang der Werke erkennen. An der letzteren Stelle ist das Wort *vijita* um so bedeutsamer, als vorher an ähnlichen Stellen desselben Gedichtes *rājya* gebraucht ist: *iha mama rājyi vasāhi*, p. 301 l. 10, p. 302, l. 1.

Eine gewisse Aehnlichkeit der zwei Erzählungen von Bimbisāra zeigt sich auch in anderen Zügen: in dem feierlichen Auszuge des Königs, in der Begrüssung[1]) und in dem Inhalt der Predigten, die

1) Die Worte *appekacce Bhagavatā saddhiṃ sammodiṃsu, sammodanīyaṃ kathaṃ sāraṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdiṃsu* in der Schilderung der Begrüssung

Buddha vor dem Könige hält. Denn die Angabe *dānakathaṃ*, *sīlakathaṃ*, *saggakathaṃ*, *kāmānaṃ ādīnavaṃ okāraṃ saṃkilesaṃ*, *nekkhamme ānisaṃsaṃ pakāsesi* in § 7 des Mahāvagga entspricht ungefähr dem, was wir im Pabbajjāsutta, Lalitavistara und Buddhacarita als die Lehre Buddha's immer breiter ausgeführt finden werden (s. die folgenden Capitel). Der letzte Vers des Pabbajjāsutta *Kāmesv-ādīnavaṃ disvā nekkhammaṃ daṭṭhu khemato* erinnert so unverkennbar an die Worte *kāmānaṃ ādīnavaṃ* und *nekkhamme ānisaṃsaṃ* des Mahāvagga, dass hier abermals ein wörtlicher Zusammenhang der verschiedenen Stufen der Entwickelung angehörigen Werke festgestellt ist. Beachtenswerth ist auch das Verhältniss der geographischen Angaben. Im Mahāvagga, dessen Erzählung mit den ersten Ereignissen nach der Sambodhi beginnt, ist die Reihenfolge der Orte Uruvelā (Abschnitt 1—6), Bārāṇasī (6—13), Uruvelā (14—20), Gayāsīsa (21), Rājagaha (22). In der späteren Form der Geschichte, in der eine erste Begegnung mit Bimbisāra in die Zeit vor der Erleuchtung gelegt worden ist, finden wir die umgekehrte Reihenfolge Rājagṛha, Gayā, Uruvilvā (s. die Tabelle S. 229).

Auch hier also erkennen wir die später noch mehr hervorgetretene Tendenz, die Zeit vor der Sambodhi immer lebendiger auszugestalten. Auch den König Bimbisāra liess man schon in dieser Vorzeit auftreten. Und so ist es denn nach dem, was wir oben (S. 211) über die Fixirung der Māralegende ausgeführt haben, besonders charakteristisch, dass in den beiden Sutta des Suttanipāta (Pabbajjā, Padhāna) eine erste Begegnung des Bhagavat mit Bimbisāra und der Sieg des Bhagavat über Māra in einen gewissen poetischen Zusammenhang gebracht worden sind, der innerlich darin besteht, dass hier auch Bimbisāra den Heiligen von der Askese abhalten und zum Genuss des Lebens verlocken will. Bei dieser poetischen Tendenz hatte der Dichter begreiflicher Weise keine Verwendung für den Aḷāra Kālāma, Uddaka Rāmaputta und die Fünf Asketen.

In den folgenden Capiteln werden die verschiedenen Versionen

---

in § 3 des Mahāvagga I 22, die dem 15. Vers des Pabbajjāsutta entsprechen (siehe unten Cap. XII), gehören allerdings zu den formelhaften Textstücken der buddhistischen Literatur.

der Bimbisārageschichte mitgetheilt. Wie sehr diese Geschichte gewissermassen als eine Dublette der Māralegende bezeichnet werden kann, geht besonders aus den mit *bhuṅkṣva kāmān* endenden Versen im Lalitavistara (16—18) hervor: sie erinnern an das *bhuñjassu kāmaratiyo* im Bhikkhunīsaṃyutta 1. Ebenso erinnert der Vers *Yuvā ca daharo cāsi, paṭhamuppattiyā susu* im Pabbajjāsutta an den Vers *Dahara tvaṃ rūpavatī, ahañca daharo susu* im Bhikkhunīsaṃyutta 4.

Cap. XI.

Die Bimbisara-Geschichte im Mahāvagga I 22.

Die Annahme, dass die Erzählung vom König Bimbisāra uns im Mahāvagga des Vinayapiṭaka in ihrer ältesten Form vorliegt, stützt sich darauf, dass der Vinaya zu den ältesten Werken der buddhistischen Literatur zählt[1]). Ein weiterer Grund ist für mich, dass uns Buddha hier nicht als Bodhisattva entgegentritt, sondern als der Vollkommenerleuchtete', der im Besitz der Heilslehre ist: die Erzählung im Mahāvagga zeigt nicht die in der späteren Literatur immer mehr zur Herrschaft gelangte Tendenz, die Zeit vor Buddha's Erleuchtung möglichst durch Erzählungen auszuschmücken. Dass aber Buddha den König Bimbisāra von Magadha für seine Lehre gewonnen hat, halte ich für eins der Ereignisse, die als historisch zu betrachten sind. Auch wüsste ich nicht, warum man anzweifeln soll, dass diese Gewinnung auch in Wirklichkeit schon in die ersten Zeiten von Buddha's Auftreten als Verkünder einer neuen Religion gefallen ist, und dass der König dem Buddha und seinen Mönchen den Veḷuvana geschenkt hat. Selbst dass Buddha mit einem Anhang von Jaṭilas auftritt, die sammt ihrem bisherigen Meister Kassapa der neuen Lehre zugefallen sind, kann ein historischer Zug sein. Auch an anderen Stellen der Weltgeschichte beobachtet man, dass die Priester der alten Religion zum Theil allerdings der neuen Lehre feindlich gegenüberstehen, zum Theil aber ihr zufallen und dann der festeste Halt der neuen Lehre werden. In Altirland würde das Christenthum

1) Vgl. Oldenberg, The Vinayapiṭakam I p. XXXIV ff.

schwerlich so rasch zu hoher Blüthe gelangt sein, wenn es nicht unter den einheimischen Druiden und Dichtern geistig hochstehende Anhänger gefunden hätte, wie z. B. die im Book of Armagh erzählte Geschichte von St. Patrick und Dubthach veranschaulicht[1]).

Wenn nun auch die Erzählung im Mahāvagga die historischen Thatsachen enthält, so bin ich doch weit davon entfernt, sie in ihrem ganzen Verlaufe als getreue Geschichtsüberlieferung anzusehen. Die Reden sind erfunden, und ebensowenig historisch, als die Reden des Thukydides. Auch ist zu beachten, dass sich in dieser Erzählung mehrere formelhafte Stücke finden, die in der buddhistischen Literatur immer und immer wiederkehren: die Verherrlichung Buddha's (*Bhagavā arahaṃ samāsambuddho vijjācaraṇasampanno* u. s. w.) in § 2, die Begrüssung (. . . *sammodiṃsu*, *sammodanīyaṃ kathaṃ sāraṇīyaṃ vītisāretvā*) in § 2, die Gleichnisse in § 8 und § 11, u. a. m. Diese Erzählungsweise in stereotypen Formen weist auf eine schematische Redaction der Ueberlieferung hin, die uns nicht mit allzu grossem Vertrauen zu der historischen Treue der Aufzeichnungen erfüllen kann. Auch die grossen Zahlen sind mehr als bedenklich. Der König zieht zu Buddha hin mit zwölf Nahuta seiner Unterthanen, und ein Nahuta ist nach der niedrigsten Angabe soviel als Zehntausend![2]) Solche Zahlen sind wohl von den Erzählern selbst nicht buchstäblich gemeint worden, aber sie geben doch der Erzählung einen märchenhaften Anstrich.

Trotzdem ist nach Allem, was ich ausgeführt habe, nicht daran zu zweifeln, dass ein Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit und dem ältesten Berichte über Buddha's Zusammentreffen mit König Bimbisāra besteht. Worin dann weiter ein literarischer Zusammenhang zwischen diesem ältesten Berichte und den späteren Formen der Geschichte gefunden werden kann, habe ich S. 231 angegeben.

---

1) Vgl. Stokes, Goidelica² p. 83 ff.; Hogan, Vita Sancti Patricii, p. 104 ff.

2) Vgl. Oldenberg, Buddha, S. 135. Jacobi sagt Rāmāyaṇa S. 76, dass noch die heutigen Indier »auch Selbsterlebtes nicht ohne phantastische Ausschmückung wiederzugeben vermögen, sogar nicht einmal vor Gericht.«

Uebersetzung.

1. Als da der Heilige nach seinem Gefallen auf dem Gayāsīsa verweilt hatte, ging er auf die Wanderung nach Rājagaha mit einer grossen Menge von Mönchen, mit den tausend Mönchen, mit allen den früheren Jaṭila[1]). Da kam der Heilige, auf seiner Wanderung von Ort zu Ort, nach Rājagaha. Dort in Rājagaha hielt er sich im Laṭṭhivana-Parke beim Supatiṭṭha Cetiya[2]) auf.

2. Es vernahm der König von Magadha Seniya Bimbisāra: »Der Asket Gotama Sakyaputta, der den Stamm der Sakya verlassen hat und in den Mönchsstand eingetreten ist, hat Rājagaha erreicht und hält sich in Rājagaha im Laṭṭhivana-Parke beim Supatiṭṭha Cetiya auf. Diesem Heiligen Gotama aber wird in folgender Weise herrliches Lob zu Theil: Er ist der Heilige, Hochwürdige, Vollkommenerleuchtete, an Wissen und Wandel Vollendete, Selige, der Weltenkenner, der Allerhöchste, der Lenker der den Stieren vergleichbaren Männer, der Lehrer der Götter und Menschen, der Buddha, der Heilige! Er lehrt kennen aus eigener Erkenntniss und Offenbarung diese Welt mit der Götterwelt, der Mārawelt, der Brahmawelt, die lebendige Schöpfung mit ihren Asketen und Brahmanen, mit ihren Göttern und Menschen. Er verkündet die im Anfang schöne, in der Mitte schöne, am Ende schöne Heilslehre, mit ihrem Sinn, mit ihrem Wortlaut, die ganz vollständige, lautere; er lehrt den keuschen Lebenswandel[3]). Es ist aber gut, derartige Hochwürdige zu besuchen!«

3. Da begab sich Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, umgeben von zwölf Zehntausend[4]) brahmanischen Hausvätern von

---

1) *Jaṭilā* sind »Flechten tragende« Brahmanen. Vorausgeht hier die Bekehrung der drei als *jaṭila* bezeichneten Brahmanen Uruvelakassapa, Nadīkassapa und Gayākassapa mit ihren Schülern (500, 300, 200, zusammen 1000), Mahāvagga I 15 ff. Vgl. Kern, Buddh. I p. 112 ff.

2) Ueber *cetiya* s. oben S. 68.

3) Eines der oft wiederkehrenden, formelhaften Textstücke der buddhistischen Literatur, vgl. z. B. Itivutt. 84, Sāmaññaph. 40. Nach Buddhaghosa sind die Worte *kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ* zu *dhammaṃ* zu ziehen, nicht zu *brahmacariyaṃ*, s. Sumañgala-Vilāsinī I, p. 177.

4) Nach Kaccāyana's Gramm. III 8, 52 (ed. Senart, p. 211) würde *nahuta*

Magadha dahin, wo der Heilige war; nachdem er sich hinbegeben und den Heiligen ehrerbietig begrüsst hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Auch von den zwölf Zehntausend brahmanischen Hausvätern[1]) setzten sich die einen, nachdem sie den Heiligen ehrerbietig begrüsst hatten, zur Seite nieder; andere sprachen freundlich mit dem Heiligen und setzten sich, nachdem sie freundliche Erkundigung ausgetauscht hatten, zur Seite nieder; andere setzten sich, nachdem sie vor dem Heiligen die zusammengelegten Hände niedergesenkt hatten, zur Seite nieder; wieder andere setzten sich, nachdem sie dem Heiligen ihren Namen und ihr Geschlecht genannt hatten, zur Seite nieder; noch andere setzten sich stillschweigend zur Seite nieder.

4. Da dachten die zwölf Zehntausend brahmanischen Hausväter von Magadha bei sich also: »Ob wohl der grosse Asket bei dem Kassapa von Uruvelā in die Lehre geht, oder der Kassapa von Uruvelā bei dem grossen Asketen in die Lehre geht?« Als da der Heilige die Ueberlegung in der Seele dieser zwölf Zehntausend brahmanischen Hausväter von Magadha bemerkte, sprach er den Kassapa von Uruvelā mit einem Verse an[2]):

»Auf Grund welcher Erkenntniss, o Uruvelābewohner,
hast du, gerühmt als abgemagerter Asket, das Feuer verlassen?[3])
Ich frage dich, o Kassapa, nach diesem Grunde,
warum dein Feueropfer verlassen ist?«

---

nur die riesige Zahl von 1 mit 28 Nullen bezeichnen, aber nach Abhidhānapp. 474 bezeichnet *nahuta* auch 10 000, und in diesem Sinne wird es in der obigen Stelle gemeint sein, wie auch Suttanipāta Vers 677.

1) *Brāhmaṇagahapatikā* habe ich Mārasaṃy. 2, 8, 4 (s. S. 102) und ebenso im Māratajjaniyasutta (s. S. 152) als Karmadhāraya aufgefasst, weil es sich an der ersteren Stelle um die Bewohner eines Brahmanendorfes handelte. Ich habe diese Auffassung auch für die obige Stelle beibehalten, während Oldenberg »brahmans and householders« übersetzt.

2) Oldenberg übersetzt: »What knowledge have you gained, o inhabitant of Uruvelā, that has induced you, who were renowned for your penances, to forsake your sacred fire?« Rhys Davids, Buddhist Birth Stories, Transl., I p. 115: »What hast thou seen, . . ., that thou hast abandoned the Fire God, counting thyself poor?« Nach Jacobi, Ztschr. d. D. M. G. XXXIV 186 wäre *vadā no* (sage uns) für *vadāno* zu lesen.

3) Dieser Vers und die Antwort darauf ist auch in die Nidānakathā zum Jātaka aufgenommen, I p. 83.

(Kassapa antwortet:)

»Auf die sichtbaren Dinge, die Laute und Geschmacksobjecte,
auf die Genüsse und die Weiber nehmen die Opfer Bezug!
Weil ich von den Daseinssubstraten erkannt habe ,das ist Unrath',
deshalb begeisterte ich mich nicht mehr für Opfer und Feuerspende!«

5. Der Heilige sagte:

»Wenn daran dein Herz keine Freude mehr hatte, o Kassapa,
an den sichtbaren Dingen, den Lauten und den Geschmacksobjecten,
wo hat dann in der Welt der Götter und der Menschen
dein Herz Freude gefunden, o Kassapa? Sage mir dies!«

(Kassapa antwortet:)

»Weil ich die ruhige Stätte geschaut, die ohne die Daseinssubstrate,
die ohne die Kiñcana[1]) ist, die nicht mit dem Dasein in der Lustwelt verbunden ist,
die nicht anders wird, nicht wo anders hinführt,
deshalb habe ich mich nicht (mehr) für Opfer und Feuerspende begeistert!«

6. Nachdem darauf der ehrwürdige Kassapa von Uruvelā von seinem Sitze aufgestanden war, sein Obergewand auf die eine Schulter genommen hatte, dem Heiligen mit dem Kopfe zu Füssen gefallen war, sprach er zum Heiligen also: »Der Heilige, Heil Dir! ist mein Lehrer, ich bin sein Schüler! Der Heilige, Heil Dir! ist mein Lehrer, ich bin sein Schüler!« Da dachten die zwölf Zehntausend brahmanischen Hausväter von Magadha bei sich also: »Der Kassapa von Uruvelā geht bei dem grossen Asketen in die Lehre!«

7.[2]) Als da der Heilige die Ueberlegung im Geiste der zwölf Zehntausend brahmanischen Hausväter von Magadha bemerkte, hielt er Vortrag über einen Gegenstand nach dem andern, nämlich den Vortrag über das Spenden, den Vortrag über die Moral, den Vortrag

1) Unter den *kiñcana* werden *rāga* (Leidenschaft), *dosa* (Sünde), *moha* (Bethörung) verstanden, s. Child. Dict.

2) In den §§ 7—10 bewegt sich die Erzählung fast in lauter formelhaften Ausdrücken, vgl. die Bekehrung des Yasa und Anderer, Mahāvagga I 7, 4 ff.; 8, 2 ff.; 9, 3 ff.; 10, 3 ff.; 14, 4 ff.

über den Himmel, (und) legte er das Ueble, Verächtliche, Unreine der sinnlichen Genüsse, das Preisenswerthe der Entsagung dar. Als der Heilige erkannte, dass ihre Herzen bereit, weich, frei von den Hindernissen, gehoben, gläubig waren, da trug er jene Lehre vor, die die höchste Heilslehre der Buddha ist: das Leid, den Ursprung (des Leides), die Vernichtung (dieses Ursprungs), den Weg (der zu dieser Vernichtung führt).

8. Wie ein reines, fleckenloses Gewand die Farbe vollkommen annimmt, so ging auf eben diesem Sitze elf Zehntausend brahmanischen Hausvätern von Magadha mit Bimbisāra an der Spitze das fleckenlose, von Unreinheit freie Auge der Heilslehre auf, (mit der Erkenntniss:) »Alles was dem Entstehen unterworfen ist, das ist auch der Vernichtung unterworfen.«[1]) Ein Zehntausend erklärte sich für die Laienanhängerschaft.

9. Da sprach Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, der die Heilslehre erschaut, die Heilslehre erreicht, die Heilslehre verstanden hatte, in die Heilslehre eingedrungen war, den Zweifel überwunden hatte, nicht mehr nach dem Warum fragte, der Zuversicht gewonnen, das höchste Vertrauen zu der Lehre des Lehrers gefasst hatte[2]), zum Heiligen also: »Früher, Heil dir! als ich Prinz war, hatte ich fünf Wünsche, die sind mir jetzt erfüllt. Früher, Heil dir! als ich Prinz war, dachte ich bei mir: O wenn sie mich doch zum König salbten! Das war, Heil Dir! mein erster Wunsch, der ist mir jetzt erfüllt. Und wenn ich das bin, möchte doch dann der Hochwürdige, der Vollkommenerleuchtete in mein Reich kommen! Das war, Heil dir! mein zweiter Wunsch, der ist mir jetzt erfüllt.

10. »Und diesem Heiligen möchte ich mich verehrungsvoll nahen! Das war, Heil dir! mein dritter Wunsch, der ist mir jetzt erfüllt. Und möchte doch dieser Heilige mich in der Heilslehre unterweisen! Das war, Heil dir! mein vierter Wunsch, der ist mir jetzt erfüllt. Und möchte ich doch dieses Heiligen Heilslehre verstehen! Das war, Heil dir! mein fünfter Wunsch, der ist mir jetzt erfüllt. Früher, Heil dir! als ich noch Prinz war, hatte ich diese fünf Wünsche, die sind mir jetzt erfüllt.

1) Vgl. Mahāv. I 6, 29; 33; 7, 6; 8, 2; 9, 3; 10, 3; 14, 4.
2) Dieselben Worte Mahāv. I 6, 34; 8, 3; 9, 4; 10, 4; 14, 5.

11. »Herrlich, Heil dir! Herrlich, Heil dir! Wie man, Heil dir! Umgestürztes aufrichtet, oder Verborgenes enthüllt, oder einem Verirrten den Weg zeigt, oder im Finstern eine Lampe hält, damit die, welche Augen haben, die Gestalten sehen, so ist vom Heiligen die Heilslehre auf vielfache Weise dargelegt worden![1]) Ich hier nehme meine Zuflucht, Heil dir! zum Heiligen und zur Heilslehre und zur Schaar der Mönche! Möge mich, Heil dir! der Heilige als Laienanhänger annehmen, der ich von heute an auf Lebenszeit (meine) Zuflucht genommen habe.[2]) Und es möge, Heil dir! der Heilige seine Zusage geben für morgen zum Mahle mit der Schaar der Mönche!« Der Heilige gab seine Zusage durch Stillschweigen.

12. Als da Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, die Zusage des Heiligen verstanden hatte, erhob er sich von seinem Sitze, grüsste den Heiligen, wendete sich rechts um ihn herum und ging davon. Als Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, nachdem diese Nacht vorüber war, vortreffliche Speise, gut zu beissen und gut zu geniessen[3]), hatte bereiten lassen, liess er dem Heiligen die Zeit ansagen: »Es ist Zeit, Heil dir! das Mahl ist fertig!« Nachdem der Heilige sich am Morgen angekleidet, Napf und Gewand genommen hatte, zog er in Rājagaha mit der grossen Schaar der Mönche ein, mit den tausend Mönchen, mit allen den früheren Jaṭila.

13. Zu eben dieser Zeit nahm Sakka, der König der Götter, die Gestalt eines Brahmanenknaben an und ging immer vor der von Buddha geführten Mönchsschaar her, indem er diese Verse sang:

»Mit den gezähmten früheren Jaṭila zog der gezähmte,
mit den erlösten der erlöste
wie Goldschmuck schimmernde Heilige in Rājagaha ein!

»Mit den befreiten früheren Jaṭila zog der befreite,
mit den erlösten der erlöste
wie Goldschmuck schimmernde Heilige in Rājagaha ein!

---

1) Dieselbe Formel Mahāv. I 7, 10; 8, 3.

2) Dieselben Worte *upāsakaṃ maṃ bhavaṃ Gotamo dhāretu ajjatagge pānupetaṃ saraṇaṃ gatan-ti* Mahāv. I, 7, 10; 8, 3; am Ende des Assalāyanasutta u. s. w.

3) *Khādaniyaṃ bhojaniyaṃ*, »food hard and soft«, CHILD. Dict.

Mit den hinübergelangten früheren Jaṭila zog der hinübergelangte,
mit den erlösten der erlöste
wie Goldschmuck schimmernde Heilige in Rājagaha ein!

Der Besitzer der zehn Zustände[1]), der Herr der zehn Kräfte[2]),
der Kenner der zehn Dinge[3]), mit den zehn (Attributen des Arhat)
versehen[4]),
mit einem Gefolge von zehnmal hundert zog der Heilige in Rājagaha
ein!«

14. Als die Menschen Sakka, den König der Götter, gesehen hatten, sprachen sie also: »O herrlich ist dieser Knabe! O schön ist dieser Knabe! O anmuthig ist dieser Knabe! Zu wem gehört wohl dieser Knabe?« Nach solcher Rede sprach Sakka der König der Götter die Menschen mit einem Verse an:

»Der der weise, gänzlich bezähmte Buddha ohne Gleichen ist,
der Hochwürdige, Selige in der Welt, dessen Diener bin ich!«

15. Da ging der Heilige dahin, wo die Wohnung des Seniya Bimbisāra, des Königs von Magadha, war; hingegangen setzte er sich auf dem zurechtgemachten Sitze nieder, mit der Schaar der Mönche. Nachdem da Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, Buddha an der Spitze der Schaar der Mönche mit auserlesener Speise, die gut zu kauen und gut zu geniessen war, aus eigener Hand befriedigt (und) bewirthet[5]) hatte, setzte er sich dem Heiligen, der gegessen und die Hand vom Napfe weggenommen hatte, zur Seite.

16. Als er ihm zur Seite sass, dachte Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, bei sich also: »Wo könnte der Heilige wohnen,

---

1) Zu *dasavāso* s. Child. Dict. u. *ariyavāso*.

2) Die zehn Kräfte des Tathāgata s. Dharmasaṃgraha LXXVI: *ṭhānāṭhāna-ñāṇaṃ*, »knowledge of what is possible and impossible«, u. s. w.

3) Die *dasa dhammā* sind die vier *maggā* (*sotāpattimagga* u. s. w.), deren *phala*, das Nibbāna und die heiligen Bücher.

4) Die zehn *dhammā* eines Arhat s. in Child. Dict. u. *asekho*.

5) *Santappetvā sampavāretvā* sind Wörter von verwandter Bedeutung. Im Commentar zum letzten Verse von Itivuttaka 75 wird *tappeti annapānena* durch *sampavāreti* erklärt.

so dass es nicht zu weit vom Dorfe und nicht zu nahe wäre, für das Kommen und Gehen gelegen, zugänglich für die Menschen, so viele ihrer ein Anliegen haben, bei Tage ohne viel Gedränge, bei Nacht ohne viel Geräusch, ohne viel Lärm, ohne Geschwätz der Leute[1]), in Verborgenheit vor den Menschen, für das zurückgezogene Leben passend?«

17. Da dachte Seniya Bimbisāra, der König von Magadha, bei sich also: »Hier unser Veḷuvana-Park ist nicht zu weit vom Dorfe, nicht zu nahe, für das Kommen und Gehen gelegen, zugänglich für die Menschen, so viele ihrer ein Anliegen haben, bei Tage ohne viel Gedränge, bei Nacht ohne viel Geräusch, ohne viel Lärm, ohne Geschwätz der Leute, in Verborgenheit vor den Menschen, für das zurückgezogene Leben passend. Ich will doch jetzt den Veḷuvana-Park der Schaar der Mönche mit Buddha an der Spitze schenken.«

18. Da nahm Seniya Bimbisāra ein goldenes Gefäss und übergoss dem Heiligen (die Hände, indem er sagte:) »Kommet, Heil dir! ich schenke der Schaar der Mönche mit Buddha an der Spitze den Veḷuvana-Park!« Der Heilige nahm den Park (*ārāma*) an. Nachdem darauf der Heilige den Seniya Bimbisāra, den König von Magadha, mit einer der Heilslehre entsprechenden Rede unterwiesen, unterrichtet, ermuntert, erfreut hatte, erhob er sich von seinem Sitze und ging davon. Nachdem da der Heilige bei dieser Gelegenheit eine der Heilslehre entsprechende Rede gehalten hatte, sprach er zu den Mönchen: »Ich gestatte, ihr Mönche, einen Park (*ārāma*)«.

Wir finden dieselbe Erzählung in der Lebensbeschreibung der Nidānakathā zum Jātaka, I p. 82, l. 28 bis p. 85, l. 8 und zwar offenbar dem Mahāvagga nacherzählt, wie denn überhaupt das biographische Fragment des Mahāvagga als die Quelle des ganzen betreffenden Abschnitts der Nidānakathā, vom Schlangenkönig Mucalinda an (p. 80, l. 1) bis zur Bekehrung des Mahāmogallāna und des Sāri-

1) Der Lesart *vijanavātaṃ* (»clean of the smell of people«, Oldenberg) habe ich die Lesart *vijanavādaṃ* vorgezogen.

putta (p. 85, l. 24) anzusehen ist. Das braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, denn es ergiebt sich aus der genau übereinstimmenden Reihenfolge der Einzelgeschichten sowie aus zahlreichen Anklängen im Wortlaut. In der Bimbisārageschichte stimmen die Verse wörtlich überein, nur dass sie nicht sämmtlich aufgenommen sind. In der Prosa ist die Uebereinstimmung der Art, dass sie sich am besten aus einem Nacherzählen aus dem Gedächtniss erklärt, mit gelegentlichen anderweitigen Zuthaten.

Bemerkenswerth ist z. B. die Schilderung der Formalität, unter der Bimbisāra dem Buddha den Veḷuvana übergiebt:

Mahāvagga I 22, 17:

17. ... *Idaṃ kho amhākaṃ Veḷuvanaṃ uyyānaṃ gāmato neva avidūre na accāsanne gamanāgamanasampannaṃ atthikānaṃ-atthikānaṃ manussānaṃ abhikkamanīyaṃ, divā appākinnaṃ rattiṃ appasaddaṃ appanigghosaṃ vijanavātaṃ* (°*vādaṃ?*) *manussarāhaseyyakaṃ paṭisallānasāruppaṃ. Yaṃ nūnāhaṃ Veḷuvanaṃ uyyānaṃ buddhapamukhassa bhikkhusaṃghassa dadeyyan-ti.*

18. *Atha kho rājā Māgadho Seniyo Bimbisāro sovaṇṇamayaṃ bhiṅkāraṃ gahetvā Bhagavato onojesi: Etāhaṃ bhante Veḷuvanaṃ uyyānaṃ buddhapamukhassa bhikkhusaṃghassa dammīti.*

Nidānakathā p. 85, l. 4 ff.:

... *Laṭṭhivanuyyānañca nāma atidūre, idam-pan-amhākaṃ Veḷuvanaṃ nāma uyyānaṃ nātidūre gamanāgamanasampannaṃ buddhārahaṃ, senāsanaṃ idaṃ me Bhagavā paṭigaṇhatū-ti suvaṇṇabhiṃkārena pupphagandhavāsitamaṇivaṇṇandakaṃ ādāya Veḷuvanuyyānaṃ pariccajanto Dasabalassa hatthe udakaṃ pātesi.*

Ein Zusatz in der Nidānakathā ist, dass Buddha seinen Besuch beim König Bimbisāra damit begründet, dass er sagt: *Bimbisārarañño dinnaṃ paṭiññaṃ mocessāmīti*, »Ich will das dem König Bimbisāra gegebene Versprechen einlösen (p. 82 unten). Das bezieht sich eben auf jenes frühere Zusammentreffen Buddha's mit Bimbisāra, das in

der Nidānakathā vorher, p. 66, nach dem Pabbajjāsutta erzählt wird, das in der späteren Literatur mit besonderer Liebe ausgeführt worden ist, von dem sich aber im Mahāvagga noch keine Spur findet (s. oben S. 231). Es ist erst eine secundäre Erfindung, mit der wir uns noch in den nächsten Capiteln beschäftigen, da die Weiterbildung des Stoffes in der buddhistischen Literatur in dieser Richtung gegangen ist, und diese Erzählung daher nach verschiedenen Seiten hin eine literarhistorische Wichtigkeit bekommen hat.

Cap. XII.

Das Pabbajjāsutta.

(Suttanipāta, ed. Fausböll, Vers 405—424.)

Das Pabbajjāsutta[1]), das die älteste Quelle für dieses erste Zusammentreffen Buddha's mit Bimbisāra ist, schliesst sich inhaltlich, ebenso wie die entsprechende Erzählung der Nidānakathā, unmittelbar an die Flucht aus dem Hause an: Channa kehrt weinend nach Kapilavatthu zurück, Buddha aber kommt nach Rājagaha, Jāt. I p. 65 unten und p. 66 l. 1. Ich theile auch den nicht sehr umfangreichen Text mit, damit man um so besser beobachten kann, in wie weit sich in den späteren Versionen dieser Erzählung wörtliche Anklänge finden. Eine zusammenhängende Vergleichung folgt dann in Cap. XV.

Das Pabbajjāsutta ist nicht wie das Padhānasutta in den Lalitavistara aufgenommen worden, wohl aber finden wir es im Mahāvastu, ed. Senart, II p. 198. Da diese Version, so werthvoll sie auch ist, doch nicht viel zur Kritik des Pālitextes beiträgt, so führe ich sie erst im letzten Kapitel vor, das dem Mahāvastu gewidmet ist.

---

1) Ueber das Verhältniss des Pabbajjāsutta zum Padhānasutta vgl. oben S. 20, 225.

I. Text und Uebersetzung des Pabbajjāsutta.

1.

Pabbajjaṃ kittayissami
yathā pabbaji cakkhuma
yathā vīmāṃsamāno so
pabbajjaṃ samarocayi.

1.

Die Pabbajjā will ich verkünden,
wie er auszog, der Hellsehende,
wie er nachforschend
sich für den Auszug entschied.

2.

Sambādho 'yaṃ gharāvāso
rajassāyatanaṃ iti
abbhokāso ca pabbajjā[1]
iti disvāna pabbaji.

2.

»Bedrängniss ist dieser Hausstand,
eine Stätte des Schmutzes«,
und »der Auszug ist Freiheit«,
nach dieser Einsicht zog er aus!

3.

Pabbajitvāna kāyena
pāpakammaṃ vivajjayi
vacīduccaritaṃ hitvā
ājīvaṃ parisodhayi.

3.

Nach dem Auszug, mit dem Leibe
böse Handlung er vermied,
böse Art der Rede lassend
hielt er rein den Lebenswandel.

4.

Agamā Rājagahaṃ Buddho
Magadhānaṃ Giribbajaṃ[2]
piṇḍāya abhihāresi[3]
ākiṇṇavaralakkhaṇo.

4.

Es kam der Buddha nach Rājagaha,
in die Bergstadt der Magadha;
Essen betteln begab er sich,
er, der von herrlichen Zeichen bedeckt war.

5.

Tam-addasā Bimbisāro
pāsādasmiṃ patiṭṭhito,
disvā lakkhaṇasampannaṃ
imam-atthaṃ abhāsatha:

5.

Ihn erblickte Bimbisāra,
der auf dem Palaste stand;
als er sah, dass er mit Zeichen versehen war,
sprach er in folgender Weise:

---

1) Aehnlich im Sāmaññaphalasutta 41: *Sambādho . . gharāvāso rajopatho, abbhokāso pabbajjā.* Im Mahāvastu fehlen die ersten drei Verse.

2) Ueber *giribbaja* vgl. MORRIS, Journ. P. T. S. 1884, p. 79. Nach dem Commentar zu Itivutt. 24 ist *Giribbaja* ein alter Name für *Rājagaha*.

3) Vgl. *sapadānaṃ piṇḍāya cari* an der entsprechenden Stelle in der Nidānakathā, p. 66, lin. 2.

6.

Imaṃ bhonto nisāmetha
abhirūpo brahā suci
caraṇena ca[1]) *sampanno*
yugamattañca pekkhati.

6.

»Merket auf diesen, ihr Männer!
ein schöner reiner Brahmane,
und in seinem Wandel vollendet
schaut er nur ein Joch lang vor sich hin!

7.

Okkhittacakkhu satimā
nāyaṃ nīcakulā-m-iva;
rājadhūtā vidhāvantu[2]),
kuhiṃ bhikkhu gamissati.

7.

»Gesenkten Blickes, voll Bedacht,
scheint er nicht niedern Stammes zu sein;
die Königsboten sollen laufen,
wohin wird der Mönch gehen?«

8.

Te pesitā rājadūtā
piṭṭhito anubandhisuṃ,
kuhiṃ gamissati bhikkhu
katthavāso bhavissati.

8.

Die entsandten Königsboten
gingen hinter ihm her:
»Wohin wird der Mönch gehen,
wo wird er seinen Aufenthalt haben?«

9.

Sapadānañcaramāno
guttadvāro susaṃvuto
khippaṃ pattaṃ apūresi
sampajāno patissato.

9.

Von Haus zu Haus[4]) wandernd,
die Thore bewacht, die Sinne beherrscht,
füllte er bald seinen Napf,
vollbewusst, mit den Gedanken dabei.

10.

Sa piṇḍacāraṃ caritvā[3])
nikkhamma nagarā muni
Paṇḍavaṃ abhihāresi,
etthavāso bhavissati.

10.

»Nachdem er den Bettelgang gegangen,
der Weise aus der Stadt geschritten war,
hat er sich nach dem Paṇḍava begeben,
dort wird er seinen Aufenthalt haben.«[5])

---

1) M. hat *ca*, Fausb. *ceva*.

2) M. hat *rājadūtābhidhāvanti*.

3) M. hat *Piṇḍacāraṃ caritvāna*.

4) Die bei Childers für *sapadānaṃ piṇḍāya carati* angegebene Bedeutung »goes his begging rounds uninterruptedly« oder »proceeding from house to house in due order« kommt heraus, wenn man wörtlich übersetzt »mit Geschenk«, nämlich von jedem Hause. Vers 9 fehlt im Mahāvastu.

5) Diesen Vers betrachte ich als die Antwort, die den Boten auf ihre Erkundigungen zu Theil wird. Denn *etthavāso bhavissati* entspricht offenbar dem *katthavāso bhavissati* in Vers 8.

11.

Disvāna vāsūpagataṃ
tato dūtā upāvisuṃ,
eko ca dūto āgantvā[1])
rājino paṭivedayi:

11.

Als sie gesehen, wo er geblieben,
setzten dann die Boten sich nieder,
nur einer von ihnen ging
und meldete dem König:

12.

Esa bhikkhu mahārāja
Paṇḍavassa puratthato[2])
nisinno vyagghusabho va
sīho va girigabbhare.

12.

»Dieser Bettler, o Grosskönig,
östlich von dem Paṇḍava
sitzt er wie ein edler Tiger,
wie ein Löwe im Bergversteck!«[3])

13.

Sutvāna dūtavacanaṃ
bhaddayānena khattiyo
taramānarūpo niyyāsi
yena Paṇḍavapabbato.

13.

Als er die Rede des Boten gehört,
der König, auf schönem Wagen
fuhr er in eiliger Weise hinaus,
dahin, wo der Berg Paṇḍava war.

14.

Sa yānabhūmiṃ yāyitvā
yānā oruyha khattiyo
pattiko[4]) *upasaṃkamma*
āsajja naṃ upāvisi.

14.

Gefahren soweit der Boden befahrbar,
dann abgestiegen vom Wagen, der König,
ging er vollends zu Fusse hinzu,
zu ihm gelangt, liess er sich nieder.

15.

Nisajja rājā sammodi
(sammodaniyaṃ kathaṃ
sārāṇiyaṃ vītisāretvā)[5])
imam-atthaṃ abhāsatha:

15.

Niedergesessen äusserte der König seine Freude;
nachdem er erfreute Worte
und Erkundigung ausgetauscht hatte,
sprach er in folgender Weise:

1) M. hat *tesu eko va āgantvā.*

2) M. hat *purekkhato.*

3) Vgl. Buddhacar. X 15. Von Vers 12 an werden die Abweichungen im Mahāvastu grösser.

4) M. hat *pattiyā.*

5) Das Eingeschlossene meine Conjectur. Ueberliefert ist *Nisajja rājā sammodi | kathaṃ sārāṇiyaṃ tato | kathaṃ so vītisāretvā,* aber die beiden mittleren Pāda scheinen corrupt zu sein, denn was soll das doppelte *kathaṃ*? Die gewöhnliche Form der hier zu Grunde liegenden Redensart zeigt Sāmaññaphala-

16.	16.
Yuvā ca daharo cāsi	»Du bist jung und zart,
paṭhamuppattiyā[1]) *susu* |	ein Knabe kaum erst geboren,
vaṇṇārohena sampanno	du hast ein vornehmes Aeussere
jātimā viya khattiyo ||	wie ein Krieger von edlem Geschlechte,

17.	17.
Sobhayanto anīkaggaṃ	Der die Spitze des Heeres ziert,
nāgasaṃghapurakkhato[2]) |	der Schaar der Führer vorangestellt!
dadāmi bhoge, bhuñjassu,	Ich biete Genüsse[7]), geniesse sie,
jātiṃ c'[3])*akkhāhi pucchito* ||	und nenne die Herkunft, darnach gefragt!«

18.	18.
Ujuṃ janapado rāja	»Gradaus ein Land, o König,
Himavantassa passato |	am Abhang des Himālaya,
dhanaviriyena sampanno	mit Reichthum und Kraft ausgestattet,
Kosalesu[4]) *niketino* ||	im Gebiete der Kosala wohnend,

19.	19.
Adiccā[5]) *nāma gottena*	»Aditya« nach ihrem Gotra genannt[8]),
Sākiyā[5]) *nāma jātiyā* |	»Sākya« nach ihrem Stamme:
tamhā kulā pabbajito-mhi[6])	aus diesem Geschlechte bin ich ausgezogen,
na kāme abhipatthayaṃ ||	nicht nach Genüssen begehrend!

---

sutta 16: *Upasaṃkamitvā Pūraṇena Kassapena saddhiṃ sammodiṃ sammodaniyaṃ kathaṃ sārāṇiyaṃ vītisāretvā ekam-antaṃ nisīdiṃ.* Ebenso Mahāparinibb. p. 1, vgl. Fausböll's Wörterb. zum Suttanipāta p. 282. Dieselbe Formel auch im buddhistischen Sanskrit, z. B. Divyāvadāna p. 70: *Bhagavatā sārdhaṃ saṃmukhaṃ saṃmodanīṃ saṃrañjanīṃ vividhāṃ kathāṃ vyatisārya Bhagavantam idam avocat,* vgl. pp. 75, 156, 619. Aśvaghoṣa, den ich in dem Verdachte habe, dass er absichtlich andere Worte wählte, sagt dafür Buddhacar. X 20 mehr in brahmanischer Weise: *Taṃ nyāyato nyāyavatāṃ variṣṭhaḥ sametya papraccha ca dhātusāmyam* | *sa cāpy avocat sadṛśena sāmnā nṛpaṃ manaḥsvāsthyam anāmayaṃ ca* ||

1) M. °*uppattiko.* 2) M. *purekkhato.* 3) In M. fehlt das *c.*

4) M. *Kosalassa.* 5) M. *Ādicco* und *Sākiyo*, und ebenso im Mahāvastu.

6) So M. Das in den ceilon. Mss. zugesetzte *rāja* ist mit Fausb. zu streichen.

7) Fausböll: I will ornament the army-house, and at the head of the assembly of chiefs (*nāga*) give (thee) wealth. F. hat *sobhayanto* mit *dadāmi* verbunden, während es der Construction nach in den vorhergehenden Vers gehören wird.

8) Die Abhängigkeit der Sākiya von den Kosala ist auch sonst bezeugt, s. Oldenberg, Buddha[1] S. 100 und besonders S. 419.

20.	20.
Kāmesv-ādīnavaṃ[1]) *disvā*	In den Genüssen das Leid erblickend,
nekkhammaṃ[2]) *daṭṭhu*[3]) *khemato*	die Entsagung als den Frieden ansehend,
padhānāya gamissāmi	will ich hingehen zu dem geistigen Ringen,
ettha me rañjati mano ti.	dahin steht mir der Sinn!

Mit den Worten *Ādiccā nāma gottena* in Vers 19 ist zu vergleichen Buddhacarita X 23: *Ādityapūrvaṃ vipulaṃ kulaṃ te.* Diese Angabe besagt nur, dass das fürstliche Geschlecht der Sākiya wie das der Kosala zum Sonnengeschlecht (*Sūryavaṃśa*) gehört, vgl. Lassen, I. A. I² 595. Denselben Sinn hat es, wenn Buddha an anderen Stellen als Abkömmling des *Okkāka* (skr. *Ikṣvāku*) bezeichnet wird, s. Oldenberg, Buddha¹ S. 100, S. 118. In ähnlicher Weise stammt Jesus aus dem Geschlechte Davids. Die Neigung, Buddha mit dem Sonnengott zu vergleichen und darnach zu schildern, musste auch in dieser Genealogie Nahrung finden.

II. Dieselbe Erzählung in der Nidānakathā.[4])

(Jātaka I, p. 65, l. 2 v. u.)

Diese Erzählung gewinnt für uns dadurch eine gewisse Bedeutung, dass hier am Schlusse ausdrücklich das Padhānasutta als Quelle angegeben wird. Da ist es interessant zu beobachten, wie wenig sich die Abhängigkeit in der Gleichheit oder Aehnlichkeit des Wortlautes äussert. Wir werden im Lalitavistara (Cap. XIII) und auch im Buddhacarita (Cap. XIV) an mehr Stellen wörtliche Anklänge finden, und werden daher mit um so grösserer Sicherheit schliessen dürfen,

1) M. hat *kame tv-ādīnavaṃ*.

2) M. hat *nikkh°*.

3) Zu *daṭṭhu* als Gerundium (auch Suttanip. 681: *kim-abbhutaṃ daṭṭhu Marū pamoditā*) s. Ed. Müller, Gramm. p. 128.

4) Am Ende wird ausdrücklich das Pabbajjāsutta nebst seinem Commentar als Quelle angegeben.

dass dem Verfasser des Lalitavistara das Pabbajjāsutta, dem Aśvaghoṣa der Lalitavistara und vielleicht auch das Pabbajjāsutta bekannt gewesen ist. Um die Beobachtung zu erleichtern lasse ich hier die eine Seite Text aus Fausböll's Ausgabe des Jātaka abdrucken:

Bodhisatto pi pabbajitvā — tasmiṃ yeva padese Anūpiyaṃ nāma ambavanaṃ atthi — tattha sattāhaṃ pabbajjāsukhena vītināmetvā (p. 66:) *ekadivaseneva tiṃsayojanamaggaṃ padasā gantvā Rājagahaṃ pāvisi, pavisitvā sapadānaṃ piṇḍāya cari. Sakalanagaraṃ Bodhisattassa rūpadassanena Dhanapālakena paviṭṭha-Rājagahaṃ viya Asurindena paviṭṭha-Devanagaraṃ viya ca saṃkhobhaṃ agamāsi. Rājapurisā gantvā »Deva, evarūpo nāma satto nagare piṇḍāya carati, devo vā manusso vā nāgo vā supaṇṇo vā, ko nāmeso ti na jānāmā ti ārocesuṃ. Rājā pāsādatale ṭhatvā Mahāpurisaṃ disvā acchariyabbhuto jāto purise āṇāpesi: Gacchatha bhaṇe vīmaṃsatha, sace amanusso bhavissati nagarā nikkhamitvā antaradhāyissati, sace devatā bhavissati ākāsena gacchissati, sace nāgo bhavissati paṭhaviyaṃ nimujjitvā gamissati, sace manusso bhavissati yathāladdhaṃ bhikkhaṃ paribhuñjissatīti. Mahāpuriso pi kho missakabhattaṃ saṃharitvā alaṃ me ettakaṃ yāpanāyā ti ñatvā paviṭṭhadvāreneva nagarā nikkhamitvā Paṇḍavapabbatachāyāya puratthābhimukho nisīditvā āhāraṃ paribhuñjituṃ āraddho. Athassa antāni parivattitvā mukhena nikkhamanākārappattāni ahesuṃ. Tato tena attabhāvena evarūpassa āhārassa cakkhunāpi adiṭṭhapubbatāya tena paṭikkūlāhārena aṭṭiyamāno evaṃ attanā va attānaṃ ovadi: Siddhattha tvaṃ sulabhaannapānakule tivassikagandhasālibhojanaṃ nānaggarasehi bhuñjanaṭṭhāne nibbattitvāpi ekaṃ paṃsukūlikaṃ disvā, Kadā nu kho aham-pi evarūpo hutvā piṇḍāya caritvā bhuñjissāmi, bhavissati nu kho me so kālo ti cintetvā nikkhanto, idāni kiṃ nāmetaṃ karosīti. Evaṃ attanā va attānaṃ ovaditvā nibbikāro hutvā āhāraṃ paribhuñji. Rājapurisā taṃ pavattiṃ disvā gantvā rañño ārocesuṃ. Rājā dūtavacanaṃ sutvā vegena nagarā nikkhamitvā Bodhisattassa santikaṃ gantvā iriyāpathasmiṃ yeva pasīditvā Bodhisattassa sabbaṃ issariyaṃ niyyādesi. Bodhisatto mayhaṃ mahārāja vatthukāmehi vā kilesakāmehi vā attho natthi, ahaṃ paramābhisambodhiṃ patthayanto nikkhanto ti. Rājā anekappakāraṃ yācanto pi tassa cittaṃ alabhitvā addhā tvaṃ Buddho bhavissasi, Buddhabhūtena pana te paṭhamaṃ mama vijitaṃ āgantabban-ti. Ayam-ettha saṃkhepo, vitthāro pana Pabbajjaṃ kittayissāmi yathā pabbaji cakkhumā ti imaṃ Pabbajjāsuttaṃ saddhiṃ Aṭṭhakathāya oloketvā veditabbo.*

Uebersetzung.

Nachdem der Bodhisattva ausgezogen war — in eben dieser Gegend war ein Mangowald mit Namen Anūpiya —, nachdem er dort sieben Tage in Freude über den Auszug zugebracht hatte, legte er an einem Tage einen Weg von dreissig Meilen zu Fusse zurück und gelangte nach Rājagaha; hingelangt ging er von Haus zu Haus[1]) Essen betteln. Die ganze Stadt gerieth durch den Anblick der Schönheit des Bodhisattva in Aufregung, wie Rājagaha beim Einzug des Dhanapālaka[2]), oder die Götterstadt beim Einzug Asurinda's. Die Leute des Königs gingen und meldeten: »Majestät, ein so und so beschaffenes Wesen geht in der Stadt Essen betteln, ein Gott oder ein Mensch oder ein Nāga oder ein Supaṇṇa; wir wissen nicht, wer das ist.« Als der König auf die Terrasse des Palastes getreten war und den Grossen Menschen (*Mahāpuriso*) gesehen hatte, befahl er, in Erstaunen und Verwunderung gerathen, seinen Leuten: »Gehet, sag ich, forschet nach: sollte er kein Mensch sein, so wird er verschwinden, wenn er aus der Stadt heraus ist; sollte er eine Gottheit sein, so wird er durch die Luft gehen; sollte er ein Nāga sein, so wird er davon gehen, indem er in die Erde versinkt; sollte er ein Mensch sein, so wird er das Almosen verzehren, wie er solches bekommen hat.« Als der Grosse Mensch verschiedene Speise gesammelt und erkannt hatte »Soviel ist genug für meinen Lebensunterhalt«, ging er zu demselben Thore, durch das er hereingekommen, aus der Stadt hinaus, setzte sich im Schatten des Paṇḍavaberges nach Osten gewendet nieder und begann die Speise zu essen. Da drehten sich seine Eingeweide um und schienen ihm zum Munde herauskommen zu wollen. Als er sich, weil er in seinem Leben solche Speise auch nicht einmal mit dem Auge gesehen hatte,

---

1) Zu *sapadānaṃ piṇḍāya cari* s. oben Padhānasutta Vers 9.

2) Gemeint ist wohl der böse Elephant, den Devadatta in Rājagaha auf Buddha losliess. Im Cullavagga VII 3, 11 heisst er *Nālāgiri*, später aber, z. B. Milindapañha IV, 4, 44 *Dhanapālaka*, vgl. Rhys Davids' Uebersetzung, Sacred Books of the East XXXV p. 298 not. Aehnlich hat sich im Drama Mṛcchakaṭikā der böse Elephant der Vasantasenā losgerissen, grosse Aufregung verbreitend: *mahantaṃ saṅkhohaṃ karento*, Act II, ed. Stenzler p. 40, wie oben *saṃkhobhaṃ agamāsi*.

vor dieser widerwärtigen Speise ekelte, ermahnte er sich selbst also: »Siddhattha, obwohl geboren in einer Familie, in der Speise und Trank reichlich vorhanden ist, an einer Stätte, wo man Speise von dreijährigem[1]) duftenden Reis mit verschiedenen vortrefflichen Saucen zu essen gewöhnt ist, hast du doch, als du einen in schmutzige Lumpen gekleideten Mann sahst, gedacht ‚Wann werde auch ich ein solcher werden, und essen, nachdem ich mir mein Essen erbettelt habe? wird wohl diese Zeit für mich kommen?' und bist du ausgezogen, was stellst du dich jetzt so an?« Nachdem er sich selbst so ermahnt hatte, verzehrte er die Speise ohne Gemüthsbewegung. Als die Leute des Königs diesen Vorgang gesehen hatten, gingen sie hin und berichteten dem König. Als der König die Rede der Boten gehört hatte, ging er schnell aus der Stadt hinaus zu dem Bodhisatta, und bot dem Bodhisatta, da er an seiner Art sich zu benehmen Gefallen fand, seine ganze Herrschaft an. Der Bodhisatta sagte: »Ich habe, o Grosskönig, Nichts zu schaffen mit den angenehmen Dingen oder mit den Begierden, ich bin ausgezogen nach der höchsten Erkenntniss strebend.« Als der König, obwohl er ihn auf verschiedene Weise bat, doch seinen Sinn nicht gewinnen konnte, sagte er: »Gewiss wirst du ein Buddha werden; wenn du aber ein Buddha geworden bist, musst du zuerst in mein Reich kommen.« Das ist hier eine kurze Darstellung, die ausführliche Erzählung aber lernt man kennen, wenn man das Pabbajjāsutta, das mit den Worten »Die Pabbajjā will ich verkünden, wie der Hellsehende auszog«, anfängt, mit seiner Atthakathā einsieht.

1) Es scheint zu einem reichen Hause zu gehören, dass es Vorrath für drei Jahre hat. Wer Lebensunterhalt auf drei Jahre hat, darf ein Somaopfer darbringen, Manu VII 11, Yājñavalkya I 124 (Pet. Wtb. unter *traivārṣika*); vgl. auch *traivarṣikaṃ dhānyaṃ* Pāṇ. VII 3, 16 Comm.

Cap. XIII.

Die erste Begegnung mit Bimbisāra im Lalitavistara, Adhy. XVI (p. 296).

Die historische Stellung und der Charakter des Lalitavistara bringen es mit sich, dass man hier am besten die Anklänge im Wortlaut, die zwischen den verschiedenen Versionen vorhanden sind, zur Anschauung bringen kann. Daher gebe ich hier zunächst den Text nach der in der Bibliotheca Indica vorliegenden Ausgabe, obwohl er schlecht genug sein mag. Mit Ausnahme einiger weniger Stellen enthalte ich mich der Aenderungen, da die corrupte Sprache des sogenannten Gāthādialektes sich kaum mit Sicherheit berechnen lässt.

Atha khalv ahaṃ bhikṣavo yathābhirāmaṃ Vaiśālyāṃ vihṛtya Magadheṣu ca prakrānto 'bhūt. So 'haṃ Magadheṣu caryāṃ caran yena Māgadhakānāṃ Rājagṛhaṃ nagaraṃ tad anusṛto yena ca Paṇḍavaḥ parvatarājas tenopasaṅkrānto 'bhūvaṃ. Tatrāhaṃ Pāṇḍavaparvatarāja-pārśve vyāhārṣaṃ, ekāky advitīyo 'nekair devakoṭiniyutaśatasahasraiḥ saṃrakṣitaḥ.

Tato 'haṃ kālyam eva sannivāsya pātracīvaram ādāya taptodadvāreṇa[1]) *Rājagṛhaṃ mahānagaraṃ piṇḍāya prāvikṣat*[2]), *prāsādikenābhikrāntena prati-*

---

1) Wahrscheinlich ist *tapodadvāreṇa* zu lesen, vgl. *Śailaiḥ suguptaṃ ca … pūtaṃ ca śivais tapodaiḥ | pañcācalāṅkaṃ nagaraṃ prapede*, Buddhacar. X 2. Nach Cowell war *Tapoda* »the name of a *tīrtha* in Magadha«.

2) Zu lesen *prāvikṣam.* Die Erzählung ist gewiss erst nachträglich dem Buddha in den Mund gelegt.

krānta[1]) *vyavalokitena sammiñjitena prasāritena prāsādikena saṅghāṭīpaṭapātracīvaradhāraṇenāvikṣiptair indriyair avahirgatena mānasena nirmitavat tailapātradharavad yugamātraṃ paśyan.*

Vgl. *yugamattañca pekkhati*, Pabb. 6; *yugamātradarśī*, Buddhac. X 13.

Tatra māṃ Rājagṛhakā manuṣyāḥ dṛṣṭvā vismitā abhūvan kiṃsvid ayaṃ Brahmā bhaviṣyati Śakro devānām Indra āhosvid Vaiśravaṇa āhosvit kiṃcit giridaivataṃ.

Vgl. *visismiye tatra janas tadānīṃ*, Buddhac. X 3.

Tatredam ucyate:

1.

Atha vimaladharo hy anantatejāḥ
svayam iha pravrajiyān Bodhisattvaḥ |
śāntamanu dānta īryavanto
viharati Pāṇḍavaśailarājapārśve ||

2.

Rajani vinirgatu jñātva Bodhisattvaḥ
paramasudarśanīyaṃ nivāsayitvā |
pātra pratigrahīya sthiramānasena
praviśati Rājagṛhaṃ sapiṇḍapātraṃ ||

Vgl. *piṇḍāya abhihāresi*, Pabb. 4.

3.

Kanakam iva sudhātujātarūpaṃ
kavacitu lakshaṇatṛṃśatā dvibhiśca[2]) |
naragaṇa tatha nāri prekṣamāṇau
na ca bhavata kvacit tṛpti darśanena ||

Vgl. *ākiṇṇavaralakkhaṇo*, Pabb. 4, vgl. Buddh. X 9.
Anyakriyāṇām api rājamārge
strīṇāṃ nṛṇāṃ vā bahumānapūrvaṃ
taṃ devakalpaṃ naradevasūnuṃ
nirīkṣamāṇā na tutoṣa dṛṣṭiḥ ||
Buddh. X 7.

1) Zu lesen *pratikrāntena*, vgl. Lal. p. 231, lin. 1: *prāsādikenābhikramapratikrameṇa sampannaṃ prasādikenālokitavyavalokitena* etc.

2) In der Ausgabe *dvitiśca*.

4.

Vīthi racitaṃ ratnavastradhāryaiḥ
avaśiriyā janu yāti pṛṣṭhato 'sya |
ko nu ayu adṛṣṭapūrvasattvo
yasya prabhā puraṃ vibhāti sarvaṃ ||

Vgl. *vicitraveṣāḥ*, Buddhac. X 6.

5.

Uparisthihiya[1]) *nārīṇāṃ sahasrāḥ*
tatha sid[2])*dvāri tathaiva vātayāne* |
rathya bharita gehaṃ śūna kṛtvā
naravaru prekṣiṣu te ananyakāmā ||

6.

Na ca bhūyu krayavikraya karoti
na ca punaḥ sauṇḍa pivanti pānaṃ |
na ca gṛhī na ca vīthīye ramante
puruṣavarasya nirīkṣamāṇa rūpaṃ ||

7.

Puruṣa tvaritva[3]) *gacchitva Rājagehaṃ*
avaciṣu[4]) *rāja sa Bimbisāra tuṣṭaḥ* |
deva parama tubhya labdha lābhā
svayam iha brahma pure caroti piṇḍaṃ ||

Vgl. *abhirūpo brahā suci*, Padh. 6.

8.

Kecit avaci Śakra devarājo
apari bhaṇanti Suyāma devaputraḥ |
tathāpi Santuṣita Nirmitaścāpy
apari bhaṇanti Sunirmitiṣu devaḥ ||

---

1) *Uparisthihiya*, von Rāj. M. als *upari sthitvā* erklärt, schliesst sich wohl an Formen wie pāl. *upa-ṭṭhahati* an; vgl. *dadiya* in Vers 11.

2) Dieses sonderbare *sid* ist wahrscheinlich skr. *svid*, das ebenso wie das daraus entstandene pāli *su* (vgl. *assu* und *su* in Child. Dict.) auch ausserhalb der Frage vorkommt.

3) Wohl *tvarita*.

4) *Avaciṣu* scheint auch in Vers 11 und 17 3. Singularis zu sein.

9.

Kecit punar bhaṇanti Candrasūryau
tathāpi ca Rahur Baliśca Vemacitrī |
kecit punar bhaṇanti vācam evaṃ
ayu so Pāṇḍavaśailarājavāsī ||

10.

Vacanam imu śruṇitvā pārthivo 'sau
parama udagramanāḥ sthito gavākṣe | — *pāsādasmiṃ patiṭṭhito*, Padh. 5.
prekṣati varasattva Bodhisattvaṃ
jvalatu śirīya[1]) *sudhātukāñcanaṃ vā* || — Vgl. Buddh. X 15.

11.

Piṇḍaṃ dadiya rāja Bimbasāraḥ — *Ādāya bhaikṣam*, Buddh. X 14; vgl. Padh. 10.
puruṣam avocan nirīkṣa kva prayāti | — *kuhiṃ bhikkhu gamissati*, Padh. 7; *vijñayatāṃ kva pratigacchatiti*, Buddh. X 12.
dṛṣṭvā girivaraṃ sa gacchamānaḥ
avaciṣu deva gataḥ sa śailapārśvaṃ || — *Paṇḍavaṃ abhihāresi*, Padh. 10; *Pāṇḍavam āruroha*, Buddh. X 14.

12.

Rajani vinirgatu jñātva Bimbasāro
mahatijanaiḥ parivārito narendraḥ |
upagami Pāṇḍavaśailarājamūle — *Sa Pāṇḍavaṃ ... āruroha*, Buddh. X 17
śirīya[1]) *jvalantu tam adṛśāti śailaṃ* || — Vgl. Buddh. X 15.

13.

Dharaṇi vrajita yāni oruhitvā — *Sa yānabhūmiṃ yāyitvā yānā oruyha khattiyo*, Pabb. 14.
paramasugaurava prekṣi Bodhisattvaṃ |
Merur iva yatha hy akampamāno
nyasiya tṛṇāni niṣaṇṇa svastike — Vgl. *paryaṅkam āsthāya*, Buddh. X 18.
narendraḥ ||

---

1) Rāj. M. erklärt *śirīya* durch *śreṣṭham*, allein es ist Instr. Sing., skr. *śriyā*, pāl. *siriyā*.

14.

Śirasi caraṇa vandayitva rājā
vividhakathā samudāharitvā 'vocat |
dadami tava upārdha sarvarājyād
rama iha kāmaguṇair ahaṃ[1]*) ca piṇḍaṃ* ||

rājā sammodi, kathaṃ sārāṇiyaṃ ... *vītisāretvā*, Padh. 15.

bhuñkṣvārdham asmadviṣayasya śīghram, Buddh. X 25, vgl. Pabb. 17.

15.

Prabhaṇati giri Bodhisattvaḥ ślakṣṇaṃ
dharaṇipate ciram āyu pālayasva |
aham api pravijahya rājyam iṣṭaṃ
pravrajito nirapekṣi śāntihetoḥ ||

avāyur°, Buddh. XI 70.

tamhā kulā pabbajito mhi, Pabb. 19.

16.

Daharataruṇayauvanair upetaḥ
śubhatanuvarṇanibho 'si vegaprāptaḥ |
vipuladhana pratīccha nārisaṅghaṃ
tu iha mama rājyi vasāhi bhuñkṣva kāmān ||

Yuvā ca daharo cāsi, Pabb. 16.

navaṃ vayo, dīptam idaṃ vapuśca, Buddh. X 23.

dadāmi bhoge bhuñjassu, Pabb. 17; vgl. Buddh. X 25.

17.

Parama pramudito 'smi darśanāt te
avaciṣu sa Māgadharāja Bodhisattvaṃ |
bhava hi mama sahāyu sarvarājyaṃ[2]*)*
ahu tava dāsye prabhūtaṃ bhuñkṣva kāmān ||

vgl. Buddh. X 25.

18.

Mā ca punar vane vasāhi śūnye
mā bhūyu tṛṇeṣu vasāhi bhūmivāsaṃ |
paramasukumāru tubhya kāyaḥ
iha mama rājyi vasāhi bhuñkṣva kāmān ||

19.

Prabhaṇati giri Bodhisattvaḥ ślakṣṇaṃ
akuṭila premaṇīyāṃ hitānukampī |
svasti dharaṇīpāla te 'stu nityaṃ
na ca ahaṃ kāmaguṇebhir arthiko 'smi ||

na kāme abhipatthayaṃ, Pabb. 19.

---

1) Zu lesen *jahaṃ?* Nach Böhtlingk *kāmaguṇai rahaṃ* (Part. Praes. von *rah* verlassen).

2) Zu lesen *sarvarājye* oder *°rājyi*, wie 16 und 18. Der Gedanke ist wohl derselbe wie in 14.

20.

Kāmaṃ[1]) *viṣasamā anantadoṣā*
narake prapātana pretatiryagyonau |
vidubhir vigarhitā cāpy anāryakāmāḥ
jahita mayā yatha pakvakheṭapiṇḍaṃ ||

Vgl. *kāmavigarhaṇa*, Name des XI. Sarga im Buddhacarita.

21.

Kāma drumaphalā yathā patanti
yathā iva abhra balāhakā vrajanti |
adhruva capalagāmi mārutaṃ vā
vikiraṇa sarvaśubhasya vañcanīyāḥ ||

22.

Kāmam alabhamānā dahyante
tathāpi labdhā na tṛpti vindayanti |
yadā pure avaśasya taj jayante
tada mahad duḥkha janenti ghorakāmāḥ ||

23.

Kāma dharaṇipāla ye ca divyāḥ
tatha api mānuṣa kāma ye praṇītāḥ |
eku naru labheti sarvakāmāṃ
na ca so tṛpti labheta bhūya eṣaḥ ||

24.

Ye tu dharaṇīpāla śāntadāntāḥ
āryānāsrava dharmapūrṇasañjñāḥ |
prajñaviduṣa tṛpta te sutṛptāḥ
na ca puna kāmaguṇeṣu kācit tṛptiḥ ||

25.

Kāma dharaṇīpāla sevamānā[2])
purimanu[2]) *na vidyātikoṭisaṃskṛtasya* |
lavaṇajala yathā hi nara pitvā
bhūya tṛshu vardhati kāma sevamāne ||

---

1) Mindestens ist der Anusvāra zu streichen, vgl. den folgenden Vers.

2) Nach Rāj. M. steht *sevamānā* für *sevyamānāḥ* und *purimanu* für *manaḥpūrakāḥ*.

26.

Api ca dharaṇipāla paśya kāyaṃ
adhruvam asāraku duḥkhayantram etat |
navabhir vraṇamukhaiḥ sadā śravantaṃ
na mama narādhipa kāmacchandarāgaḥ ||

27.

Aham api vipulān vijahya kāmān
tathāpi ca istrisahasrān darśanīyān |
anabhir anubhaveṣu[1]) *nirgato 'haṃ*
paramaśivāṃ vara bodhi prāptukāmaḥ ||

28.

Rājā prāha:
Katama diśaṃ kuto gato 'si bhikṣo
kva ca tava janma kva te pitā kva mātā | *jātiṃ c' akkhāhi pucchito*, Pabb. 17.
kṣatriya atha brāhmaṇo 'thavā rājā *jātimā viya khattiyo*, Pabb. 16.
parikatha bhikṣuya[2]) *dīnabhārasañjñā* ||

29.

Bodhisattva āha:
Śruteti[3]) *dharaṇīpāla Śākiyānāṃ* *Sākiyā nāma jātiyā*, Pabb. 19.
Kapilapuraṃ paramaṃ surddhisphītaṃ |
pitu mama Śuddhodaneti nāmnā
sutu ahu pravrajito guṇābhilāṣī || *tamhā kulā pabbajito*, ibid.

30.

Rājā āha:
Sādhu tava sudṛṣṭadarśanaṃ te yat tu
tava janma vayaṃ pi tasya[4]) *śiṣyāḥ* | vgl. Buddh. X 22.

---

1) Diese Worte sollen nach Rāj. M. für *ebhir anubhavaiḥ* stehen. Ich vermuthe, dass mit einer leichten Aenderung zu lesen ist *anabhiratu bhaveṣu*.

2) Da bei dem ersten Worte ein *ya* fehlt, bei dem zweiten ein *ya* zu viel ist, so ist vermuthlich *parikathaya bhikṣu* zu lesen, und letzteres mit *dīnabhārasaṃjñā(m)* zu vereinigen.

3) Dies könnte eine Corruption von skr. *śrutaṃ te* sein, vgl. FOUCAUX's Uebersetzung: »Tu as entendu parler«. Nach Rāj. M. stände es für *śṛṇu iti*.

4) Nach Rāj. M. ist »*vayaṃ pitasya*« entweder *vayaṃ pituḥ* oder *vayam api tasya*.

api ca mama kṣamasva āśayena
ayam api nimantritukāmo vītarāgaḥ ||

31.

Yadi tvaya anuprāptu bhoti bodhiḥ
tada mama seti[1]) *bhoti dharma svāmin* |
api ca mama purā sulabdha labhā
mama vijite vasasīha yat svayambho ||

Avāpya kāle kṛtyakṛtyām imām
mamāpi kāryo bhavatā tv anugrahaḥ ||
Buddh. XI 72; vgl. Jāt. I p. 66, l. 29; Mahāvastu II p. 199, l. 19.

32.

Punar api caraṇāni vandayitvā
kṛtvā pradakṣiṇu gauraveṇa rājā |
svakajanaparivārito narendraḥ
punar api Rājagṛham anupraviṣṭaḥ ||

parivrajantaṃ samudīkṣya vismito
nṛpo 'pi ca prāpad imaṃ Girivrajam ||
Buddh. XI 73.

33.

Magadhapurī praveśi lokanātho
vihariya śāntamanā yathābhiprāyam |
artha kariye devamānuṣāṇām
upagatu tīra Nirañjanā narendraḥ ||

Uebersetzung.

Darauf bin ich, ihr Mönche, nachdem ich mich, wie es mir gefiel, in Vaiśālī aufgehalten hatte, nach Magadha gezogen. In Magadha wandernd gelangte ich in die Gegend von Rājagṛha, der Stadt der Magadha, und kam an den Pāṇḍava, den König der Berge, heran. Dort am Abhang des Pāṇḍava, des Königs der Berge, verweilte ich, einsam, ohne einen Genossen, von vielen hunderttausend Millionen Milliarden Göttern[2]) beschützt. Nachdem ich mich am

1) Rāj. M. erklärt *seti* durch *sa iti, sa eva.* Allein die Worte *seti bhoti* sind corrupt. Nach Mahāvastu II p. 200, l. 1 (*mahyaṃ pi dharmaṃ kathayesi Gautama*) könnte man annehmen, dass eine Verbalform wie *kathayesi* verdrängt worden ist.

2) Nach Kaccāyana (Taddhitakappa 52, p. 211 ed. Senart) ist *koṭi* hundertmal 100 000, *pakoṭi* hundertmal 100 000 *koṭi*, *koṭippakoṭi* hundertmal 100 000 *pakoṭi*, und *nahuta* hundertmal 100 000 *koṭippakoṭi*.

frühen Morgen angekleidet, Napf und Gewand genommen hatte, ging ich darauf durch das Tapodathor in die grosse Stadt Rājagṛha hinein, Essen betteln, mit ruhigem Hinzutreten und Abtreten, mit ruhigem Hinsehen, mit ruhigem Zurückhalten und Ausstrecken des Armes, mit ruhigem Tragen des Lappenkleides, des Napfes und des Gewandes, mit nicht hierhin und dorthin gerichteten Sinnen, mit nicht nach aussen thätigem Geiste, wie ein Nirmita[1]), wie einer, der ein Oelgefäss trägt, nur vier Spannen weit vor mich blickend.

Als mich da die Leute von Rājagṛha sahen, waren sie erstaunt: »Wird das etwa Brahman sein, Śakra der Götterkönig, oder Vaiśravaṇa, oder irgend eine Berggottheit?«

Hier wird Folgendes gesagt:

1.

Als der fleckenlose unendlichglanzvolle
Bodhisattva aus eigenem Antrieb hier vom Hause fortgezogen war[2]),
da hielt er sich ruhigen Geistes, bezähmt, vorsichtigen Wandels
am Abhang des Pāṇḍava, des Königs der Berge, auf.

2.

Als der Bodhisattva, dass die Nacht vergangen, bemerkt,
sich sehr schön angekleidet,
den Napf ergriffen hatte mit festem Sinne,
geht er nach Rājagṛha hinein mit seinem Speisenapf.

3.

Wie Gold, edles lauteres Gold,
mit den 32 Merkmalen ausgestattet,
indem ihn so die Männer und Frauen erblickten,
konnten sie sich nicht genug thun mit Ansehen.

4.

Die Strasse war voll von Leuten in juwelenbesetzten Gewändern,
mit niedergesenkten Köpfen ging das Volk hinter ihm her:

---

1) Foucaux hat für *nirmitavat*: »comme il convient à un homme transformé.«

2) Nach Rāj. M. stände *pravrajiyān* für *pravrajan*, aber es steht wohl für *pravrajya*.

»Wer ist denn dieses zuvor noch niegesehene Wesen,
dessen Glanz die ganze Stadt durchleuchtet?«

5.

Oben standen Tausende von Frauen,
theils an der Thür, theils auf dem Söller,
sie machten die Strasse gedrängt voll, das Haus leer,
und schauten auf den besten der Männer, nach nichts Anderem verlangend.[1])

6.

Man machte nicht mehr Kauf und Verkauf,
und die Trinker tranken nicht mehr ihren Trunk,
weder die Leute im Hause noch die auf der Strasse blieben ruhig,
als sie die Schönheit des Besten der Männer erblickten.

7.

Ein Mann, eilig nach dem Königspalast gelaufen,
sprach — der König Bimbisāra war befriedigt davon —:[2])
»O König, höchsten Gewinn hast Du bekommen,
denn Brahman selbst geht in der Stadt auf Almosen umher!

8.

Einige haben gesagt, es sei Śakra der Götterkönig;
Andere sagen, es sei der Göttersohn Suyāma;
es könne auch ein Santuṣita, ein Nirmita sein,
sagen ebenso Andere, einer von den Sunirmiti-Göttern.

9.

Etliche wieder reden von Sonne und Mond,
und so auch von Rāhu und Bali, Vemacitrin;

1) Foucaux: »Des milliers de femmes montées sur les maisons ou remplissant les portes, les fenêtres et la rue (*vātayāne*, aber dies steht wohl für *vātāyane*), après avoir laissé leurs maisons vides, regardent le plus éminent des hommes, sans désirer autre chose«.

2) Foucaux: »Un homme étant allé à la hâte au palais, joyeux, dit au roi.« Die Corruption der Formen spottet freilich jeder Grammatik, aber *sa* scheint doch dafür zu sprechen, dass *rāja* Nominativ ist.

Etliche wieder sprechen sich dahin aus,
er sei der auf dem Pāṇḍava, dem König der Berge, wohnende (Gott).«

10.

Als jener Fürst diese Rede gehört hatte,
der höchste, hochgesinnte, am Fenster stehend,
erblickt er den Bodhisattva, das beste Wesen,
in Schönheit leuchtend wie edles Gold.

11.

Nachdem König Bimbasāra ein Almosen gegeben hatte,
sprach er zu dem Manne: »Sieh, wo er hingeht.«
Als er, nach dem Besten der Berge gehend ihn gesehen hatte,
berichtete er: »O König, er ist nach dem Berge gegangen.«

12.

Als Bimbasāra bemerkt hatte, dass die Nacht vergangen war,
ging der Fürst von grossem Gefolge umgeben,
an den Fuss des Pāṇḍava, des Königs der Berge;
in Schönheit flammend sah er diesen Berg.

13.

Vom Wagen abgestiegen, auf dem Erdboden hingegangen,
erblickte er den Bodhisattva höchster Würde voll:
denn wie der Meru sich nicht regend,
sass der Fürst der Menschen, nachdem er Gras hingebreitet, die Hände über der Brust gekreuzt.

14.

Nachdem der König mit dem Haupte seine Füsse geehrt,
verschiedene Worte an ihn gerichtet hatte, sprach er:
»Ich gebe dir die Hälfte vom ganzen Königreiche,
freue dich hier an den angenehmen Dingen und indem du das Betteln aufgiebst!«[1]

---

1) Ich habe nach den S. 258 vorgeschlagenen Conjecturen *rahaṃ* oder *jahaṃ ca piṇḍaṃ* (statt *ahaṃ ca piṇḍaṃ*) übersetzt. Foucaux: »jouis ici des qualités du désir, ne t'en va pas errer!«

15.

Der Bodhisattva spricht milde Worte:
»Herr der Erde, übe ein langes Leben dein Schützeramt!
Ich meinerseits bin, nachdem ich ein begehrtes Königreich aufgegeben,
als Asket ausgezogen, gleichgültig gegen Alles, um der Ruhe willen.«

16.

»Mit frischer, zarter Jugend ausgestattet,
von schönem Aussehn des Leibes bist du, im Vollbesitz der Kraft:
nach grossem Reichthum verlange, nach Umgang mit Frauen!
bleibe du hier in meinem Reiche, geniesse die Freuden des Lebens!«

17.

»Hocherfreut bin ich dich zu sehen«,
sagte der Magadhakönig zum Bodhisattva,
»sei mein Genosse in der ganzen Königsherrschaft,
ich will dir viel geben, geniesse die Freuden des Lebens!«

18.

»Wohne nicht wieder im menschenleeren Walde,
nimm nicht länger dein Lager auf Gras auf dem Boden!
Höchst zart ist dir der Körper,
bleibe hier in meinem Reiche, geniesse die Freuden des Lebens!«

19.

Der Bodhisattva spricht milde,
gerade und liebevolle Worte, freundlich und voll Mitgefühl:
»Heil soll dir sein immerdar, o Hüter der Erde,
aber ich begehre nicht nach den Freuden des Lebens.

20.

»Die Freuden sind dem Gifte gleich, haben schlimme Folgen ohne Ende,
führen in die Hölle, in die Gespensterwelt und in das Thierreich!
Von den Wissenden auch verurtheilt, sind die unedlen Freuden
von mir ausgeworfen wie ein gelöster Schleimklumpen![1])«

---

1) Zu *yatha pakvakheḷapiṇḍaṃ* vgl. Dhammap. ed. Fausb. p. 112, lin. 8: *imāni anagghāni ābharaṇāni kheḷapiṇḍaṃ viya chaḍḍhetvā pabbajjissaṃ.*

21.

»Die Freuden fallen ab wie die Früchte der Bäume,
wie die Regenwolken am Himmel ziehen sie dahin!
Unbeständig, unstät dahin fahrend wie der Wind
sind sie alles Gute zerstreuend, trügerisch!

22.

»Die ihr Begehren nicht erlangen, werden gepeinigt,
und doch lassen sie, wenn erreicht, keine Befriedigung finden!
Wenn sie im Leibe des Willenlosen über diesen die Oberhand gewinnen[1]),
dann erzeugen sie grossen Schmerz, die furchtbaren Gelüste!

23.

»Soviel himmlische Freuden, o Hüter der Erde,
als auch soviel menschliche Freuden vorgeführt werden,
mag auch ein Mann alle Freuden erlangen,
so wird er doch noch nicht Befriedigung erlangen!

24.

»Die aber, o Hüter der Erde, beruhigt und gezähmt sind,
edel, ohne Leidenschaft, deren Denken von der Heilslehre erfüllt ist,
die, weil in der Weisheit erfahren, befriedigt sind, die sind voll befriedigt;
in den Freuden des Lebens dagegen giebt es keine Befriedigung!

25.

Den Gelüsten fröhnen, o Hüter der Erde,
befriedigt nicht den Geist dessen, der mit drei Millionen Wissenschaften ausgerüstet ist![2])
Denn wie bei einem Manne, der Salzwasser getrunken hat,
so wächst der Durst noch mehr in dem, der den Gelüsten fröhnt.

---

1) Foucaux übersetzt »Quand ils naissent sans qu'on en soit maitre«, als wenn *jāyante*, und nicht *jayante* im Texte stände.

2) Meine Uebersetzung ist unsicher, doch wird sie der Wahrheit näher kommen als die Foucaux's: »Pour ceux, ô protecteur de la terre, qui caressent leur désir, il n'y a pas de fin pour ce qui est composé antérieurement.

26.

»Ferner, o Hüter der Erde, betrachte den Leib,
dieses Triebwerk des Leides, ohne Bestand, ohne inneren Halt,
der immer fliesst aus neun Wundenöffnungen!
In mir, o Fürst, ist keine Lust, Begierde oder Leidenschaft!

27.

»Indem ich das weite Gebiet der Genüsse aufgab,
so auch die Tausende von schönen Frauen,
bin ich, kein Gefallen am Dasein in den Welten findend[1]), ausgezogen,
beseelt von dem Verlangen die höchstheilvolle beste Erkenntniss zu erreichen!«

28.

Der König sprach:
»Aus welchem Lande bist du gekommen, o Bettelmönch,
und wo ist dein Geburtsort, wo dein Vater, wo die Mutter?
Ein Kṣatriya oder ein Brahmane oder ein König,
mache die traurige Last eines Bettelmönchs begreiflich[2])!«

29.

Der Bodhisattva sprach:
Bekannt ist dir, o Hüter der Erde, der Śākiya
reiche blühende Hauptstadt Kapilapura;
mein Vater ist Śuddhodana mit Namen,
ich, der Sohn, bin ausgezogen nach der Tugend verlangend.

30.

Der König sprach:
»Es gehe dir wohl! Dich zu sehen ist ein guter Anblick: Was aber dein Geschlecht anlangt, so sind auch wir dem unterthan![3])

---

1) Foucaux: »dégoûté des choses de ce monde, je me suis éloigné.« Um *anubhaveṣu* zu halten könnte man auf Lal. p. 179, l. 13 verweisen: *tatra khalv api Bodhisattvaś caturaśītistrīsahasrāṇāṃ madhye prāpto lokānubhavena tayā* (sc. *Gopayā*) *ca samānaṃ krīḍantaṃ paricārayantam ātmānam upadarśayati sma.* Aber ich glaube, dass mindestens das *anabhiratu* in meiner S. 260 vorgeschlagenen Conjectur richtig ist.

2) Unsichere Uebersetzung, die aber richtiger sein wird, als die von Foucaux: »Parle, ô religieux, pour qui la sagesse n'est pas un fardeau«.

3) Foucaux: »Quelle que soit ta naissance, nous sommes disciples de ton père.« Meine Auffassung wird der Wahrheit wenigstens näher kommen.

Verzeihe mir auch: in der Gesinnung
ist auch dieser, der (dich) einzuladen wünscht, frei von Leidenschaft![1])

31.

»Wenn die Erkenntniss von dir erreicht sein wird,
dann theile mir die Heilslehre mit, o Herr![2])
Schon zuvor ist mir schön zu Theil geworden als Gewinn,
dass du, o Svayambhū, hier in meinem Reiche weilst!«

32.

Nachdem der König abermals dessen Füsse geehrt hatte,
rechts herum um ihn mit Hochachtung gegangen war,
begab sich umgeben von seinem Gefolge
der Fürst wieder nach Rājagṛha zurück.

33.

Der Herr der Welt zog ein in die Stadt der Magadha,
nachdem er beruhigten Sinnes nach seinem Gefallen verweilt hatte;
um die Sache der Götter und Menschen zu führen,
begab sich der Fürst der Männer an das Ufer der Nirañjanā.[3])

---

1) FOUCAUX: »C'est de bon coeur qu'il est invité celui qui est délivré de l'entrainement de la passion.«

2) FOUCAUX: »Quand par toi sera obtenue l'Intelligence, qu'il y ait pour moi une part (de la loi) ô maitre de la loi.« Vgl. die Anmerk. 2) S. 261.

3) Der Form und auch dem verlangten Sinne nach scheint mir *artha kariye* ein Infinitiv des Zweckes zu sein. Nach Rāj. M. wäre *praveśi* gleich skr. *praviśya*. Auch FOUCAUX hat die einzelnen Sätze anders verbunden: »Le protecteur du monde, après être entré dans la ville de Magadha, après y avoir demeuré autant qu'il lui plut, lui qui a un esprit apaisé; après avoir fait les affaires des dieux et des hommes, s'en alla sur le bord de la Nairañjanā.«

Cap. XIV.

Die erste Begegnung mit Bimbisara im Buddhacarita.

Den wichtigen Sanskrittext von Aśvaghoṣa's Buddhacarita in den Anecdota Oxoniensia (Aryan Series. Vol. I, Part VII. Oxford 1893) herausgegeben und in den Sacred Books of the East (Vol. XLIV, 1894) zum ersten Mal übersetzt zu haben, ist das grosse Verdienst von C. B. Cowell, das in keiner Weise dadurch vermindert wird, dass nach ihm Böhtlingk, Kielhorn, Kern und andere Gelehrte Text und Uebersetzung an einzelnen Stellen haben verbessern können. Böhtlingk's »Kritische Bemerkungen« finden sich in den Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Philol.-hist. Classe, vom 7. Juli 1894, S. 160—191, und vom 7. November 1894, S. 192—198; an der zweiten Stelle sind auch die Bemerkungen von Kern mitgetheilt. Kielhorn's Artikel »Zu Aśvaghoṣa's Buddhacarita« findet sich in den Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-histor. Klasse, 1894, Nr. 3.[1])

Leider ist H. Wenzel durch einen frühzeitigen Tod verhindert worden, seine Bearbeitung der tibetischen Uebersetzung des Buddhacarita zu veröffentlichen. Nach dem zu urtheilen, was Cowell, gestützt auf Angaben Wenzel's, gelegentlich mittheilt, kann diese tibetische Uebersetzung des Buddhacarita noch für manche verdorben überlieferte Stelle des Sanskrittextes von Nutzen sein. Dagegen liegt uns die chinesische Uebersetzung des Dharmarakṣa aus dem 5. Jahrhundert p. Chr. in einer englischen Uebersetzung S. Beal's vor, in Vol. XIX der Sacred Books of the East (1883). Die starken, oft

1) Vgl. Leumann, »Some Notes on Aśvaghosha's Buddhacharita«, Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes, VII 193 ff.

geradezu sinnlosen Abweichungen der chinesischen Uebersetzung vom Sanskrittexte werden aber nicht ausschliesslich auf der Verschiedenheit »des literarischen Geschmacks« in China und Indien (Cowell, Preface zur Ausgabe des Buddhacar., p. V) beruhen, sondern zum Theil auf Missverständniss und absichtlicher Aenderung von Seiten des chinesischen Uebersetzers. Auch der englische Uebersetzer wird wohl hier und da seine chinesische Vorlage missverstanden haben, was bei der Schwierigkeit der Sache nicht zu verwundern wäre. Es ist möglich, dass der chinesische Uebersetzer manchmal einen anderen Wortlaut vor sich gehabt hat, aber im Grossen und Ganzen tragen die Sanskritverse nach Inhalt und Form das Gepräge der Echtheit an sich, und werden sie nicht viel anders, als wir sie besitzen, dem chinesischen Uebersetzer vorgelegen haben. Statt jeder weiteren Kritik setze ich hier ein Stück der englischen Uebersetzung der chinesischen Uebersetzung her (a. a. O. p. 124), ohne den verdienten englischen Uebersetzer für das Sinnlose darin verantwortlich machen zu wollen.

»He who desires such things, desires sorrow, and then goes on again ensnared in love, with no certainty of ultimate freedom; he advances still and ever adds grief to grief, 858

»Like one holding a lighted torch burns his hand, and therefore the wise man enters on no such things. The foolish man and the one who doubts, still encouraging the covetous and burning heart, 859

»In the end receives accumulated sorrow, not to be remedied by any prospect of rest; covetousness and anger are as the serpent's poison; the wise man casts away 860

»The approach of sorrow as a rotten bone; he tastes it not nor touches it, lest it should corrupt his teeth, that which the wise man will not take, 861

»The king will go through fire and water to obtain, the wicked sons labour for wealth as for a piece of putrid flesh, o'er which the hungry flocks of birds contend. 862.«

Dieser Uebersetzung liegen die folgenden Sanskritverse zu Grunde, XI 23—26[1]):

1) Siehe weiter unten meine deutsche Uebersetzung.

Anviṣya cādāya ca jātatarṣā yān atyajantaḥ pariyānti duḥkham |
loke tṛṇolkāsadṛśeṣu teṣu kāmeṣu kāsyātmavato ratiḥ syāt || 23 ||

Anātmavanto hṛdi yair vidaṣṭā vināśam archanti na yānti śarma |
kruddhograsarpapratimeṣu teṣu kameṣu kasyātmavato ratiḥ syāt || 24 ||

Asthi kṣudhārttā iva sārameyā bhuktvāpi yān naiva bhavanti tṛptāḥ |
jīrṇāsthikaṃkālasameṣu teṣu kāmeṣu kasyātmavato ratiḥ syāt || 25 ||

Ye rājacaurodakapāvakebhyaḥ sādhāraṇatvāj janayanti duḥkham |
teṣu praviddhāmiṣasaṃnibheṣu kāmeṣu kasyātmavato ratiḥ syāt || 26 ||

Die einander entsprechenden Stichwörter sind gesperrt gedruckt. Fast möchte man glauben, dass der chinesische Uebersetzer nur ein wichtigeres Wort herausgegriffen und dazu nach eigenem Gutdünken einen neuen Text gemacht hätte. Trotzdem ist auch diese mangelhafte Uebersetzung, namentlich in den Stichwörtern, an einigen Stellen nicht ohne Werth für das Verständniss des Sanskrittextes.

Uebersetzung.

X.

1. Nachdem der Königsspross mit breiter und kräftiger Brust den mit den Opfern und den mit dem Rathgeben Betrauten verlassen hatte,
   über die Gangā mit ihren wogenden Wellen hinübergelangt war, ging er nach dem an schönen Häusern reichen Rājagṛha.
2. Die von Felsen wohlgeschützte und geschmückte, von segensreichen Heiligthümern[1]) gestützte und gereinigte[2]),
   durch die fünf Berge gekennzeichnete Stadt betrat er ruhig gestimmt, wie Svayambhū[3]) das Himmelsgewölbe.

1) So nach Cowell, der *śivais tapodaiḥ* mit »by auspicious sacred places« übersetzt. Vgl. oben S. 254.

2) *Sugupta*, *vibhūṣita* einerseits, und *dhṛta*, *pūta* andererseits entsprechen einander.

3) Im Lalitavist. (s. oben S. 261) wird Buddha geradezu *Svayambhū* genannt.

3. Als sie das tiefe Wesen und die Kraft und den übermenschlich leuchtenden Körper desselben wahrnahmen[1]), da staunten[2]) dort die Leute, als wäre es der, dessen Gelübde die Unbeweglichkeit, dessen Banner der Stier ist (Śiva).

4. Bei seinem Anblick blieb stehn, wer mit einem Andern ging, und wer auf dem Wege dastand, der ging nach; wer eilig lief, (ging) rücksichtsvoll langsam; wer da sass, der sprang in die Höhe.

5. Der Eine machte mit den Händen das Zeichen der Verehrung, der Andere grüsste, ihm die Ehre mit dem Haupte erweisend, wieder ein Anderer bewillkommnete ihn mit höflicher Rede, Keiner ging ohne ihn[3]) zu ehren.

6. Bei seinem Anblick schämten sich die geputzten Leute, wurden still auf dem Wege die Schwatzenden: wie in Folge einer Berührung mit dem leibhaftigen Dharma hatte Niemand einen unziemlichen Gedanken.

7. Obwohl sie anderweitig auf der Strasse beschäftigt waren, konnte das Auge der Männer und Frauen nicht satt werden diesen göttergleichen Königssohn mit Verehrung anzusehen[4]).

8. Brauen, Stirn, Gesicht oder Blick, Körper oder Hände, Füsse oder Gang, was da jeder von ihm sah, daran blieb sein Auge haften.

9. Den mit dem Glück verheissenden Haarwirbel zwischen den Brauen, mit den langgeschlitzten Augen, mit dem glänzenden Leibe, mit der Glück verheissenden Haut zwischen den Fingern[5])

---

1) Zu diesem *niśāmya* vgl. *imaṃ bhonto nisāmetha*, Pabbajjās. Vers 6.

2) Zu *visismiye tatra janaḥ* vgl. *manuṣyāḥ . . . vismitā abhūvan* in der Einleitung zu den Versen im Lalitavistara, oben S. 255.

3) Nach Böhtlingk's Verbesserung *nainaṃ* für *naivaṃ*.

4) Diesen Vers hat Kielhorn durch eine glänzende Conjectur, die der Wahrheit mindestens sehr nahe kommt, verständlich gemacht: statt *tad eva kalpaṃ naradevasūtraṃ nirīkṣamāṇā na tu tasya dṛṣṭiḥ* liest er *taṃ devakalpaṃ naradevasūnuṃ nirīkṣamāṇā na tutoṣa dṛṣṭiḥ*. Für die Richtigkeit spricht der unverkennbare Anklang an die Worte *naragaṇa tatha nāri prekṣamāṇau, na ca bhavata kvacit tṛpti darśanena*. Vgl. auch Kern bei Böhtlingk, a. a. O. S. 196.

5) Nähere Ausführung von dem, was im Pabbajjāsutta Vers 4 nur durch

im Bettlergewand erblickend, dem als Fürst die Erde zu schirmen zukam, gerieth die Lakṣmī von Rājagṛha in Erregung[1]).

10. Da sah Śreṇya der Herr des Magadhalandes[2]) von seinem Palaste ausserhalb (der Stadt)[3]) die gewaltige Menschenmenge, und fragte nach ihrer Ursache; darauf theilte ihm ein Mann diese mit:

11. »Von dem die Weisen gesagt haben, dass er das höchste Wissen oder die Herrschaft über die Erde erlangen wird, eben diesen, den Sohn des Śākyafürsten, der als Mönch ausgezogen ist, sehen sich die Leute an.«

12. Als der König die Sache gehört und in seinem Sinne verstanden hatte, sagte er darauf zu demselben Manne: »Es soll erkundet werden, wohin er geht.«[4]) Dem entsprechend[5]) ging ihm der Mann nach.

13. Mit unbeweglichen Augen nur auf die Länge eines Pflugjoches vor sich blickend[6]), ohne zu sprechen, gemessen und langsam dahinschreitend,

---

ākiṇṇavaralakkhaṇo, im Lalitavistara Vers 3 durch *kavacitu lakṣaṇatṛṃśatā dvibhiśca* ausgedrückt ist.

1) Zu *saṃcukṣubhe Rājagṛhsya lakṣmīḥ* vgl. *Sakalanagaraṃ . . . saṃkhobhaṃ agamāsi*, Nidānak. p. 66, lin. 2. Aber unter *Lakṣmī* ist hier dasselbe zu verstehen, wie z. B. unter *Śrī* Raghuvaṃsa III 36: die als Göttin gedachte Königswürde.

2) *Magadhājirasya*, Cowell: »of the court of the Magadhas.« Ich möchte das Wort etwas weiter fassen, denn nach Böhtl. Wtb.² VI 293 bedeutet *ajira* in Verbindung mit *ājeḥ* das Schlachtfeld. Es ist also »der Tummelplatz« der Magadha, das Gebiet, auf dem die Magadha leben.

3) *Bāhyād vimānāt*, Cowell: »from the outside of his palace.« Die Stadt Rājagṛha wird den Namen von ihrem Königspalaste haben. Nach Āpastamba II 10, 15, 3 soll das Haus (*veśman*) des Königs allerdings in der Mitte der Stadt liegen, aber ausserdem soll er auch ausserhalb der Stadt eine Halle (*sabhā*) haben, s. ebenda 5. Ein solcher Palast könnte ja an obiger Stelle gemeint sein. In Vers 7 des Gedichtes im Lalitavistara scheint *Rājagehaṃ* den Palast zu bezeichnen, denn in der Stadt *Rājagṛha* befindet sich Buddha schon (Vers 2).

4) Zu *babhāṣe puruṣaṃ tam eva vijñāyatāṃ kva pratigacchatīti* vgl. Lalitavistara Vers 11 *puruṣam avocan nirīkṣa kva prayāti*.

5) *Tatheti* steht wohl für *tathety uktvā*.

6) Zu *yugamātradarśī* vgl. *yugamattañca pekkhati* im Pabbajjās. Vers 6, und *yugamātraṃ paśyan* in der einleitenden Erzählung des Lalitavistara.

ging betteln dieser beste der Bettler, indem er seine Glieder und den beweglichen Sinn zurückhielt.[1])

14. Und mit dem Almosen, wie er solches erhalten hatte, ging er nach einer einsamen Quelle des Berges,
und nachdem er es dort in geziemender Weise verzehrt hatte, stieg er den Berg Pāṇḍava hinan.

15. In diesem Walde, in einem von den Tönen der Pfauen angefüllten Gebüsche, das von Lodhrabäumen umfasst war[2]),
glich dieser sonnengleiche Mann mit seinem gelben Gewande der jungen Sonne über dem Berge des Aufgangs.

16. Nachdem der Diener des Königs ihn dort so gesehen hatte, erstattete er dem König Śreṇya Bericht;
nachdem der König achtungsvoll ihn angehört hatte, brach er mit treuem Gefolge dorthin auf.

17. Es erstieg, an Kraft den Pāṇḍava gleich, den Pāṇḍava, in Höhe einem Berge ähnlich, den erhabensten der Berge
der Träger des Diadems mit dem Gange des Löwen, der löwengleiche Mann, wie ein Löwe mit wallender Mähne.

18. Auf dem Berge[3]), dessen Spitze bildend, sieht er den Bodhisattva in seiner Sinnenruhe,
nachdem er die Stellung mit untergeschlagenen Beinen eingenommen, leuchtend wie der aus einer Wolkenschicht hervorkommende Mond.

19. Ihm, der der Schönheit seiner Gestalt und seiner Seelenruhe wegen gleichsam als eine Schöpfung[4]) Dharma's bezeichnet worden ist,
nahte der Fürst voll Bewunderung und Ehrerbietung wie Śakra dem Svayambhū.

---

1) Ob *nidhāya* dies bedeuten kann, ist mir zweifelhaft, vielleicht ist *nivārya* zu lesen.

2) Cowell hat *mayūranādapratipūrṇakuñje* als Bahuvrīhi aufgefasst: In that wood, thickly filled with lodhra trees, having its thickets resonant with the notes of the peacocks. Zu *kuñje* vgl. *siho va girigabbhare*, Pabbajjās. Vers 12.

3) Ich habe nach Böhtlingk's Conjectur, *śailasya* für *calasya*, übersetzt.

4) Zu *nirmāṇa* vgl. Burnouf, Introd. p. 606 (Pet. Wtb.).

20. Zusammengekommen fragte ihn in höflicher Weise der Beste der Höflichen nach dem gleichmässigen Zustand seiner Sinne[1]), und andererseits erkundigte sich dieser mit derselben Freundlichkeit bei dem Fürsten nach dem geistigen Wohlsein und der Gesundheit.[2])

21. Darauf setzte sich jener König auf den reinen Boden des Felsens nieder, der schwarzblau war wie das Ohr eines Elephanten, und nachdem er sich zu ihm gesetzt hatte[3]), sprach er nach erhaltener Erlaubniss, seine Lage zu erkunden wünschend, also:

22. »Höchste Freundschaft, von Geschlecht zu Geschlecht überkommen und erprobt, verbindet mich mit deiner Familie[4]), weil mir . . . ein Zweifel entstanden ist[5]), deshalb vernimm dieses Wort der Liebe:

23. »Den Āditya[6]) hat dein grosses Geschlecht zum Ahnen, frisch ist deine Jugend und glänzend ist dieser dein Leib, warum hat dieser dein Sinn ausser der Ordnung am Bettlerstande Gefallen gefunden, nicht an der Königsherrschaft?

24. »Denn dein Körper, der des rothen Sandelpulvers werth ist, wird von dem gelben Gewande umhüllt; das ist seiner unwürdig! diese Hand ist geeignet Unterthanen zu schützen, und nicht verdient sie, dass du von Anderen gegebene Speise mit ihr issest!

25. »Wenn du daher, mein Lieber, das väterliche Reich aus Liebe zum Vater nicht mit Gewalt zu gewinnen suchst, und wenn es nach deiner Meinung nicht erträglich ist ruhig

1) Zu *dhātu* vgl. Dharmasaṃgraha XXV.

2) Dies ist die nähere Ausführung von dem, was im Pabbajjāsutta Vers 15 durch (*sammodaniyaṃ*) *kathaṃ sārāṇiyaṃ vitisāretvā* ausgedrückt ist.

3) Zu lesen *upopaviśya*.

4) Vgl. Lalitavist. Vers 30.

5) Der 3. Pāda ist corrupt überliefert: *yātā vivakṣā suta yā yato me*. Cowell hat *yātā* durch *jātā* ersetzt, was wohl richtig ist. Böhtlingk's Conjectur *sutapo* (o Asket) für *suta yā* ist vielleicht auch richtig. Zu *vivakṣā* vgl. »wishful to get rid of doubts« in der chines. Uebersetzung 805.

6) Vgl. *Ādicco nāma gottena*, Pabbajjāsutta Vers 19.

zuzusehen[1]), so tritt sofort in den Genuss[2]) der Hälfte meines Reichs!

26. Denn auf diese Weise würde kein vernichtender Kampf gegen die eigenen Leute stattfinden, und gäbe es im Laufe der Zeit eine auf Frieden gestützte Regierung.
Deshalb fasse du Liebe zu mir, denn Zusammensein[3]) mit Guten ist Gedeihen der Guten!

27. »Wenn du aber jetzt aus Stolz auf dein Geschlecht kein Vertrauen zu mir hast,
so stürze dich mit Pfeilen in viele Schlachtheere[4]) und wolle mit mir als Genossen die Feinde besiegen!

28. »Entscheide dich hier für den einen oder den andern Entschluss, werde vorschriftsmässig der Tugend, des Nützlichen und des Genusses theilhaftig,
denn wenn man hier aus Leidenschaft[5]) die Reihe der drei in Unordnung bringt, erlangt man im Jenseits und hier[6]) einen Misserfolg.

29. »Denn Genuss, der unter Beeinträchtigung von Nutzen und Tugend, und Nutzen, der durch Unterdrückung von Tugend und Genuss, und Tugend, die durch Aufhören von Genuss und Nutzen zu Stande käme,

---

1) So auch BÖHTLINGK, der *marṣayitum* in der Bedeutung von »mit Geduld abwarten, Geduld üben« fasst.

2) So nach BÖHTLINGK's Correctur *bhuṅkṣva* für *bhuṅktvā*. Vgl. den wiederholten Refrain *bhuṅkṣva kāmān* im Lalitavistara, Vers 16 ff.

3) Für das corrupte *sadbhiḥ sahīyā* schlägt BÖHTLINGK *sahehā* vor. Allein *sahehā hi* klingt nicht gut. Ich vermuthe *sadbhiḥ sahāsyā*, letzteres Wort bei BÖHTLINGK im Wtb. kürzerer Fassung belegt; Viṣṇupur. III 18, 43 wird *sahāsyām* vom Commentator mit *ekatra sthitim* erklärt. Evident wird meine Verbesserung durch den von CHILDERS aus dem Pāli angeführten Satz *sabbhir-eva samāsetha*. Es handelt sich wohl um eine sprichwörtliche Redensart. SPEYER: *sadbhiḥ sahāyair hi*.

4) Für *vyūhāni* vermuthet BÖHTLINGK *vṛndāni*, was mir nicht nöthig zu sein scheint.

5) Uebersetzt nach der Correctur von BÖHTLINGK a. a. O., *rāgād iha* (*rāgādi ha*, COWELL), vgl. *rāgeṇa* in Vers 32. Für *vibhraṃśam* liest SPEYER *ca bhraṃśam*.

6) So nach KERN, Ber. d. K. S. Gesellsch. d. W. 7. Nov. 1894, S. 196.

muss ganz vermieden werden, wenn das Endziel (des Menschen) ganz erreicht werden soll.[1])

30. »Deshalb lass du, indem du den dreien dienst, diese deine Schönheit ihren Lohn finden!
Denn das (Vollkommene), bei dem Nichts fehlt[2]), besteht in der Erlangung von Tugend, Nutzen und Genuss; das Vollkommene, bei dem den Männern Nichts fehlt, nennt man das Endziel des Menschen.

31. »Du sollst nicht diese beiden kräftigen Arme, die bestimmt sind zum Bogenspannen, um ihren Lohn bringen;
denn wie Māndhātar sind sie geeignet diese drei Welten zu gewinnen, wie sehr erst hier die Erde![3])

32. »Ich sage dir dies wahrlich aus Liebe, nicht aus Leidenschaft für das Herrsein, nicht aus Dünkel;
denn wenn ich dies dein Bettlerkleid sehe, regt sich Mitleid in mir und kommen mir die Thränen!

33. »Drum geniesse des Lebens Freuden, du dessen Freude der Bettelstand ist, — zu seiner Zeit wirst du, dem die Tugend lieb ist, auch die Tugend üben —
so lange dir noch nicht über die deines Geschlechtes würdige Schönheit, sie überwältigend, das Alter kommt!

---

1) Von BÖHTLINGK's Aenderungen in diesem Verse, a. a. O. S. 184, halte ich die erste nicht für nöthig. Er liest zu Anfang *Yady artha°* für *Yo hy arthadharmau paripīḍya kāmaḥ syād*, allein das *sa* des Nachsatzes spricht eher für *yo*. Am Ende ändert er *kāṅkṣitārthaḥ* in *kāṅkṣito 'rthaḥ*. Er übersetzt: »Wenn nämlich Kāma nach Unterdrückung von Artha und Dharma, wenn Artha nach Zurückdrängung von Kāma und Dharma, und wenn Dharma nach Aufgebung von Kāma und Artha bestehen könnte, dann müsste man dem ganzen (Trivarga) entsagen, wenn die Sache einen Sinn haben soll.«

2) Durch den negativen Ausdruck *anūna* ist angedeutet, dass keins der drei Principien (*kāma*, *artha*, *dharma*) auf Kosten der anderen zwei bevorzugt werden soll.

3) In den corrupten Worten *lokāni hi triṇi hi kiṃ punar gām* hat BÖHTLINGK a. a. O. *lokān iha trīn api* verbessert. Allein da *iha* nicht recht zu *lokān . . trīn* passt und da andrerseits *traya ime lokāḥ* ein stehender Ausdruck ist (z. B. Chāndogyop. 2, 21, Bṛhadār. I 3, 22), so möchte ich *lokān imāṃs trīn api kiṃ punar gām* vorziehen. Zu Māndhātar siehe das Māndhātāvadāna im Divyāvadāna XVII.

34. »Wahrlich die Tugend vermag der alte Mann zu erlangen, Genuss der Lust ist dem Alter verschlossen,
deshalb spricht man dem Jungen die Genüsse zu, dem im mittlern Alter Stehenden den Erwerb, dem Alten die Tugend.

35. »Denn in der Welt des Lebendigen hat die Jugend eine Abneigung gegen Tugend und Erwerb;
wenn auch behütet, ist sie schwer fest zu halten, weil die Genüsse sie auf ihrer Bahn[1]) fortreissen.

36. »Die älteren Lebensstufen überlegen, sind fest, lieben das Beharren, werden mit
leichter Mühe von ruhigem Wesen erfüllt, theils aus Unfähigkeit[2]), theils aus Scham.

37. »Wenn man daher die unruhige, der Sinnenwelt ergebene, unvorsichtige, ungeduldige, kurzsichtige,
trugvolle Jugend hinter sich hat, athmet man auf, wie wenn man glücklich durch einen dichten Wald gekommen ist!

38. »Deshalb soll erst dieses unstete, bewegliche, unbedachte jugendliche Lebensalter vorübergehen,
denn das erste Lebensalter ist das Ziel der Lust, es kann vor den Sinnen nicht geschützt werden.

39. »Oder wenn dein Streben die Tugend ist, so opfere Opfer, das ist die Pflicht deiner Familie;
denn durch Opfer in den Besitz des Himmels gelangt, ging in den Himmel selbst der Herr der Marut!

40. »Denn, die Arme von goldnen Reifen umschlossen, mit prachtvollen, durch das Licht der Edelsteine funkelnden Diademen
sind königliche Weise durch Opfer denselben Gang gegangen, den die grossen Weisen durch Askese gegangen sind!«

---

1) COWELL giebt *kāmā yatas tena yathā haranti.* Von BÖHTLINGK's Conjectur *pathādravanti* ist *pathā* sicher richtig. Er übersetzt: »wo die Genüsse sich zeigen, des Weges läuft sie herbei«. Man könnte auch *kāmā yataḥ svena pathā haranti* vermuthen.

2) Zu *agatyaiva* (so auch KERN für *agatyeva*) vgl. *kāmopabhogeṣv agatir jarāyāḥ* Vers 34.

41. So sprach der König von Magadha[1]), der wie Indra zutreffend (und) zuverlässig sprach.
Als der Königssohn das gehört hatte, schwankte[2]) er nicht, (unerschütterlich) wie der Berg Kailāsa mit seinen vielen glänzenden Gipfeln.

Ende des X. Abschnitts benannt »Der Besuch des Śreṇya« in dem von Aśvaghoṣa verfassten grossen Gedichte Buddhacarita.

XI.

1. So von dem Fürsten von Magadha mit dem Munde eines Freundes in einem ihm widerstrebenden Sinne angeredet,
sprach, sich treu bleibend, ohne Erregung, der durch die Reinheit seines Geschlechts reine Spross Śuddhodana's die folgende Rede:

2. »Kein Wunder ist diese deine Ansprache[3]), der du in dem hohen nach Sūrya[4]) benannten Geschlechte geboren bist,
dass du für den Freund, o du von Freundesliebe Erfüllter, solches Verhalten hast, reinen Verhaltens beflissen.

3. »Bei Schlechten hat eine ihrem Geschlechte entsprechende freundliche Gesinnung keinen Bestand, ebensowenig wie das Glück bei verzagten Menschen,
aber die Guten vermehren die (freundliche Gesinnung), die durch die Traditionen der Freundschaft von den Vorfahren geschaffen worden ist.

---

1) Cowell's Conjectur *Magadhamahīpatiḥ* für *Magadhapatiḥ* wird richtig sein.

2) So nach Böhtlingk's Verbesserung *vicacāla* für *vicacāra*.

3) Ich halte den Infinitiv *abhidhātum* nicht für möglich. Böhtlingk schreibt dafür *abhidhānam* und übersetzt »dieses Kundthun von deiner Seite ist nicht verwunderlich.« B. ändert auch den Vocativ *mitrakāma* (vgl. *bhikṣāśramakāma* X 33) in *mitrakāmaḥ* und übersetzt: »Wenn du Freundesliebe zu deinem Freundeskreise empfindest, so wäre dieses das Benehmen eines Mannes von lauterstem Benehmen.«

4) Śuddhodana gehört wie Buddha zum Sūryavaṃsa, s. oben S. 250.

4. »Und die Menschen in der Welt, die in bedrängten Lagen der Freunde gemeinsame Sache (mit ihnen) machen,
halte ich für (wahre) Freunde; denn wer wäre nicht (der Freund) des in glücklichen Verhältnissen Befindlichen [1])!

5. »Und ebenso, die in der Welt im Besitze von Gut befindlich es für Freunde und in Ausübung ihrer Pflicht verwenden,
wenn deren Reichthum, der seine innerste Bestimmung gefunden hat, verloren ist, so erzeugt er nicht am Ende Reue.

6. »Aus Freundschaft und Edelmuth, o König, ... [2]) dein Entschluss,
in Freundschaft werde ich darauf freundliche Worte sprechen, eine andere Antwort möchte ich darauf nicht geben.

7. »Nachdem ich die Furcht vor Alter und Tod kennen gelernt, bin ich aus Verlangen nach Erlösung in diesen Stand eingetreten,
nachdem ich die lieben Verwandten, die Thränen im Auge hatten, verlassen habe, zuvor noch die Freuden des Lebens, die Ursachen des Unheils!

8. »Selbst nicht vor giftigen Schlangen fürchte ich mich so sehr, nicht vor Blitzen, die vom Himmel herabfahren,
nicht vor Feuer mit Sturm gepaart, als ich Furcht habe vor diesen Objecten der Sinne!

9. »Denn die Freuden sind unbeständig, sind Diebe des im Heile bestehenden Gutes, sind hohl und Trugbildern ähnlich in der Welt;
schon wenn sie herbeigewünscht werden, bethören sie den Sinn der Männer, wie sehr erst wenn sie in ihrem Besitze sind!

---

1) Böhtlingk, a. a. O. S. 183, ändert *svasthasya* in *svasthas tu*, und übersetzt: »Wer aber sollte hier im Glück nicht guter Dinge sein?« Dieser Gedanke scheint mir hier nicht recht am Platze zu sein. Speyer vermuthet *saṃsthasya*.

2) Da die Worte *vihāya prāg eva* aus dem 7. Verse die ursprünglichen Worte, die diesen nicht ähnlich gewesen zu sein brauchen, verdrängt haben, und da hier auch die von Cowell mitgetheilte tibetische Uebersetzung nicht viel hilft, so kann der Sinn dieses Verses nicht sicher bestimmt werden.

10. »Denn die von den Gelüsten Ueberwältigten finden im Himmel keinen Schutz, geschweige denn in der Menschenwelt,
denn für den Begehrlichen giebt es ebensowenig eine Befriedigung durch die Gelüste, als für das Feuer, das den Wind zum Freunde hat, durch Brennholz!

11. »In der Welt giebt es kein Unheil gleich den Lüsten, und eben diesen hängt der Mensch aus Thorheit an!
Welcher Weise möchte, wenn er die Wahrheit so erkannt hat und sich vor dem Unheil fürchtet, von selbst nach dem Unheil begehren!

12. »Wenn sie die Erde mitsammt dem sie umgebenden Meere in Besitz genommen haben, wollen sie noch das jenseitige Ufer des Oceans erobern!
Für die Welt giebt es durch die Lüste ebensowenig eine Sättigung wie für das Meer durch die fallenden Wassertropfen!

13. »Obwohl vom Himmel ein Goldregen fiel, obwohl er die Inseln und die vier Meere erobert hatte,
obwohl er den Thron mit Śakra theilte, fand Māndhātar[1]) doch keine Sättigung an den Objecten der Sinnlichkeit!

14. »Obwohl er im Himmel die Herrschaft über die Götter genossen hatte, als Indra aus Furcht vor Vṛtra verschwunden war,
nachdem er sich aus Uebermuth sogar von den grossen Ṛṣi hatte tragen lassen, stürzte Nahuṣa, ungesättigt von den Freuden der Welt!

15. »Und obwohl König Purūravas in den Himmel eingedrungen war und die Göttin Urvaṣī in seine Gewalt bekommen hatte,
gerieth er, als er aus Gier den Ṛṣi das Gold nehmen wollte, ins Verderben, ungesättigt von den Objecten der Sinnlichkeit!

---

1) König Māndhātar war in der Periode, der die nordbuddhistischen Texte angehören, offenbar ein beliebtes Thema. Schon zu X 31 habe ich auf Divyāvadana XVII verwiesen. In E. Müller's Pāli Proper names finde ich ihn nicht. Bemerkenswerth ist, dass auch im Pañcatantra Māndhātar und Nahuṣa (s. Vers 16) in ähnlichem Sinne angeführt werden: *Māndhātā kva gatas trilokavijayī . . . | devānāṃ nṛpatir gataḥ kva Nahuṣaḥ*, Pañcat. III Vers 270, ed. Kosegarten.

16. »Die von Bali auf den grossen Indra, vom grossen Indra auf Nahuṣa, von Nahuṣa wieder auf Indra übergingen,
wer möchte im Himmel oder auf Erden auf diese Reiche[1]) bauen, die voll von Schicksalen aller Art sind!

17. »Von denen die in Bussgewänder Gehüllten, von Wurzeln, Früchten und Wasser lebenden, Flechten so lang wie Schlangen tragenden Einsiedler, die andere Ziele hatten, besiegt worden sind, wer möchte diesen Feinden nachjagen, die den Namen »Lüste« tragen!

18. »Um deren Willen Ugrāyudha, obwohl er eine gewaltige Waffe trug, durch Bhīṣma den Tod fand,
das blosse unheilvolle Denken an sie führt zum Tode, wie sehr erst das in ihnen Leben[2]) der Ruchlosen!

19. »Wenn man bedenkt, dass bei den Sinnesobjecten ein geringes Kosten und der höchste Grad des Genusses nur Nichtsättigung ist, (wenn man) den Tadel von Seiten der Guten und das sicher folgende Uebel bedenkt[3]), wer möchte dann das Gift, dessen Name »Lust« ist, zu sich nehmen[4])!

20. »Wenn man vom Leide der begehrlichen Menschen, die dem Ackerbau und anderen Berufsgeschäften nachgehen, hört,
und von dem inneren Wohlbefinden derer, die nicht das dringende Verlangen nach den Freuden des Lebens haben, dann ist es recht, dass die Freuden des Lebens von den Verständigen aufgegeben werden.

21. »Man muss wissen, dass das Glück der Freuden bei einem den Freuden ergebenen Manne sein Unglück ist, denn wenn die Freuden erreicht sind, geräth er in einen Rausch,

1) In diesem Verse werden *viṣayāḥ* »die Reiche« sein. In der Auffassung von *bhāgyakulākuleṣu* bin ich BÖHTLINGK gefolgt. COWELL: »Who would put his trust in these worldly objects, whether in heaven or in earth, unsettled as to lot or family.«

2) Für *tadvṛttinām* ist zu lesen *tadvṛttitā*, sonst fehlt der Gegensatz zu *cintāpi* und kann man auch nicht construiren.

3) Die Accusative *garhām* und *pāpam* hängen gleichfalls von dem *matvā* des 1. Pāda ab.

4) Ich halte mit BÖHTLINGK a. a. O. S. 183 *ādadita* für die richtige Lesart.

im Rausche thut er das, was er nicht thun sollte, nicht das, was er thun sollte, und dadurch geschlagen kommt er in's Elend.

22. »Die, mit Mühe erlangt und gehütet, wieder von dannen gehen, indem sie uns täuschen:
welcher Verständige könnte hier seine Lust haben an diesen einer geborgten Summe vergleichbaren Freuden.

23. »Wenn sie ihnen nachjagen, und wenn sie sie erlangen, immer von Neuem durstig, kommen diejenigen, welche sie nicht aufgeben, von Pein zu Pein:[1])
welcher Verständige in der Welt könnte seine Lust haben an diesen einem brennenden Strohwisch vergleichbaren Freuden!

24. »Von denen ins Herz gebissen die Unverständigen in ihr Verderben rennen, keine Rettung finden:
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen, gereizten furchtbaren Schlangen vergleichbaren Freuden!

25. »Auch wenn sie sie[2]) genossen haben, wie von Hunger geplagte Hunde einen Knochen, werden sie nimmer gesättigt:
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen einem Haufen[3]) von alten Knochen gleichen Freuden!

26. »Die, weil sie gemeinsam sind, von Königen, Dieben, Wasser und Feuer her Leid erzeugen[4]):

---

1) Diesen Sinn hat meiner Meinung nach *pariyānti duḥkham.* Cowell schlug *paripānti* vor (and which they who abandon not keep only as misery«), Böhtlingk a. a. O. S. 183 *pratiyānti* (»in Leid gerathen«), wie in Vers 22.

2) Die von Kern, a. a. O. S. 196, vorgeschlagene Aenderung von *yān naiva* in *yan naiva* (und zwar sei *yad* ein von *bhuktvā* abhängiger Accusativ) halte ich nicht für nöthig.

3) Zu *jīrṇāsthikaṅkāla* vgl. *aṭṭhikaṅkalo* Itivutt. 24.

4) Zu *Ye rājacaurodakapāvakebhyaḥ sādhāraṇatvāj janayanti duḥkham* vgl. Hitop. Vers 145: *Rājataḥ salilād agneś cauratah svajanād api | bhayam arthavatāṃ nityaṃ mṛtyoḥ prāṇabhṛtām iva* ‖ »Von Fürsten, Wasser, Diebesbanden, | Von Feuer und von Anverwandten | Ist stets ein reicher Mann bedroht, | Wie alles, was da lebt vom Tod«, aus J. Hertel's Uebersetzung in Ph. Reclam's Universal-Bibliothek, 1895. Zu *svajanād* vgl. *bāndhavebhyaḥ* in Vers 27. — Schwerlich bedeutet *sādhāraṇa* an unserer Stelle »gleichartig mit . .«: Das Verlangen wird nicht durch Genuss gestillt, es wächst nur noch mehr, wie Feuer durch Butter, Böhtl., Ind. Spr.² 3241; Das Leben der Menschen gleicht einem Wassertropfen an einem

welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen einer hingeworfenen Lockspeise ähnlichen Freuden!

27. »In denen befindlich man von Verderben umgeben ist, von Seiten des Feindes und von den Angehörigen her:
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen gefährlichen, (hohen) Stellungen[1]) vergleichbaren Freuden!

28. »Von denen im Gebirge und im Walde, am Wasser oder am Meere die Begehrenden abzustürzen Gefahr laufen[2]):
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen den Früchten in den höchsten Wipfeln der Bäume vergleichbaren Freuden!

29. »Bei denen man keinen Schutz findet, wenn man sie auch erworben[3]), gehegt und gepflegt hat:
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen, den Gruben mit glühenden Kohlen[4]) vergleichbaren Freuden!

Grashalme, ibid. 6036, der Wassertropfen auf dem Blatt einer Blume ist ein Bild der Unbeständigkeit, s. BLAU's Index zu BÖHTL. Spr. S. 74; Könige und Diebe sind unersättlich. — SPEYER vergleicht Jātakamālā V 8 und III 21 (*dānaṃ nāma mahānidhānam anugam caurādyasādhāraṇam*).

1) *Āyatana* bedeutet hier nicht »senses«, sondern »Stellungen«, wie durch *yatra sthitānām* in der ersten Zeile angedeutet ist. In der chinesischen Uebersetzung Vers 865 scheint »high post« zu entsprechen.

2) Unsichere Uebersetzung. BÖHTLINGK nimmt *yad* als Conjunction, ersetzt *bhraṃśam archanty abhilaṅghamānāḥ* durch *bhraṃśam ārchanty abhilobhyamānāḥ* und übersetzt: »Da diejenigen, die angelockt werden, zu Grunde gehen in einem Gebirge, in einem Wald, im Wasser oder im Meer.« Allein in allen diesen Versen geht dem *teṣu* des Hauptsatzes ein auf die *kāmāḥ* bezügliches Relativpronomen voraus, *yadbhraṃśam* wird also Compositum sein. Für *abhilaṅghamānāḥ* könnte man auch *abhikāṅkṣamāṇāḥ* conjiciren. Das Präsens *archanti* auch in Vers 24. In der chinesischen Uebersetzung entspricht 865 und 866: »as those who enter the mountains or the seas have much to contend with and little rest, As the fruit which grows on a high tree, and is grasped at by the covetous at the risk of life.«

3) So nach SPEYER's Vermuthung *arjayitvā* für *arcayitvā*.

4) Der Text bietet *aṅgārakarṣapratimeṣu teṣu kāmeṣu*. COWELL übersetzt: »which are like snatching up a hot coal«; allein *-karṣa* ist schwerlich die richtige Lesart. KIELHORN's Vermuthung *-varṣa* (Kohlenregen) passt nicht recht dem Sinne nach. In der chinesischen Uebersetzung entspricht: »Like covering over with a false surface a hole full of fire, slipping thro' which the body is burnt.« Dies stimmt zu BÖHTLINGK's Vermuthung *aṅgārakarṣū* (vgl. *karṣūsveda*, Pet. Wtb. VII,

30. »Die, durch den Besuch heiliger Badestätten und durch mannigfache Bemühungen erreicht, plötzlich hier wieder verloren gehen: welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen, Genüssen im Traume vergleichbaren Freuden!

31. »Um deren willen die Kuru zu Grunde gegangen sind, die Vṛṣṇi und die Andhaka, die Maithila und die Daṇḍaka[1]):
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen, Speeren, Schwertern und Keulen vergleichbaren Freuden!

32. »Um deren willen mit einander in Feindschaft gerathen die beiden Asuren Sunda und Upasunda umgekommen sind[2]):
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen, die Trennung von Freundschaften herbeiführenden Freuden!

33. »Die von Verlangen Verblendeten (geben sich dem Feuer und den wilden Thieren preis)[3]):
welcher Verständige könnte seine Lust haben an diesen schlimmen Freuden, die zu Feinden werden!

34. »Der von den Freuden Verblendete[4]) schafft (sich) Jammer, erlangt Leid, das in Tod, Gefangenschaft u. s. w. besteht,

---

Sp. 1726). Ein verwandtes Bild ist *agnikuṇḍasamā nārī, ghṛtakumbhasamo naraḥ*, Böhtl. Ind. Spr.² 62.

1) Vgl. Kām. Nītis. I 54: *mṛgayākṣās tathā pānaṃ garhitāni mahībhujām | dṛṣṭās tebhyas tu vipadaḥ Pāṇḍu-Naiṣada-Vṛṣṇiṣu.*

2) Gleichfalls ein sprüchwörtlich gewordenes Beispiel, das wir auch in der Fabelliteratur finden: *Sundopasundāv anyonyaṃ naṣṭau tulyabalau na kim*, Hitop. III 24, vgl. Böhtl. Ind. Spr.² 3661 (aus Kām. Nītis. IX 61). Vgl. die Anmerkung zu Buddhac. XI 13, oben S. 281.

3) Ueberliefert ist: *Kāmāndhasaṃjñaḥ kṛpapāvake ca kravyātsu rātmānam ihotsṛjanti.* Cowell schreibt: *Kāmāndhasaṃjñāḥ kṛpayā va ke ca kravyātsu nātmānam* u. s. w. (»None, however their intellect is blinded with pleasure, give themselves up, as in compassion, to ravenous beasts«). Böhtlingk ändert: °*saṃjñā api pāvake vā kravyātsu vātmānam* u. s. w.; der Sinn sei, dass solche Verblendete ihre Natur erst dann aufgeben, wenn sie im Feuer verbrannt oder von Raubthieren gefressen werden. Die Conjectur *pāvake* wird wohl richtig sein, denn in der chinesischen Uebersetzung scheint Vers 870 zu entsprechen (zwischen Vers 31 und 32 des Buddhacarita stehend): »the wise man will have nothing to do with it, he would rather throw his body into the water or fire, or cast himself down over a steep precipice.«

4) Die Mss. haben *kamarthasaṃjñaḥ*, von Cowell in *kāmandhasaṃjñaḥ* corri-

um der Freuden willen elend vor Erwartung, ein gequälter Mann, verfällt er in der Welt der Lebendigen in Todeserschöpfung!

35. »Durch Musik werden die Gazellen in den Tod getrieben, um des Glanzes willen fliegen die Motten in das Feuer,
der Fisch verschlingt das Eisen nach der Lockspeise gierig; daher bringen die Objecte der Sinnlichkeit nur Unheil als Frucht[1])!

36. »Wenn aber die Ansicht ist, die angenehmen Dinge seien Genüsse, so sind keine, wenn näher betrachtet, zum Genuss bestimmt;
denn Kleidung und andere sachliche Requisiten sind in der Welt als Abwehr gegen ein Leiden anzusehen.

37. »Denn das Wasser wird gewünscht um den Durst zu löschen, ebenso Speise um der Stillung des Hungers willen,
das Haus dient zur Abwehr von Wind, Hitze und Wasser, die Kleidung um die Scham zu bedecken und die Kälte abzuwehren.

38. »Ebenso dient ein Bett dazu, die Müdigkeit zu vertreiben, ferner ein Wagen, das Müdewerden von einem Wege zu beseitigen,
ebenso ein Sitz, das Stehen aufzuheben, ein Bad, zur Reinigung, zur Gesundheit, zur Stärkung.

39. »In Wirklichkeit Mittel einem Leiden abzuhelfen, sind daher die sinnlichen Dinge für die Geschöpfe nicht als Genüsse bestimmt;
welcher weise Mann wird sich ihrer mit dem Gedanken »ich geniesse Genüsse« bedienen, während sie sich auf die Anwendung einer Abhülfe beziehen!

40. »Wer an einem Gallenfieber fiebernd von einer Kühlung behauptet, sie sei ein Genuss,
während er doch in der Anwendung einer Abhülfe gegen ein Leiden begriffen ist, der mag für die Freuden den Ausdruck Genuss gebrauchen.

---

girt. Auch hier giebt die chinesische Uebersetzung den Sinn nur ungefähr wieder: »It is this which makes a man vile, and lashes and goads him with piercing sorrow; lust debases a man, robs him of all hope, whilst through the long night his body and soul are worn out.«

1) Dieselben Vergleiche im Kāmandakīya Nītisāra I 40 ff., und (daher entlehnt?) in Hemacandra's Yogaśāstra IV 28—33 (s. den von mir veröffentlichten Text Ztschr. d. D. M. G. XXVIII 210).

41. »Und weil bei den Freuden nicht ausschliesslich (Lust) vorhanden ist, so gebe ich auch deshalb ihnen nicht den Namen Genuss; denn dieselben Zustände, die ein Lustgefühl zeigen, führen ein ander Mal Schmerz herbei[1]).

42. »Schwere Kleidungsstücke und Aloeholz sind angenehm in der Kälte und unangenehm in der Wärme[2]), die Strahlen des Mondes und Sandelholz sind angenehm in der Hitze und unangenehm in der Kälte.

43. »Weil Haben und Nichthaben und andere paarweise Gegensätze Allem in der Welt anhaften, so ist deshalb auch kein Mensch auf der Erde ausschliesslich glücklich oder ausschliesslich unglücklich.

44. »Und indem ich die Mischung von Glück und Unglück betrachte, gilt mir Königsein und Sklavesein als gleich; denn weder lacht ein König immer, noch ist ein Sklave immer geplagt.

45. »Weil das Befehlen beim Königsein im Uebermaass vorhanden ist, ergeben sich eben daher grosse Leiden für den König; denn der König, einem Pflock zum Anhängen[3]) vergleichbar, wird wegen der Unterthanen abgemüht.

46. »Ein König ist verloren in seiner Herrschaft, wenn er Vertrauen setzt auf einen unredlichen Freund, der ihn im Stiche lässt[4]);

---

1) Dies ist ein auch im Sāṃkhya auftretender Gedanke, so in Kārikā 12: die drei Guṇa sind *mithunavṛttayaḥ*, d. h. sie treten mit einander verbunden auf. In Gauḍapāda's Bhāṣya wird dies näher ausgeführt, z. B. ein schönes, tugendhaftes Weib ist die Quelle des Glückes für den Mann, die Ursache von Schmerz für die Nebenfrauen, und den in sie Verliebten erregt sie Bethörung; so sind *sattva*, *rajas* und *tamas* mit einander verbunden. Die oben in Vers 42 angegebenen Beispiele sind ganz derselben Art.

2) *Gīte* und *dharme* in Cowell's Text hat Kielhorn in *śīte* und *gharme* corrigirt, s. Cowell's Uebersetz. p. 117, not. 1.

3) Zu *āsaṅgakāṣṭha* vgl. *aṅkuśa āsañjanāya*, Ait. Br. V 11.

4) Der Text lautet: *Rājye nṛpas tyāgini vaṃkamitre viśvāsam āgacchati ced vipannaḥ*. Nach Böhtlingk ist *vaṅka* in *vakra* zu corrigiren; nach Kern a. a. O. S. 196 ist es ein Prâkritismus für *vakra*; nach Kielhorn (s. Cowell's Uebers., not.) ist zu lesen *raṃkamitre*. Böhtlingk: »Wenn ein Fürst bei seiner Regierung einem freigebigen unredlichen Freunde sein Vertrauen schenkt.«

wenn er aber hier kein Vertrauen fasst, was ist dann das Glücklichsein eines in Angst schwebenden Königs?

47. »Und wenn er sogar die ganze Erde erobert hat, so dient ihm doch offenbar zum Wohnen nur eine Stadt,
und auch darin kann er nur ein Haus bewohnen; ist nicht Königsein nur ein Sichabmühen für Andere?

48. »Auch beim Königsein nur ein Paar Kleider[1]), ebenso nur ein bestimmtes Maass Speise um den Hunger zu stillen,
ebenso nur ein Bett, nur ein Thron; die übrigen Auszeichnungen eines Fürsten dienen nur dem Hochmuth.

49. »Und wenn diese Frucht (die Königsherrschaft)[2]) um der Befriedigung willen gewünscht wird: ich habe Befriedigung auch ohne die Königsherrschaft;
und wenn der Mensch in der Welt Befriedigung hat, sind dann nicht alle besonderen Vorzüge gleichgültig?

50. »Daher soll nicht der zu den Freuden der Welt hinüber geleitet werden, der den heilvollen Weg zum Frieden[3]) betreten hat!
Indem du vielmehr der Freundschaft eingedenk bist, sage wieder und wieder zu mir: halte dein Versprechen[4])!

51. »Denn ich bin nicht einer, der aus Aerger in den Wald gegangen ist[5]), nicht einer, dem das Diadem von den Pfeilen der Feinde heruntergerissen worden ist;
auch bin ich nicht einer, der sein Verlangen gesetzt hat auf Dinge, die noch mehr lohnen, dass ich deshalb jene deine Rede nicht annehme.

52. »Denn wer sich entschlösse eine bissige zornige Schlange, nachdem er sie losgelassen, wieder zu packen,

---

1) Für *vāse yugaṃ* ist mit BÖHTLINGK *vāsoyugam* zu lesen.

2) Buddha weist in diesen Versen die ihm angebotene Königsherrschaft zurück, daher möchte ich KERN's Conjectur *etat sakalam* (für *etacca phalam*) nicht annehmen. Auch BÖHTLINGK's *kulam* für *phalam* scheint mir nicht nöthig zu sein. Vgl. *phalādhikebhyaḥ* in Vers 51.

3) Da *mārga* mit dem Loc. construirt werden kann, ist es nicht nöthig *kṣeme* mit KERN in *kṣemam* zu verändern. Zu *sampratāryaḥ* vgl. Vers 68.

4) So nach SPEYER's Conjectur *pālayeti* für *pālayanti*.

5) Nach KERN ist *vanaṃ* für *vana-praviṣṭaḥ* zu lesen.

oder einen flammenden, aus lauter Gluth bestehenden Strohwisch, der mag sich wieder für die Freuden entscheiden, nachdem er sie aufgegeben hatte![1])

53. »Ein Nichtblinder, der den Blinden, ein Freier, der den Gebundenen, ein Reicher, der den Unbegüterten,
ein Vernünftiger, der den Verrückten beneidet, nur der könnte einen beneiden, der in den Sinnesobjecten[2]) aufgeht!

54. »Der von Almosen Lebende ist aber hier[3]) nicht zu bedauern, der Kluge, der die Furcht vor Alter und Tod überwinden will[4]),
da ihm hier das höchste Glück der Ruhe wird, und für jenseits die Leiden eingehalten sind.

55. »Wenn auch in hohem Herrscherglück[5]) befindlich, ist doch der von Verlangen Ueberwältigte beklagenswerth,
der hier das Glück der Ruhe nicht findet und jenseits von Leiden[6]) ergriffen wird.

56. »So aber zu sprechen ist deinem Charakter, deinem Leben und deinem Geschlechte angemessen;
andrerseits ist meinem Charakter, meinem Leben und meinem Geschlechte entsprechend meinen Vorsatz durchzuführen[7]).

1) Dieser Vers bezieht sich darauf, dass Buddha, nachdem er ein Königreich aufgegeben, wieder eins annehmen soll.

2) Den Sanskritworten *spṛhāṃ sa kuryād viṣayātmakāya* entspricht in der chinesischen Uebersetzung »then will I again enjoy my country«, durch Missverständniss des Wortes *viṣaya*.

3) Das sinnlose *bhira* der Mss., hinter dem hier kaum ein wichtiges Wort des Satzes stecken kann, ist von Cowell durch *vara* (»my good friend«) ersetzt worden. Böhtlingk schlägt *nanu* vor, Kern *kira* (Prakritismus der Abschreiber für *kila*). Von einer Sicherheit der Conjectur kann hier nicht die Rede sein. Mir würde *tviha* am besten gefallen.

4) Böhtlingk zieht vor, den 2. Pāda als einen Satz für sich zu nehmen: »Wer der Furcht vor Alter und Tod glücklich zu entgehen wünscht, der ist klug.«

5) Der Ausdruck *lakṣmyāṃ mahatyām* spielt auf die Königswürde an. Daher in der chinesischen Uebersetzung: »Pity, rather, those who rule as kings!«

6) Für *duḥkham* ist *duḥkhaiḥ* zu lesen.

7) Der Gedanke dieses Verses ist in der chinesischen Uebersetzung wieder gänzlich missverstanden: You, who possess a distinguished family name, and the reverence due to a great master, would generously share your dignity with me, your worldly pleasures and amusements.« 895 (p. 128). Im Sanskrith: *Evaṃ tu*

57. »Denn durch den Genuss des weltlichen Lebens verletzt bin ich ausgezogen voll Verlangen die Ruhe zu erreichen,
selbst das kummerfreie Königthum im Himmel möchte ich mir nicht wünschen, geschweige denn ein solches unter den Menschen!

58. »Wenn du mir aber, o Fürst[1]), gesagt hast, dass vollständig dem Trivarga Nachleben das höchste Ziel des Menschen sei,
so ist[2]) meine Anschauung der Sache, dass er (der Trivarga) unnütz ist, denn er ist vergänglich und auch nicht befriedigend.

59. »Den Ort aber, wo nicht Alter ist, nicht Furcht[3]), nicht Geburt, nicht Tod, nicht Sorgen,
den halte ich für das höchste Ziel des Menschen, wo es das Wieder- und Wieder-thun nicht giebt!

60. »Wenn du auch gesagt hast »das Alter solle abgewartet werden, die Jugendzeit ändere sich«,
so ist das keine Entscheidung der Sache, denn man beobachtet ein Schwanken[4]): auch das Alter ist nicht gesetzt, und die Jugend gesetzt!

61. »Da der Tod, geschickt in seinem Geschäft, die Welt in allen Lebensaltern in seine Gewalt zieht,
wie soll, da eine bestimmte Zeit des Todes nicht festgesetzt ist, der nach Ruhe sich sehnende Weise auf das Alter warten![5])

---

vaktuṃ bhavato 'nurūpaṃ sattvasya vṛttasya kulasya caiva | *mamāpi voḍhuṃ sadṛśaṃ pratijñāṃ sattvasya vṛttasya kulasya caiva* || 56 ||

1) Die chinesische Uebersetzung zeigt hier ganz evident ein starkes Missverständniss, indem der Vocativ *nṛpa* zum Hauptbegriff gemacht worden ist: »he who indulges in (practises) the threefold kinds of pleasure this man the world calls »Lord«, 896 (p. 128). Im Sanskrit: *Trivargasevāṃ nṛpa yat tu kṛtsnataḥ paro manuṣyārtha iti tvam āttha mām.*

2) Ich habe Kern's Conjectur *anartha ity asti* (für *ity artha*) angenommen.

3) Cowell's Conjectur *bhīrutā* für das überlieferte *bhīrur* scheint mir besser zu sein als Böhtlingk's *bhīr uta* und Kern's stärkere Aenderung *rogabhīr*. *Na jarā na bhīrutā* u. s. w. ist gewissermassen eine Zerlegung von *jarāmṛtyubhayam* in Vers 54.

4) In der Auffassung des 3. Pāda bin ich Böhtlingk gefolgt; dieser übersetzt: »Dieses ist keine feststehende Ansicht, da man Unbeständiges gewahr wird.« Nimmt man Kern's Conjectur *bahulaṃ* für *capalaṃ* an, so kommt im Ganzen derselbe Sinn heraus (denn man beobachtet oft, dass auch das Alter u. s. w.).

5) Nach Kielhorn's sicheren Verbesserungen *yadāntako* (für *yadā tu ko*) und *vaśaṃ vikarṣati* (für *ca saṃvikarṣati*) übersetzt.

62. »Da der Tod gleichsam wie ein Jäger gestaltet da steht, mit dem Alter als Waffe, mit den Krankheiten, die als Pfeile ausgeschüttet sind,
indem er die Menschen, die nach dem Glücke, wie das Wild in den Wald, gelaufen sind, erlegt, wie kann da ein Wunsch auf den Vorzug eines Lebensalters gerichtet sein?

63. »Daher[1]) soll man, jung oder alt oder noch ein Kind, sich hier beeilen so zu handeln,
wie es als das Benehmen, oder vielmehr das Verzichten eines Tugendhaften, von Mitleid Erfüllten gefordert wäre[2]).

64. »Oder wenn du gesagt hast, »Veranstalte zum Zwecke der Tugend eine Opferhandlung, die glänzenden Lohn trägt, die deinem Geschlechte zukommt«,
Ehre den Opfern![3]) denn ich begehre nicht nach einem Glück, das gesucht wird[4]), indem man einem anderen (Wesen) ein Leid anthut.

65. »Denn in dem Verlangen nach Lohn ein anderes hilfloses Wesen zu tödten, ziemt sich nicht für einen mitleidigen, guten Mann;
selbst wenn der Lohn des Opfers von ewiger Dauer wäre[5]), (ziemte es sich) trotzdem (nicht). Was nützt es aber, so gethan zu haben, da (der Lohn) vergänglich ist!

---

1) Für *suto*, das mir hier keinen rechten Sinn zu haben scheint, vermuthe ich *ato*. Denn es kommen hier nur die drei Lebensalter (Kind, jugendlicher Mann, alter Mann) in Betracht, nicht aber der Sohn. Dieselbe Conjectur bei Speyer.

2) *Yathā bhavad dharmavataḥ* ist Druckfehler für *yathā bhaved dh°*.

3) Dieser Ausruf muss hier eine ablehnende Bedeutung haben.

4) Ich betrachte mit Cowell *yad iṣyate* als die richtige Lesart.

5) Den Sinn der zweiten Hälfte des Verses trifft schon Cowell's Uebersetzung richtig, wie auch die chinesische Uebersetzung bestätigt: »Destroying life to gain religious merit, what love can such a man possess? even if the reward of such sacrifices were lasting, even for this, slaughter would be unseemly.« Aber die Worte des Sanskrittextes sind schwer zu construiren: *kratoḥ phalaṃ yady api śāśvataṃ bhavet tathāpi kṛtvā kim upakṣayātmakam*. Daher schlug Böhtlingk zuletzt vor: *tathāpi varjyaḥ kim uta kṣayātmake*; er übersetzt: »Dennoch ist es (das Opfer) zu unterlassen, wie viel mehr, wenn (der Lohn) vergänglich ist«. Ich vermuthe *kim u yat kṣayātmakam*, vgl. *kiṃ vata yan na dṛśyate*, 67. *Tathāpi* entspricht dem »even for this« der chinesischen Uebersetzung: es steht für *tathāpi na yuktarūpam*, vgl. *tathāpi naivārhati sevituṃ kratum*, 66. Zu der bekannten Construction von *kim* mit einem Gerundium s. Speyer, Syntax p. 296.

66. Und gesetzt den Fall, in den Gelübden, der Sittlichkeit oder der Beruhigung des Herzens wäre eine andere Vorschrift für ein tugendhaftes Verhalten[1]) nicht vorhanden,
so soll man trotzdem nicht dem Opfer obliegen, bei dem der höchste Lohn verheissen wird, wenn man (ein Thier) geschlachtet hat!

67. Ein Glück, das durch Verletzung eines anderen Wesens einem Manne, so lange er noch in diesem Leben steht, zu Theil wird,
schon das ist einem mitleidigen und einsichtigen Manne unangenehm, ach wie sehr erst ein solches, das man nicht sieht, in einem künftigen Dasein!

68. Ich lasse mich zu Nichts verleiten, damit ein Lohn eintritt[2]); an den Existenzen, o König, hat mein Herz keine Freude!
Denn wie die Schlingpflanzen, die vom Regen der Wolken getroffen werden, sind eintretende Folgen überall zu finden und unstät!

69. Ich bin hierher gekommen in dem Verlangen von hier aus den Muni Arāḍa aufzusuchen, der eine Erlösungslehre verkündet,
und ich breche noch heute auf, o Fürst. Möge es dir wohl gehen! Verzeihe mein Wort, das durch das Wesen der Seelenruhe hart ist!

70. Schütze[3]) wie Indra im Himmel, schütze allzeit wie Sūrya, durch Tugenden schütze, die Wohlfahrt schütze hier, die Erde schütze,
schütze die Lebensdauer[4]) durch die Edlen, schütze die Söhne der Guten, schütze die Königsherrlichkeit, o König, schütze die eigene Pflicht!

71.[5])

---

1) Uebersetzt nach Böhtlingk's Conjectur *dharme* für *dharmo*.

2) Zu *na ca pratāryo 'smi phalapravṛttaye* vgl. *tan nāsti kāmān prati sampratāryaḥ*, 50.

3) Da das Tibetische auf neunmal *ava* hinweist, so vermuthe ich zu Anfang *Avendravad* für *Athendravad*.

4) Zu *avāyur°* vgl. *āyu pālayasva*, Lal. 15. Der Sinn dieses Sätzchens ist vielleicht: Bewahre dein Leben, indem die Edlen dich beschützen?

5) Diesen Vers kann ich nicht übersetzen. Auch Cowell's Uebersetzung

72. Es sprach der Fürst, der Wohlgefallen (an ihm) gefunden hatte, mit zusammengelegten Händen: »Was deinem Wunsche entspricht, sollst[1]) du ohne Hinderniss erreichen!
Wenn du aber seiner Zeit diese Erfüllung erreicht hast, sollst du auch mir die Gunst erweisen!«

73. Nachdem er dem Fürsten »So sei es« fest versprochen hatte, ging er von dort nach der Vaiśvantara-Einsiedelei.
Der Fürst, der den Umherwandernden voll Verwunderung angeschaut hatte, begab sich seinerseits nach dieser Bergstadt.[2])

Ende des XI. Capitels betitelt »Die Kritik der Freuden« in dem von Aśvaghoṣa verfassten grossen Gedichte Buddhacarita.

---

trifft schwerlich den wahren Sinn. In der chinesisch-englischen Uebersetzung sind zwar einzelne Wörter des Sanskrittextes deutlich erkennbar, der Sinn scheint aber in ähnlicher Weise gänzlich verändert zu sein, wie ich das für andere Stellen nachgewiesen habe. Der Sanskrittext lautet: *himāriketūdbhavasaṃbhavāntare* (von Cowell in °*saṃplavāntare* geändert) *yathā dvijo yāti vimokṣayaṃs tanum* | *himāriśatru* (von Cowell in °*śatruṃ* geändert) *kṣayaśatrughātinas tathāntare yāhi vimocayan manaḥ* ‖ Dafür giebt die chinesisch-englische Uebersetzung p. 130 die folgende phantastische Paraphrase: »Water and snow and fire are opposed to one another, but the fire by its influence causes vapour, 912 | The vapour causes the floating clouds, the floating clouds drop down rain; there are birds in space, who drink the rain, with rainless bodies (? wörtlich: Who drink rain, not rain-body«) 913 | Slaughter and peaceful homes are enemies! those who would have peace hate slaughter, and if those who slaughter are so hateful, then put an end, o king, to those who practice it! 914 | And bid these find release, as those who drink and yet are parched with thirst.« — Vielleicht ist im Sanskrittexte *viśodhayaṃs tanuṃ* und *viśodhayan manaḥ* zu schreiben, da vom *vimokṣa* des Königs hier noch nicht die Rede sein kann.

1) Uebersetzt nach Böhtlingk's Conjectur *āpnotu* für *āpnoti*.

2) Schon Cowell vermuthete *prāpad*° für *prāpur*°, und *giriṃ vrajan* verbesserte Böhtlingk nach dem Ms. C. in *Girivrajam*, den alten Namen für Rājagṛha.

Cap. XV.

Vergleichung der verschiedenen Versionen der Bimbisāra-Geschichte.

Die in den letzten drei Capiteln (S. 245 ff.) mitgetheilten Versionen der zwar nicht mythischen aber doch auch rein erfundenen Geschichte stimmen sachlich in den Hauptzügen und auch in vielen Einzelheiten ziemlich genau überein. Auch im sprachlichen Ausdruck zeigen sich hier und da unverkennbare Anklänge, auf die oben S. 255 ff. zum Texte des Lalitavistara hingewiesen worden ist. Ein Stichwort, das sich übereinstimmend im Pabbajjāsutta, Lalitavistara und Buddhacarita findet, ist gleich im Anfang *yugamattañca pekkhati* (P.), *yugamātraṃ paśyan* (L.), *yugamātradarśī* (Bh.). Schon dies eine Wort genügt, um auch hier wieder eine gewisse Continuität der Literatur erkennen zu lassen.

Vergleichen wir die Versionen einzeln, so zeigt sich besonders deutlich ein Zusammenhang zwischen Lalitavistara und Pabbajjāsutta in Vers 13 des ersteren, in den Worten *Dharaṇi vrajita yāni oruhitvā*, verglichen mit *Sa yānabhūmiṃ yāyitvā yānā oruyha khattiyo*, Pabb. 14. Ferner ist *bhuṅkṣva kāmān* im Lalitavistara, in diesem ausführlicheren Gedichte dreimal wiederholt (16, 17, 18), zu vergleichen mit den Worten *dadāmi bhoge bhuñjassu* in Pabb. 17. Auch *Dahara-taruṇa-yauvanair upetaḥ* in Lal. 16 erinnert unverkennbar an *Yuvā ca daharo cāsi* in Pabb. 16. Anderes will ich nicht wiederholen; das Angeführte genügt, um zwischen Pabbajjāsutta und Lalitavistara einen Zusammenhang auch im Wortlaut festzustellen. Der Verfasser des Gedichtes im Lalitavistara muss das Pabbajjāsutta gekannt haben, oder wenigstens eine alte Form der Erzählung, die dem Wortlaut

des Pabbajjāsutta nahe stand. Hierbei ist zu beachten, dass eine Sanskritübersetzung des mit dem Pabbajjāsutta eng verbundenen Padhānasutta in den Lalitavistara aufgenommen worden ist, s. oben Cap. I, S. 20.

Nicht mit derselben Sicherheit lässt sich eine solche Beziehung zum Pabbajjāsutta beim Buddhacarita feststellen. Der oben erwähnte Ausdruck *yugamātradarśī* gehört zugleich auch dem Lalitavistara an. Wichtiger erscheint *Ādityapūrvaṃ vipulaṃ kulaṃ te* zu Anfang von Buddh. X 13, das an *Adiccā nāma gottena*, den Anfang von Pabb. 19, anklingt. Vielleicht ist auch diese Uebereinstimmung zufällig. Angaben über Buddha's Stammbaum finden sich auch in anderen alten Quellen und werden zur allgemeinen buddhistischen Tradition gehört haben. Aśvaghoṣa führt schon I 9 Buddha's Vater Śuddhodana als *arkabandhu* ein. Dem entspricht das Epitheton *ādiccabandhu*, das Buddha selbst im Cullavagga erhält (*ete upakkilesā vuttā Buddhenādiccabandhunā*, Cull. XII 1, 3)[1]).

Eine unverkennbare Beziehung des Buddhacarita zum Lalitavistara dagegen zeigt sich namentlich in dem von Kielhorn restituirten Verse Buddh. X 7, dessen Wortlaut schon oben S. 255 zu Lal. 3 (vgl. S. 262 und S. 272) mitgetheilt ist. Aber allerdings sind die wörtlichen Anklänge nicht sehr zahlreich. Wie schon oben bemerkt, scheint Aśvaghoṣa geflissentlich solche Reminiscenzen vermieden und Werth darauf gelegt zu haben, sein Gedicht in der Form ganz original zu gestalten. Uebrigens haben wir in Cap. XII, S. 250 ff., in einem Falle, wo die Abhängigkeit des einen Textes vom andern sicher war, auch nur wenig wörtliche Gleichheit zwischen den beiden Texten wahrgenommen.

Weiteren Anhalt für den Zusammenhang der Texte unter einander gewinnen wir, wenn wir die sachliche Entwickelung der Geschichte einer Betrachtung unterwerfen. Setzen wir voraus, dass das Einfachere, weniger Ausgeführte als die ältere Form, das Ausgeschmückte, mehr Ausgeführte als die jüngere Form anzusehen ist, so ergiebt sich die zeitliche Reihenfolge Pabbajjāsutta, Lalitavistara, Buddhacarita ganz von selbst. Namentlich tritt hierbei, so selbständig Aśvaghoṣa seine Verse auch gestaltet hat, die Anlehnung des Buddha-

1) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks s. oben S. 250.

carita an den Lalitavistara in der deutlichsten Weise hervor. Dass das Buddhacarita älter wäre, erscheint als kaum denkbar. Ein wichtiger Zug, der diesen beiden Texten gemeinsam ist und dem Pabbajjāsutta fehlt, ist, dass der König den Bodhisattva am Ende bittet seiner zu gedenken, wenn er die Bodhi erreicht habe, siehe Lal. 31 (oben S. 261). Die Pāliliteratur bietet diesen Zug erst in der Nidānakathā (Jāt. I p. 66, l. 29); es ist eben kein alter Zug der Geschichte. Ferner ist den beiden Texten gemeinsam, dass der König dem Bodhisattva die Hälfte seines Königreichs überlassen will (Lal. 14, Buddh. X 25)[1], während er ihm im Pabbajjāsutta 17 nur im Allgemeinen »*bhoge*« anbietet und eben darin gewissermassen als ein Doppelgänger Māra's erscheint, wie schon oben S. 233 hervorgehoben ist. In beiden Texten endlich spricht der König von alten Beziehungen zum Geschlecht der Śākya, Lal. 30, Buddh. X 22.

Die Mittelstellung zwischen Pabbajjāsutta und Buddhacarita aber, die wir dem Lalitavistara zuweisen, zeigt sich darin, dass das Gedicht des Lalitavistara andrerseits in gewissen Punkten mit dem Pabbajjāsutta übereinstimmt. Im Pabbajjāsutta wie im Lalitavistara fragt der König selbst den Bodhisattva, woher er komme und wer er sei (Pabb. 17, Lal. 28), während der König im Buddhacarita diese Auskunft gleich zu Anfang (X 11) von einem Diener erhält.

Was die einzelnen Acte der Erzählung anlangt, so werden diese bis zum Auftreten des Königs zunächst übereinstimmend erzählt, bei einer rein erfundenen Geschichte der beste Beweis für die Continuität der Literatur. Mit grösserer Freiheit waltet die indische Phantasie in den poetischen Variationen der Schilderung, die man im Texte selbst beobachten muss, und die in der folgenden Wiedergabe der Hauptzüge nicht hervortreten.

Im Pabbajjāsutta ist die Sache am einfachsten. Buddha kommt nach Rājagaha und bettelt (4). Der König sieht ihn von seinem Palaste aus (5). Er schickt Boten, die nachsehen sollen, wohin er geht (6, 7). Die Boten gehen ihm nach (8). Sie erfahren, dass er nach dem Pāṇḍava gegangen ist (9, 10). Einer meldet dies dem Könige (11, 12). Dieser bricht dahin auf (13).

---

1) Die Nidānakathā geht hier noch weiter: *sabbaṃ issariyaṃ niyyādesi*, Jāt. I p. 66.

Im Lalitavistara ist der Verlauf nur wenig anders. Der Bodhisattva hält sich am Pāṇḍava auf. Er kommt nach Rājagṛha und bettelt (2). Die Leute sind verwundert über ihn (3—6). Ein Mann berichtet dem Könige von seiner Erscheinung (8—9). Dieser sieht ihn von seinem Palaste aus, lässt ihm Speise geben, und schickt einen Boten, der nachsehen soll, wohin er geht. Der Bote sieht, dass er nach dem Pāṇḍava gegangen ist, und meldet dies dem König (11). Dieser bricht dahin auf.

Merkwürdig ist, dass die Nidānakathā mehr zu diesem Berichte des Lalitavistara stimmt als zum Pabbajjāsutta, obwohl sie am Ende ausdrücklich dieses und den Commentar dazu als ihre Quellen angiebt. Da der Commentar noch nicht veröffentlicht ist, so lässt sich nicht feststellen, was aus diesem entnommen ist. Vielleicht stammt von da die Schilderung von Buddha's Ekel vor der zusammengebettelten Speise. Sie findet sich in keiner der drei anderen Versionen. Aber das Staunen der Leute ist hier wie im Lalitavistara und im Buddhacarita. Der Bodhisatta kommt nach Rājagaha und bettelt. Die ganze Stadt staunt. Die Diener des Königs berichten diesem. Der König sieht ihn von seinem Palaste aus und befiehlt den Dienern zu erforschen, wohin der Bodhisatta geht. Dieser geht nach dem Pāṇḍava und verzehrt die erbettelte Speise. Die Diener melden dem Könige, was sie gesehen. Dieser bricht dahin auf.

Endlich die Erzählung im Buddhacarita: Der Bodhisattva kommt nach Rājagṛha (1). Die Leute staunen (2—9). Der König sieht von seinem Palaste aus die Menschenmenge, ein Mann sagt ihm den Grund (10, 11). Der König schickt den Diener aus, damit er erforsche, wohin der Bodhisattva geht (12). Dieser geht mit dem Erbettelten nach dem Pāṇḍava (13—15). Dort sieht ihn der Diener und berichtet es dem Könige. Der König bricht dahin auf (16).

Bis hierher ist der Umfang der verschiedenen Versionen so ziemlich derselbe, im Pabbajjāsutta 10 Verse (4—13), im Lalitavistara 12, im Buddhacarita 16. Im Pabbajjāsutta fehlt die Ausführung über das Staunen der Leute und über das Aussehen Buddha's, die in den späteren Texten so stark hervortritt, aber dafür hat es zu Anfang drei Verse, die die pabbajjā als solche verherrlichen, und die daher vom Umfang der eigentlichen Erzählung abzuziehen sind.

In ganz anderem Maasse kann man im zweiten Theile der Geschichte beobachten, dass die Darstellung nach dem Buddhacarita zu immer ausführlicher wird. Während im Pabbajjāsutta (14, 15) und im Lalitavistara (13, 14) die Ankunft des Königs und seine erste Begrüssung mit Buddha zwei Verse füllt, wird dasselbe im Buddhacarita in fünf Versen erzählt (X 17—21). Die einzelnen Acte der Handlung bleiben dieselben: der König kommt heran, sieht den Bodhisattva, setzt sich zu ihm und tauscht mit ihm Worte der höflichen Begrüssung aus, ehe die eigentliche Unterredung erfolgt. Im Pabbajjāsutta geht es rein menschlich zu, im Lalitavistara wird die Ruhe des Bodhisattva mit der Unbeweglichkeit des Meru verglichen, im Buddhacarita aber steigt der König mit grotesker Hohheit wie ein Löwe hinauf, und leuchtet der Bodhisattva wie der Mond, ist überhaupt Alles viel umständlicher ausgedrückt.

Könnte man hier vielleicht sagen, dass der traditionelle Charakter des brahmanischen Mahākāvya diesen Pomp mit sich bringe, und dass dieser an und für sich kein sicheres Argument für die Posteriorität des Buddhacarita sein könne, so ergiebt sich die Reihenfolge Pabbajjāsutta, Lalitavistara, Buddhacarita mit um so grösserer Sicherheit aus der Art und Weise, wie das Gespräch zwischen dem König und dem Bodhisattva ausgestaltet worden ist.[1]) Im Pabbajjāsutta kommen auf des Königs Anrede zwei, auf Buddha's Antwort drei Verse. Der König sagt: du bist jung und siehst aus wie ein Fürst; ich biete dir ein glänzendes Leben; geniesse es, nenne deine Herkunft. Buddha nennt seine Herkunft: er hat dem Glanze seines Geschlechtes entsagt, weil er nicht nach Genuss begehrt, und will in innerem Ringen sein hohes Ziel erreichen. Im Lalitavistara nehmen diese Reden schon 18 Verse ein (14—31), also über die Hälfte des ganzen Gedichtes. Zuerst wird das Thema der Genüsse verhandelt. Der König ladet den Bodhisattva ein, bei

1) Die Nidānakathā zum Jātaka fällt hier aus, weil sie das Gespräch nicht ausführlich wiedergiebt. Es hängt dies wohl mit ihrem Charakter als einer einfachen Zusammenstellung der Thatsachen zusammen. Aber die Worte *addhā tvaṃ Buddho bhavissasi, Buddhabhūtena pana te paṭhamaṃ mama vijitaṃ āgantabbaṃ* (Jat. I p. 66, l. 29) lassen erkennen, dass dem Verfasser die Form, die die Erzählung im Lalitavistara und Buddhacarita angenommen hatte, nicht unbekannt war.

ihm zu bleiben und das Leben zu geniessen, der Bodhisattva weist aber das gutgemeinte Anerbieten zurück und trägt seine Lehre von der Nichtigkeit der Genüsse vor. Dies geschieht in zwei Ansätzen, erst ganz kurz wie im Pabbajjāsutta, je ein Vers für Rede und Gegenrede (14 und 15), dann ausführlicher, die Rede des Königs in drei Versen mit dem Refrain *bhuṅkṣva kāmān* und die Antwort des Bodhisattva in neun Versen (19—27). Diese Verse, in denen der Bodhisattva das Unbefriedigende der Genüsse schildert, geben dem ganzen Gedichte einen didaktischen Charakter. Es folgt darauf die Frage des Königs nach der Herkunft des Bodhisattva (28) und dessen Antwort (29). Während das Bisherige wenigstens im Keime auch schon im Pabbajjāsutta enthalten war, sind die weiteren Bemerkungen des Königs neu: dass er mit dem Bodhisattva verwandt, dass auch er frei von Begehren sei, und dass er des Buddha Lehre annehmen möchte, wenn dieser die höchste Erkenntniss erreicht habe. Der König verabschiedet sich und kehrt nach Rājagṛha zurück (32), der Bodhisattva aber begiebt sich nach dem Ufer der Nirañjanā, wo wir ihn in Cap. I zu Anfang des Padhānasutta, der Fortsetzung des Pabbajjāsutta, gefunden haben.

Im Buddhacarita ist die didaktische Tendenz zur vollsten Entfaltung gekommen. Die Frage nach der Herkunft des Bodhisattva, deren Beantwortung im Pabbajjāsutta den stimmungsvollen Schluss bildet, im Lalitavistara aber hinter dem langen Gespräche schon keinen rechten Eindruck mehr macht, ist ganz geschwunden, denn dem Könige war gleich zu Anfang mitgetheilt worden, wen er vor sich habe. Die Rede des Königs umfasst 19 Verse (X 22—40) und enthält dieselben Gedanken, die dem Könige im Pabbajjāsutta und im Lalitavistara in den Mund gelegt werden, nur dass sie durch die auf die drei Principien *kāma*, *artha*, *dharma* gegründete praktische Philosophie einen tieferen Gehalt bekommen hat. Auf den Bodhisattva macht sie keinen Eindruck (41). Der ganze XI. Adhyāya mit 73 Versen wird von der Antwort des Bodhisattva ausgefüllt. Schon der Umfang dieses Lehrvortrags beweist, dass er für den Verfasser die Hauptsache war. Ein Zusammenhang mit den Gedanken des Pabbajjāsutta und des Lalitavistara ist unverkennbar vorhanden. Während wir im Lalitavistara in der Rede des Königs drei Verse mit dem Refrain *bhuṅkṣva kāmān* fanden, finden wir hier elf Verse

mit dem Refrain *kāmeṣu kasyātmavato ratiḥ syāt* (23—33), aber das Thema von den sinnlichen Genüssen, ihrer Nichtigkeit und Verderblichkeit beginnt schon mit Vers 7 und geht fort bis Vers 43. Es ist eine mit mythischen Beispielen ausgeschmückte Ausführung des *Kāmesv-ādīnavaṃ disvā* im Pabbajjāsutta 20.

Auch die Königswürde entkleidet er ihres Nimbus, 44—49. Die folgenden Verse 50—57 können als eine weitere Ausführung des schon im Pabbajjāsutta angedeuteten Gedankens angesehen werden, dass, wer eben mit vollem Bewusstsein ein Leben des Glanzes und Genusses aufgegeben hat, nicht wieder für ein solches zu gewinnen ist. Dann widerlegt er 58—63 die an die drei Lebensprincipien *kāma*, *artha*, *dharma* sich anknüpfende Theorie und zum Schluss 64—68 die Lehre vom Nutzen der Opfer. Er erklärt den Muni Arāḍa aufsuchen zu wollen und verabschiedet sich vom Könige, dem er treue Pflichterfüllung ans Herz legt, 69—71. Der König bittet den Bodhisattva um seine Gnade, wenn er sein Ziel erreicht habe, 72. Der Bodhisattva verspricht es und geht nach dem Vaiśvantara Āśrama, der König aber kehrt nach Rājagṛha zurück.

Dass der Bodhisattva sich erst nach dem Zusammentreffen mit Bimbisāra zu Arāḍa[1]) begiebt, findet sich ebenso in der Nidānakathā, während er im Lalitavistara schon vorher bei Arāḍa gewesen ist. Diese Uebereinstimmung hat wohl zum Grunde, dass Buddhaghosa, der Verfasser der Nidānakathā, als von Haus aus nordindischer Buddhist die nordindische Entwickelung der Buddhalegende kannte und sie mindestens gelegentlich in seinem Commentar zum Ausdruck brachte. Auf diese Weise erklärt es sich auch, dass die groteske Form des Kampfes zwischen Māra und Buddha in die Nidānakathā Aufnahme gefunden hat.

Auch auf den kunstvollen Aufbau der Rede sei noch besonders aufmerksam gemacht. Ohne damit etwas Neues zu sagen, wollen wir doch constatiren, dass der Charakter des Buddhacarita vollkommen zu der Angabe stimmt, dass Aśvaghoṣa ursprünglich ein hochgebildeter und gelehrter Brahmane war[2]). Dies zeigt sich nicht bloss in der

1) Im Buddhacarita wird dieser Name mit kurzem *a* im Anlaut geschrieben. Als Wohnsitz des Arāḍa wird Buddh. VII 54 eine Vindhyakoṣṭha genannte Oertlichkeit angegeben.

2) Vgl. A. Weber, Die Vajrasūcī des Aśvaghoṣa, Berlin 1860, S. 259 ff.

kunstvollen Sprache, fast jeder Vers enthält eine rhetorische Figur, sondern auch darin, dass er als ein geschulter Disputant die Gedanken Punkt für Punkt wohlgeordnet vorführt. Die Rede des Bodhisattva folgt genau dem Gedankengange der Rede des Königs. Der Bodhisattva spricht zuerst erfreut von der Freundschaft, die ihm der König entgegenbringt (XI 2—6, vgl. X 22—27), legt dann dar, warum er der Aufforderung zum Genusse nicht Folge leisten, die Theorie vom Trivarga nicht billigen könne (XI 7—63, vgl. X 28—38),

---

(Excursus über Aśvaghoṣa). In Bezug auf die Vajrasūcī erhebt sich ein merkwürdiges Problem. Ausser dem buddhistischen Werke giebt es eine dem Śaṃkara zugeschriebene Upaniṣad desselben Namens, die, wie Weber a. a. O. dargelegt hat, in ihrem ersten Theile auch genau dasselbe Thema behandelt, nämlich die Frage, worin das wahre Wesen des Brahmanen bestehe. Weber entschied sich für die Originalität der Upaniṣad; dann könnte der Verfasser der Vajrasūcī nicht der alte Aśvaghoṣa des Buddhacarita sein. Allein die Frage hat dadurch ein anderes Ansehen bekommen, dass im Assalāyanasutta ein altbuddhistisches Sutta nachgewiesen ist, das denselben Inhalt hat, vgl. R. Pischel, The Assalāyanasuttaṃ, Chemnitz 1880, p. 5. In der Vajrasūcī lautet die Behauptung, die ad absurdum geführt wird: *Sarvavarṇapradhānaṃ brāhmaṇavarṇaḥ*, im Assalāyanasutta: *brāhmaṇā va seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo*. Ich glaube, dass auch die Vajrasūcī von dem alten Aśvaghoṣa verfasst sein könnte.

Gegenüber den durch E. Leumann in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands VII 193 ff. angeregten Bedenken, ob wir nämlich das Buddhacarita in seiner ursprünglichen Form besitzen, möchte ich wiederholt hervorheben, dass dieses Werk wenigstens in den Kapiteln, die ich genauer durchgearbeitet und hier vorgeführt habe, nach meiner Ueberzeugung in Sprache und Inhalt den Stempel der Echtheit an sich trägt. Auch ohne die tibetische Uebersetzung, die gewiss noch manchen Aufschluss bringen wird, erkennen wir, dass der Text an einer Anzahl Stellen corrupt überliefert ist. Es mag auch Stellen geben, die noch nicht beanstandet worden und doch corrupt sind, aber in höherem Grade an der Zuverlässigkeit des Textes zu zweifeln, dafür sehe ich keinen genügenden Grund. In dieser Frage der Authenticität ist wichtig, dass der von Ujjvaladatta zu Uṇādisūtra I 156 citirte Vers

Idaṃ puraṃ tena vivarjitaṃ vanaṃ vanaṃ ca yat tena samanvitaṃ puraṃ |
na śobhate tena vinādya no puraṃ marutvatā vṛtravadhe yathā divam ||

sich wörtlich in unserem Buddhacarita VIII 13 findet, allerdings bei Ujjvaladatta besser überliefert als in Cowell's Mss., denn *yat tena* im 2. Pāda ist besser als *tat tena*, und *tena vinādya no puraṃ* ist besser als die sonderbare Wortstellung in *na śobhate tena hi no vinā puraṃ* bei Cowell. Wie Aufrecht mittheilt, sagt Rāyamukuṭa in seinem Commentar zu Amarakośa I 1, 1, 2 (der im Jahre 1431 schrieb, Cat. Cat.), ausdrücklich, dass dieser Vers aus dem Buddhacarita stamme.

und begründet zum Schlusse, weshalb er das Opfer nicht als seinen Dharma anerkennen könne (XI 64—68, vgl. X 39, 40).

Das Ergebniss meiner Untersuchung über die Entwickelung der Bimbisāra-Geschichte suche ich zum Schluss in ähnlicher Weise kurz zusammenzufassen, wie oben S. 213 das Ergebniss der Untersuchung über die Entwickelung der Māralegende.

1. Der König Bimbisāra von Rājagaha war schon frühzeitig für Buddha's Person und Lehre gewonnen worden. Er schenkte dem Buddha und seinen Mönchen den Veḷuvana.

2. Diese Thatsache wurde schon in der altbuddhistischen Zeit fixirt und zwar als einer von Buddha's ersten Erfolgen, nachdem er die höchste Erkenntniss erreicht hatte und als wandernder Lehrer aufgetreten war. Die Erzählung ist zum Theil in typische Ausdrücke und Sätze gefasst, wie sie sich in der altbuddhistischen Literatur herausgebildet hatten. Sie ist ferner durch frei erfundene Züge und durch der Situation entsprechende Reden ausgeschmückt worden. Es wurde unter Anderem der Zug erfunden, dass Bimbisāra schon, als er noch Prinz war, den Wunsch gehabt habe, der Buddha möge in sein Land kommen. Dies ist der Standpunkt der Erzählung im Mahāvagga.

3. Als man begann die Zeit vor der höchsten Erkenntniss mit Erzählungen auszuschmücken, erfand man auch, dass Siddhārtha, der künftige Buddha, schon bald nach seinem Auszuge aus dem Hause ein erstes Mal in Rājagaha gewesen und mit dem Könige zusammengetroffen sei. Bimbisāra spielt hier zunächst insofern dieselbe Rolle wie Māra, als er den jungen Mann aus vornehmem Hause bei den Freuden des Lebens festhalten will. Der junge Asket verhält sich einfach ablehnend. Dies ist der Standpunkt des Pabbajjāsutta.

4. Der Schwerpunkt der Erzählung ist in die grosse Rede verlegt, in der der Bodhisattva auf die Anerbietungen des Königs Bimbisāra antwortet, und in der er die Lehre von der Nichtigkeit aller Genüsse vorträgt. Dies ist der Standpunkt des Lalitavistara und des Buddhacarita.

Im alten Buddhismus war »die Predigt von Benares« die erste grosse Predigt. In einer späteren Zeit ist vor diese, wie wir

sagen dürfen, die Predigt von Rājagṛha gelegt. In Folge davon hat die Predigt von Benares für die spätere Zeit an Wichtigkeit verloren. Aber die Predigt von Benares wird die Gedanken, die Buddha's erstes Auftreten beherrschten, getreuer wiederspiegeln: die vier Wahrheiten und die Lehre vom »mittleren Wege« (*majjhimā paṭipadā*, Mahav. I 6,17). Die Predigt von Benares war an die Fünf Mönche gerichtet, die den Glauben an Buddha verloren hatten, weil er vom Wege der Kasteiung abgegangen war. Daher die Predigt über den mittleren Weg, der gleich weit entfernt ist von dem Leben im Genuss, das ihm im Hause seines Vaters geboten war, und von der Marter der Kasteiung, die gleichfalls weder Ruhe noch Befriedigung gewährt. Der mittlere Weg (*majjhimā paṭipadā*, Mahāv. I 6,17) ist gewiss einer der Grundgedanken von Buddha's Lehre gewesen, scheint aber im Laufe der Zeit zurückgetreten zu sein. Auch gegen das übertriebene Asketenthum die Stellung des Buddhisten fort und fort mit Nachdruck zu betonen, scheint im Laufe der Zeit weniger nothwendig geworden zu sein. Aber die Nichtigkeit der Genüsse blieb das Thema, das zu keiner Zeit veralten oder unnöthig werden konnte. Den Anerbietungen des Königs Bimbisāra gegenüber war es der nächstliegende Gedanke, und so sehen wir es denn in der späteren Form der Bimbisāra-Geschichte allein im Vordergrunde stehen.

Auch in der Erzählung »Barlaam und Joasaph« bildet dieses Thema einen Hauptinhalt der Reden. Wenn man bedenkt, welche Rolle Bimbisāra in den späteren Formen der Lebensbeschreibung des Buddha spielt, so ist vielleicht die Vermuthung nicht ganz abzuweisen, dass in dieser Erzählung Suddhodana, der Vater Buddha's, und Bimbisāra zu einer Figur zusammengeflossen sind, und dass der räthselhafte Name für den Vater Buddha's, arabisch Ǵanaisar (georgisch Iabenes und Abenes, griechisch durch biblischen Einfluss *'Αβεννήρ*)[1]) aus Bimbisāra verstümmelt ist.

---

1) Vgl. E. Kuhn, Barlaam und Joasaph, S. 16.

Anhang.

Cap. XVI.

Māra's Heer.

Der Beweis, dass Aśvaghoṣa für sein Buddhacarita den Lalitavistara benutzt hat, lässt sich auch aus dem Abschnitte führen, der Māra's grossen Kampf gegen den Bodhisattva darstellt. Aus diesem Grunde, aber auch um das Bild zu vervollständigen, das ich von der Entwickelung der Māralegende gegeben habe, gehe ich hier noch etwas näher auf die Darstellung dieses Kampfes ein. »Māra's Heer« war schon ein altbuddhistischer Ausdruck, ja schon im Atharvaveda war von einem Heere des Yama, des Mṛtyu und ähnlicher Gottheiten die Rede[1]), aber die grausige Beschreibung dieses Heeres ist erst in der späteren buddhistischen Literatur aufgekommen, und zwar, wie es scheint, nur in der nördlichen. In der Nidānakathā zum Jātaka führt Māra zwar auch sein Heer gegen den Bodhisatta, aber ohne dass es seinem Aussehen nach so eingehend beschrieben wird wie im Lalitavistara, Mahāvastu[2]) und im Buddhacarita. Diese Werke bilden darin eine Gruppe für sich. In der Nidānakathā tritt Māra noch mehr selbsthandelnd auf. Er reitet auf dem Elephanten Girimekhala, hat sich tausend Arme geschaffen, führt die mannigfaltigsten Waffen (Jāt. I p. 72, l. 2) und schleudert zuletzt den Diskus

1) Vgl. S. 186, 187.

2) Mahāvastu, ed. É. Senart, II p. 410 ff. Da mir scheint, dass das Buddhacarita sich zunächst an den Lalitavistara anschliesst, habe ich das Mahāvastu einstweilen bei Seite gelassen, werde aber im letzten Kapitel angeben, welche Stellung das Mahāvastu zu einigen der von mir behandelten Fragen einnimmt.

(*cakkāvudha*) auf den Bodhisattva. Vom Aussehen des Heeres wird nur gesagt, dass nicht zwei Personen dieselbe Waffe geführt, dass sie das verschiedenartigste Aussehen und die verschiedenartigsten Gesichter gehabt hätten. Das scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass Buddhaghosa die nordbuddhistische Schilderung kannte, wenn er sie auch aus irgendwelchem Grunde in seinen Commentar nicht aufgenommen hat.

Der Verlauf des Kampfes in der Nidānakathā ist in Kürze der folgende. Der Bodhisatta ist entschlossen, sich nicht eher von seinem Sitze zu erheben, als bis er die Bodhi erreicht hat. Māra will verhindern, dass seine Macht vom Bodhisatta gebrochen wird (p. 71, l. 22—30). Er zieht mit seinem Heere aus, das sich weithin ausdehnt, er selbst auf seinem Elephanten reitend (p. 72, l. 6). Sakka, der Schlangenkönig Mahākāla und Mahābrahman stehen auf Buddha's Seite, können aber vor dem Heere Māra's nicht Stand halten und fliehen. Der Bodhisatta bleibt allein (l. 18); seine Waffen sind die zehn *pāramī* genannten Vollkommenheiten (l. 28). Māra sucht vergeblich ihn zu vernichten, indem er Stürme entfesselt, durch Wolkengüsse Alles überschwemmt, indem er Felsstücke, Spiesse und Schwerter, glühende Kohlen, glühende Asche, glühenden Sand, glühenden Schmutz regnen lässt, und indem er eine grosse Finsterniss erregt (p. 73, l. 26). Māra feuert sein Heer an, ergreift den Diskus, und macht dem Bodhisatta den hier *pallaṅka* genannten Thron streitig. Māra schleudert zwar auch seinen Diskus — der als ein aus Kränzen bestehendes Schutzdach in der Luft stehen bleibt — aber die Hauptentscheidung fällt doch durch den Wettstreit in den Vollkommenheiten. Der Bodhisatta fordert Māra auf, Zeugen für seine Vollkommenheit im Geben zu nennen. Das ganze Heer ist Zeuge. Das sind mit Vernunft begabte Wesen, aber der Bodhisatta kann für sich die vernunftlose grosse Erde nennen und schlägt dadurch seinen Gegner. Māra's Heer zerstreut sich in wilder Flucht (p. 74, l. 33). — Es fehlt zwar auch in dieser Schilderung nicht ganz an grotesken, fast komisch wirkenden Momenten, die Kern (Buddh. I 84 ff.) in seiner Wiedergabe dieses Stückes hervortreten lässt, aber der Schwerpunkt liegt doch hier in den *pāramī*.

Am vollständigsten finden sich alle Formen und Züge dieses phantastischen Kampfes im XXI. Adhyāya des Lalitavistara ver-

einigt. Das Heer tritt in seiner ganzen Furchtbarkeit hervor, die Töchter Māra's versuchen alle ihre Künste, der Bodhisattva ist der Sieger durch die Vollkommenheiten. Der Bodhisattva sitzt zu Anfang des Kapitels p. 375 auf dem hier *bodhimaṇḍa* genannten Throne. Er beschliesst, Māra darauf aufmerksam zu machen, dass er im Begriffe stehe, die höchste Erkenntniss zu erreichen, und entsendet zu diesem Zwecke einen Strahl seines Auges, der alle Wohnstätten Māra's erzittern macht. Eine Stimme verkündet dem Māra, dass der Sohn des Śuddhodana seinem Reiche ein Ende machen wird, und ein Traum besagt dasselbe (p. 377, l. 18). Māra sammelt sein Heer und beschliesst den Kampf, obwohl ihn Sārthavāha, einer der guten Mārasöhne, warnt (p. 381, l. 16). Es folgt die Beschreibung des furchtbaren Heeres; es vermag den Bodhisattva nicht aus seiner unerschütterlichen Ruhe zu bringen (p. 387, l. 10). Daran schliesst sich ein neuer Ansatz. Zur Rechten Māra's stehen die guten Mārasöhne, die dem Bodhisattva zugeneigt sind, zu seiner Linken stehen die bösen Mārasöhne, die es mit Māra selbst halten[1]). Sie reden abwechselnd auf Māra ein, indem die Einen ihn warnen, die Andern ihm ihre Kraft zum Kampfe anbieten (p. 401, 2). Māra lässt angreifen, aber es ist ein ohnmächtiger Kampf: die Waffen und Geschosse verwandeln sich in Blumengewinde und schmücken den Bodhibaum (p. 401, l. 19). Von Zorn und Neid verblendet fordert Māra den Bodhisattva auf, den Thron zu verlassen. Der Bodhisattva antwortet ihm, dass Māra nur durch ein einziges Opfer die Herrschaft als *Kāmeśvara* erlangt, er aber unzählige Opfer des Gebens dargebracht habe. Als Māra triumphirend glaubt, dass der Bodhisattva dafür keinen Zeugen beibringen könne, tritt die Erde, vom Bodhisattva berührt, in dröhnendem Erbeben für diesen ein, und hebt sich die Göttin der Erde mit halbem Leibe heraus, indem sie für ihn zeugt (p. 403, l, 22). Māra ist betrübt und rathlos; er befiehlt seinem Heere zu warten, weil er versuchen will, ob nicht der Bodhisattva auf eine milde Weise (*anunayena*) von seinem Sitze entfernt werden könne. Sehr naiv macht sich p. 404, l. 9 der Satz »Wahrlich eine solche Perle von einem Wesen darf nicht mit Gewalt vernichtet werden!« Die Töchter Māra's erscheinen auf dem

1) Dies erinnert an die beiden Reiter in Bürger's Ballade »Der wilde Jäger«.

Schauplatz, müssen aber unverrichteter Sache zu ihrem Vater zurückkehren (p. 419, l. 5). Sie preisen die Herrlichkeit Buddha's; dasselbe thun die Gottheiten des Bodhibaumes. Während diese den Buddha durch ihren Lobgesang stärken, machen die Śuddhāvāsa-Götter und dann die Bodhiparicāraka-Götter den Māra durch ihre Apostrophen schwach, indem sie ihm seine vollständige Besiegung ankündigen (p. 426, l. 7).

Māra aber lässt nicht ab, er fordert sein Heer von Neuem auf, Buddha zu vernichten. Für diesen gebe es kein anderes Heil, als dass er sich erhebe und fortgehe (p. 426, l. 14). Eher werde der Meru von seinem Platze weichen, sagt der Bodhisattva. Ein Zwiegespräch zwischen beiden endet damit, dass Māra von Neuem die Seinen anfeuert, diesmal, den Bodhisattva zu binden und zu fesseln. Eher könne man den Wind fesseln, sagt der Bodhisattva (p. 429, l. 5). Neuer Angriff des Heeres, wiederholte Aufforderung an den Bodhisattva, sich von seinem Throne zu entfernen. Die Dämonen schleudern Felsen, die Wolken regnen Eisenkugeln u. s. w. (p. 432, l. 13). Der Bodhisattva sieht dies nur als ein Spiel der Illusion (*māyā*) an. Er ruft zum zweiten Male die Erde als Zeugin an, für die Hunderttausende von Opfern, die er früher dargebracht habe, und ruft weiter Wasser, Feuer, Luft, Brahman Prajāpati, Sonne, Mond und Sterne, seinen Wandel, sein Gelübde u. s. w. für sich an. Die Erde dröhnt wiederum wie ein ehernes Gefäss (p. 435, l. 8). Māra und sein Heer sind nun definitiv geschlagen, Māra stürzt zu Boden. Die Göttin des Bodhibaumes beträufelt den Kṛṣṇabandhu aus Mitleid mit Wasser. Māra bereut, dass er nicht auf den Rath seiner guten Söhne gehört habe. Mit Māra's eigenen Worten spricht eine Gottheit den Epilog: Angst, Leid, Schande und Tod trifft den Thoren, der sich an denen versündigt, die ohne Sünde sind. Die Götter feiern den grossen Sieg. — Trotz der mangelhaften Composition und der Wiederholungen ist dieses XXI. Kapitel des Lalitavistara doch voll dramatischen Lebens und trotz der mythischen Ungeheuerlichkeiten in gewissem Sinne grossartig.

Eine gewisse Grösse fehlt auch dem entsprechenden XIII. Kapitel des Buddhacarita nicht, doch empfangen wir hier besonders den Eindruck des Wohlgeordneten und Wohlüberlegten, wozu auch die Correctheit des klassischen Sanskrit gegenüber der corrupten Sprache

des Lalitavistara das Ihrige beiträgt. Wir können den Inhalt der 72 Verse sehr kurz angeben. Als der Bodhisattva sich unter dem Bodhibaume niedergelassen hatte, frohlockte die Welt, fing aber Māra an zu zittern (1). Er versucht es zuerst als »Gott der Liebe« (*Kāmadeva*), den Bodhisattva an der Erreichung der höchsten Erkenntniss zu hindern. Er kommt mit seinen Söhnen (Wahn, Liebesrausch, Uebermuth) und seinen Töchtern (Lust, Liebe, Verlangen), doch treten diese nicht in der sinnlichen Weise des Lalitavistara in Action, vielmehr bleibt die Schilderung mehr im Reiche des Symbolischen, indem der Liebesgott selbst ihn mit seinem Pfeile bedroht. Der Bodhisattva bleibt unzugänglich. Māra sagt deshalb, dass er seinen Blumenpfeil und seine Tochter Rati nicht verdiene, die Schaaren seiner Dämonen sollen ihn zittern machen (2—17). Es folgt die Schilderung dieser Wesen (18—27). »Als sie sahen, dass in der ersten Hälfte der Nacht die Zeit da war für den Kampf zwischen Māra und dem Stiere der Śākya, leuchtete der Himmel nicht, bebte die Erde und flammten die Himmelsgegenden unter Getöse. Nach allen Seiten wehte der Wind mit heftiger Gewalt, nicht flimmerten die Sterne, nicht schien der Mond, und eine Finsterniss dichter als die Nacht breitete sich aus, und alle Meere wurden erregt!« (28, 29). Göttliche Wesen nehmen in verschiedener Weise Antheil, darunter auch die Śuddhādhivāsa, den Śuddhāvāsa des Lalitavistara entsprechend (31, 32). Der Bodhisattva bleibt vollkommen ruhig (33). Jetzt erfolgt der Angriff, den drastisch auszumalen auch Aśvaghoṣa sich nicht versagt hat (34—53). Der Bodhisattva zeigt keine Furcht; um so mehr steigert sich Māra's Zorn (54, 55). Da spricht ein himmlisches Wesen zu Māra, indem es ihn auf das Nutzlose seines Beginnens, auf die Bedeutung und die Erhabenheit des Bodhisattva aufmerksam macht (56—69). Auf diese Worte und angesichts der unerschütterlichen Ruhe des Bodhisattva ging Māra geschlagen und betrübt davon, und stob sein Heer nach allen Richtungen auseinander (70, 71). »Als Kāmadeva mit seinem feindlichen Heere besiegt davonfloh, und der leidenschaftslose grosse Weise nach Ueberwindung der Finsterniss gesiegt hatte, da glänzte der Himmel mit dem Monde wie ein lachendes Mädchen, und fiel ein duftender, Thautropfen tragender Blumenregen. Als der Böse besiegt davongegangen war, wurden die Himmelsgegenden klar, schien der Mond,

fielen Blumenregen vom Himmel auf die Erde, und leuchtete die Nacht wie ein fleckenloses Mädchen.« Offenbar correspondiren diese beiden Schlussverse mit den zwei Versen vor dem Kampfe, wodurch die kunstvolle Gliederung des Ganzen noch mehr in die Augen fällt.

Wohlüberlegt und ein Vorzug gegenüber dem Lalitavistara ist auch, dass Aśvaghoṣa den Versuch Māra's, den Bodhisattva mit dem Blumenpfeil der Lust zu treffen, vorangestellt hat. Die Anwendung von Gewalt ist dann die richtige Steigerung. Auch dass Beschreibung des Heeres und Schilderung des Kampfes scharf auseinander gehalten sind, lässt den gutgeschulten Brahmanen erkennen. Etwas matt ist nur der Abgang Māra's. Bemerkenswerth ist, dass Aśvaghoṣa die *pāramī* bei Seite gelassen hat.

Diese werden erwähnt in Buddharakkhita's Jinālaṃkāra, in dem der Kampf mit Māra die Verse 119—142 einnimmt, 24 Verse unter im Ganzen 250; kein anderes Ereigniss ist in diesem biographischen Hymnus auf Buddha mit gleicher Ausführlichkeit behandelt. Die Darstellung ist im Ganzen dieselbe wie in der Nidānakathā. Obwohl nach Gray, dem Herausgeber des Jinālaṃkāra, Buddhadatta, der Zeitgenosse des Buddhaghosa, der Verfasser der Ṭīkā zum Jinālaṃkāra ist, so kann doch dieses letztere Werk nicht die Quelle der Darstellung in der Nidānakathā sein, da diese Einzelheiten erwähnt, die sich im Jinālaṃkāra nicht finden. Aber beide Werke müssen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, oder gehören wenigstens demselben Strome der Tradition an. In beiden Werken wird zwar das Heer Māra's erwähnt, aber nicht näher beschrieben. Auch im Jinālaṃkāra lässt Māra einen *jalantaṃ navavidhaṃ vassaṃ*, einen neunfachen glühenden Regen niederfallen, nur dass hier die Finsterniss noch besonders erwähnt wird. Aber in der Nidānakathā werden diese neun *vuṭṭhi* einzeln aufgeführt, was im Jinālaṃkāra nicht der Fall ist. Auch im Jinālaṃkāra schleudert Māra den Diskus (*cakkāvudhaṃ*, 122), und dröhnt die Erde als Zeugniss für die Mildthätigkeit (*dāna*, 138, 139) des Bodhisatta. In der Nidānakātha laufen Sakka mit seiner Muschel und der Mahābrahman mit seinem weissen Sonnenschirme vor dem Heere Māra's davon, im Jinālaṃkāra stellen sich beide nach dem Siege bei dem Bodhisatta ein (144). Die Verse 133 und 134 sind dem Padhānasutta entnommen und schliessen

sich mit Ausnahme der schlechten Lesart *yuddhaṃ* für *yuttaṃ* genau der südbuddhistischen Tradition an:

Samantā dhajinaṃ disvā yuddhaṃ (!) Māraṃ savāhanaṃ |
yuddhāya paccuggacchāmi mā maṃ ṭhānā acāvayi ||
Yaṃ te taṃ na-ppasahati senaṃ loko sadevako |
taṃ te paññāya gacchāmi (!) āmaṃ pattaṃ va asmanā ||

Man wird also auch sachlich zwei Ströme der Tradition unterscheiden dürfen, den südbuddhistischen vertreten durch Padhānasutta Jinālaṃkāra, Nidānakathā, und den nordbuddhistischen anknüpfend an das Padhānasutta und weiter vertreten durch Lalitavistara, Mahāvastu, Buddhacarita.

Es kommt mir aber hier hauptsächlich auf den Nachweis an, dass auch in diesem Mārakapitel ein Zusammenhang zwischen Buddhacarita und Lalitavistara besteht. Dies zeigt sich besonders in den Versen, in denen Māra's Heer geschildert wird, XIII 18 ff., und die ich zunächst in einer deutschen Uebersetzung vorführe:

18. Da dachte Māra an sein Heer, indem er den Śākyamuni zu vernichten wünschte,
und seine Leute umgaben ihn in vielerlei Gestalt, Pfeile, Baumstämme, Geschosse, Keulen und Schwerter in den Händen haltend,

19. Mit Mäulern von Ebern. Fischen, Pferden, Eseln und Kamelen,
mit Gesichtern von Tigern, Bären, Löwen und Elephanten,
einäugige, vielgesichtige, dreiköpfige, mit hängenden Bäuchen und mit mageren Bäuchen[1]),

20. Mit Ziegen- und Pferdeschenkeln[2]), mit Knieen wie Töpfe, als Waffen die Spitzzähne, als Waffen die Nägel gebrauchend,
mit kopflosen Rumpfen in den Händen[3]), mit vielen Leibern[4]),
das halbe Gesicht verstümmelt, mit grossen Gesichtern;

---

1) *Pṛṣodarāḥ* bildet keinen rechten Gegensatz zu *lambodharāḥ*. Die chinesische Uebersetzung hat »bellyless«, daher ist vielleicht *kṛśodarāḥ* zu lesen.

2) Für *ajāsu saktāḥ* ist nach Kielhorn *ajāśvasakthāḥ* zu lesen, nach Böhtlingk *ajānusakthāḥ*; in der chinesischen Uebersetzung »long-legged«.

3) Zu *kabandhahastāḥ* vgl. *anye kabandhaṃ gṛhya anye karaṅkāṃ gṛhya*, Mahāvastu II 411. In der chinesischen Uebersetzung entspricht »Some were headless, breastless, faceless«, vgl. *anye aśīrṣakā kabandhāḥ*, Mahāvastu II p. 410.

4) Die chinesische Uebersetzung hat: »some with two feet and many bodies.«

21. Kupferroth und hellroth, mit blutrothen Punkten gefleckt, mit Keulen in den Händen, mit gelblichem und schwarzrothem Haar, mit herabhängenden Kränzen[1]), wie Elephanten mit herabhängenden Ohren, in Felle gekleidet und ohne Kleider;

22. Das halbe Gesicht weiss, der halbe Leib gelblich, und kupferfarbig, schwarzroth, gelblich und schwarz;
auch mit Armen, die ein Gewand von Schlangen bildeten[2]), und mit Gürteln voll tönender Glocken.

23. Die Einen so gross wie Palmenbäume, Spiesse tragend; die Andern so klein wie Kinder, mit heraussteheuden Spitzzähnen versehen;
Vögel mit Widdergesichtern, Menschenleiber mit Katzengesichtern.[3])

24. Mit aufgelöstem Haar, mit Flechten, halb kahl geschoren, und (von dem Haar wie) in ein Gewand aus Stricken gehüllt[4]), weil die Kopfbänder in Unordnung gerathen waren;
mit freudigen Gesichtern und mit stirnrunzelnden Gesichtern, die Kraft raubend und das Herz entzückend.

25. Die Einen hüpften hoch im Gehen, Andere sprangen auch über einander weg,
die Einen spielten in der Luft, und Andere gingen auf den Wipfeln der Bäume.

26. Der Eine tanzte seinen Dreizack schwingend, der Andere rasselte seine Keule schleppend;
vor Freude sprang der Eine wie ein Stier, und liess der Andere Feuer aus den Haaren des Körpers flammen.

27. So beschaffen standen die Schaaren der Dämonen auf allen Seiten um den Fuss jenes Bodhibaumes herum,
voll Verlangen zu packen und zu tödten den Befehl ihres Herrn erwartend.

---

1) Zu *lambasrajo* (*vāraṇalambakarṇāḥ*) vgl. *mālāvilambī*, Mahāvastu II 339.

2) Zu *vyāḍottarāsaṅgabhujāḥ* vgl. *bhujagaśatasahasrakaracaraṇakuṭilapariveṣṭitaśarīrām* (sc. *senām*), Lalit. p. 382, l. 3. *Uttarāsaṅga* ein buddhistischer Ausdruck für das obere Gewand. Für meine Auffassung spricht, dass auch in den Rechtsbüchern und Gṛhyasūtra Obergewand und Gürtel hinter einander behandelt werden, z. B. Man. II 41, 42. Cowell: »with arms reaching out longer than a serpent.«

3) Dieser Vers fehlt in Beal's chinesischer Uebersetzung.

4) Cowell übersetzt *rajjvambarāḥ* einfach mit »with rope-garments«, aber auch dieses Wort wird sich auf die Beschaffenheit der Haare beziehen.

Im Lalitavistara ist diese Beschreibung mit noch viel mehr Phantasie ausgeführt. So beschaffen war die Form, die die Māralegende mindestens schon seit dem 1. oder 2. Jahrhundert vor Christi Geburt und in den ersten Jahrhunderten nach derselben angenommen hatte. Wie hebt sich davon die Versuchungsgeschichte in den Evangelien ab! Stammte diese aus Indien, so müsste man bewundern, mit welcher Tiefe des Empfindens sie auf ein das religiöse Gefühl nicht verletzendes Maass zurückgeführt worden wäre. Dies also noch zur Ergänzung meiner Ausführungen in Cap. IX, S. 214 ff.

Wir heben nun die wichtigsten Uebereinstimmungen zwischen Buddhacarita und Lalitavistara hervor, von denen einige schon in den Anmerkungen zu den übersetzten Versen angeführt worden sind.

Buddh. XIII 18. Zu *śara-druma-prāsa-gadā-asi-hastāḥ* vergleiche *asi-dhanuḥ-śara-śakti-tomara-kuṭhāra-paṭṭiśa-bhuśuṇḍī-muṣala-daṇḍa-pāśa-gadā-cakra-vajra-vāṇadhara-ambara-carmaka-varmita-śarīrām* (sc. *senām*) Lal. p. 382, l. 4 und p. 383, l. 15. Sogar die Differenz zwischen *prāsa* und *pāśa* lässt noch die Einheit der Tradition erkennen. Die Wörter *ambara* und *carmaka* sind im Buddhacarita Vers 21 in *carmāmbarāḥ* verwendet. Andrerseits hängt der Lalitavistara mit dem Mahāvastu zusammen, wo wir II p. 410, l. 14 die Reihe *asi-*, *śakti-*, *tomara-*, *bhiṇḍipāla-*, *śūla-*, *tri-śūla-*, *hala-*, *cakra-*, *muśala-*, *mudgara-*, *paraśu-*, *khaḍga-*, *karaṅka-dharā* lesen[1]). Bemerkenswerth ist, dass sich an der zweiten Stelle des Lalitavistara p. 383, l. 16 auch das seltene Wort *bhindipāla* findet. Zu *druma* in B. vgl. Lal. p. 383, l. 6 und p. 382, l. 17.

Buddh. XIII 19. Zu *varāha-mīna-aśva-khara-uṣṭra-vaktrā vyāghra-ṛkṣa-siṃha-dvirada-ānanāśca* vergleiche *bheruṇḍaka-śṛgāla-śūkara-gardabha-go-hasti-aśva-uṣṭra-mahiṣa-khara-śaśa-camara-khaḍga-śarabha-nānāpratibhayaraudravikṛta-vaktrāḥ* und gleichfalls mit einem neuen Ansatz *siṃha-vyāghra-ṛkṣa-varāha-vānara-dvīpi-viḍāla-chāgala-urabhra-sarpa-nakula-matsya-makara-śiśumāra-kūrma-kāka-gṛdhra-ulūka-garuḍādi-sadṛśātmabhāvāḥ* Lalit. p. 383, l. 6. Auch hier sind im

1) Eine weniger ausführliche aber in Versen abgefasste Schilderung des Heeres findet sich schon vorher im Mahāvastu, II p. 338 und 339.

Buddhacarita einige der ausgelassenen Wörter in späteren Versen verwendet worden, *vyāḍa* (= *sarpa*) 22, *urabhra*, *vihaṃgama* (= *garuḍa*) und *mārjāra* (= *viḍāla*) 23. — Andererseits veranschaulicht den zwischen Lalitavistara und Mahāvastu II p. 410 bestehenden Zusammenhang die Reihe *aśva-*, *uṣṭra*, *gardabha-*, *aja-*, *meṇḍa-*, *mṛga-*, *siṃha-*, *vyāghra-*, *dvīpi-*, *ṛkṣa-*, *śvāna-*, *sūkara-*, *viḍāla-*, *kāka-*, *kukkuṭa-*, *gṛdhra-*, *kurara-mukhā*. Vgl. ibid. p. 339, l. 8 ff.

In den Worten *ekekṣaṇā naikamukhās triśīrṣāḥ* desselben Verses ist die Mannigfaltigkeit in der Zahl der Augen, Gesichter und Köpfe nur kurz angedeutet. Im Lalitavistara wird p. 383, l. 11 die Zahl der Köpfe, Arme und Füsse ausführlicher beschrieben, ebenso nochmals in den Versen p. 385, l. 9. Im Mahāvastu ist es die Zahl der Köpfe, der Augen, der Hände, der Füsse und der Arme. Zu *ekekṣaṇāḥ* vgl. *acakṣuṣaḥ* Mahāv. II p. 410, l. 13; zu *triśīrṣāḥ* vgl. *kecid ekaśīrṣā dviśīrṣā yāvac chatasahasraśīrṣāḥ*, Lal. p. 383, l. 11, *ekaśirā dviśirā triśirāśca* in dem Gedichte p. 385, l. 9, und ähnlich Mahav. a. a. O. l. 12. Zu *naikamukhāḥ* fehlen genaue Correlate.

Zu *lambodarāḥ* endlich vergleiche *kumbhodarāḥ* Lalit. p. 382, l. 1 v. u. Zu meiner Vermuthung *kṛśodarāḥ* für *pṛṣodarāḥ* könnte vielleicht *ekodariṇo durbalakāyā asthiśakalasaṃghātam abhinirmāya* stimmen.

Buddh. XIII 20. Die Worte *bhagnārdhavaktrāśca mahāmukhāśca* enthalten einen Gegensatz; zu ersterem vergleiche *bhagnanāsāḥ*, Lalit. p. 382, l. 1 v. u., *vibhagnanāsā*, Mahāvastu II p. 339, l. 14.

Buddh. XIII 21. Zu der verschiedenen Farbe der Dämonen in diesem Verse und zu *tāmrāśca dhūmrā harayo 'sitāśca* in Vers 22 *tāmrāruṇā lohitavinducitrāḥ* vergleiche *jvalita-piṅgala-kṛṣṇa-nīla-raktakadru-karālavicitrarūpāḥ*, Lal. p. 382, l. 13. — Zu *vāraṇalambakarṇāḥ* vergleiche *ajakarṇa-sūrpakarṇa-hastikarṇa-lambakarṇa-varāhakarṇāḥ*, Lal. p. 382, l. 18.

Buddh. XIII 22. Zu dem Wechsel der Farben im Gesicht und am Körper, *śvetārdhavaktrā haritārdhakāyāḥ*, vergleiche *nīlamukhāśca pītaśarīrāḥ*, *pītamukhāni ca nīlaśarīrāḥ*, *anyamukhāni ca anyaśarīrāḥ*, Lal. p. 385, l. 15. — Zu den Schlangenarmen vgl. noch *kecid āśīviṣapariveṣṭitaśarīrāḥ*, Lal. p. 383, l. 20.

Buddh. XIII 28 und 29. Diesen oben S. 308 übersetzten Versen entsprechen die Zeilen *Vātaṃ pravāyati varṣati varṣaṃ*, *vidyutsahasra-*

śatāni patanti, deva guḍāyati vṛkṣa luḍanti in den Versen Lal. p. 386, l. 1, vgl. p. 384, l. 3 ff.

Auch in den weiteren Theilen der Schilderung lassen sich solche Beziehungen zum Lalitavistara nachweisen, obwohl Aśvaghoṣa, ohne gerade bedeutendere sachliche Neuerungen einzuführen, doch den Gegenstand ziemlich selbständig gestaltet hat. Die Zungen beschreibt er erst beim Angriff, und zwar wie im Lalitavistara in Verbindung mit den Zähnen und Augen: mit *calan-naika-vilambi-jihvāḥ* 35 ist zu vergleichen *ghana-vipula-pralamba-jihvāṃ* (*senām*) Lal. p. 382, l. 8. Selbst wenn man geltend machen wollte, dass die Reihen der Waffen und der Thiere als zu den stereotypen Formen der indischen Schilderungen (*varṇana*) gehörig anzusehen seien, ist doch soviel derartiges übereinstimmend hier vereinigt, und ist auch Einzelnes darunter so besonderer Art, dass auch hier, ähnlich wie in der Bimbisāra-Geschichte (vgl. oben S. 295) auf einen engeren literarischen Zusammenhang zwischen Lalitavistara und Buddhacarita geschlossen werden darf. Merkwürdiger Weise findet sich aber im Buddhacarita auch eine nähere Beziehung zur Nidānakathā. Denn wenn auch die Verse 37 ff., in denen die Erfolglosigkeit des Angriffs geschildert wird, in Lalitavistara p. 401, l. 3 ff. ein Correlat finden, so stimmt doch die Specialisirung der geschleuderten Gegenstände genauer zu dem neunfachen Regen in der Nidānakathā p. 73: die *śilā*, *vṛkṣa* und *paraśvadha* (Steine, Bäume und Beile) in B. 39 entsprechen dem *pāsāṇa*- und *paharaṇa-vassa* (Stein- und Waffenregen), die Masse von glühender Spreu (*kaḍaṅgara*) in B. 40 entspricht dem *kukkuḷa*-, *vālika*- und *kalala-vassa* (Asche-, Sand-, Schmutz-regen), der *aṅgāravarṣa* (Kohlenregen) in B. 42 dem *aṅgāravassa* der Nidānakathā.

Dass diese gefährlichen Gegenstände zu Blumen und Blumenkränzen oder Sandelpulver werden, ist ein den drei Quellen gemeinsames Motiv.

Selbstverständlich hat Aśvaghoṣa auch eigene Zuthaten gegeben. Dahin ist wohl der merkwürdige Vers 49 zu rechnen: »Ein Weib aber, schwarz wie eine Wolke, mit einem Schädel in der Hand, um nämlich den Sinn des grossen Ṛṣi zu verwirren[1]), fuhr fortwährend

1) Für *mohacittam* möchte ich mit Speyer *cittamoham* lesen; Böhtlingk schlug *mohacitram* »ein Wunder der Verwirrung« vor.

hin und her und stand nicht still, wie die Gedanken eines Zerstreuten bei den Veden«.

Die Rede aber, die ein Wesen vom Himmel herab dem Māra hält, Buddh. XIII 57—69, entspricht ungefähr dem, was Sārthavāha und was andere gute Mārasöhne dem Māra im Lalitavistara p. 380, l. 5 ff. und p. 387 ff. vorhalten[1]).

Endlich möchte ich noch hervorheben, dass die Verse 61 bis 63 Gedanken enthalten, die in einem der stereotypen Textstücke der altbuddhistischen Literatur Ausdruck gefunden haben, das schon im Mahāvagga vorkommt: (Buddha) der Arzt soll nicht gehindert werden, der sich müht um das in der wahren Erkenntniss bestehende Heilmittel 61; (Buddha) der Wegweiser soll nicht gestört werden, der der auf viele Irrwege fortgerissenen Welt den rechten Weg zeigt (62); (Buddha) die Leuchte soll nicht ausgelöscht werden, die den in grosser Finsterniss verlorenen Wesen leuchtet (63). In der alten Pāliformel lauten diese Bilder: *seyyathāpi bhante nikkujjitaṃ vā ukkujjeyya, paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūḷhassa vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya cakkhumanto rūpāni dakkhintīti*, Mahāvagga I 22, 11, übersetzt oben S. 240, l. 1.

1) Inmitten dieser Wechselreden findet sich p. 397 ein Satz, der mit dem Worte *Preyālam* beginnt, das offenbar mit dem Pāliworte *peyyālaṃ* identisch ist: *Preyālam evaṃ te sarve Māraputrāḥ paripūrṇaputrasahasraṃ śuklapākṣikā Māraṃ Pāpīyasaṃ pṛthak pṛthag gāthābhir adhyabhāṣanta.* Auch hier bezeichnet dieses immer noch räthselhafte Wort ein abgekürztes Verfahren, denn es werden nicht alle tausend Mārasöhne redend angeführt, sondern nur die ersten, und dann, nach diesem Satze, die letzten. Auch sonst noch kommt *preyālam* im Lalitavistara vor, z. B. p. 369, l. 11, wo es sogar zu Anfang eines Gedichtes steht. An anderen Stellen hat es die Pāliform *peyālaṃ*. Ueber den Sinn dieses Wortes kann kein Zweifel sein, denn dem . . . *iti peyālaṃ yāvad* . . . p. 311, l. 11 und . . . *peyālaṃ yāvat* . . . entspricht p. 310, l. 10 und l. 13 . . . *iti pūrvavat sarvaṃ kartavyaṃ yāvat* . . .; ähnlich p. 321, l. 19.

Cap. XVII.

Das Mahāvastu.

Das Pabbajjāsutta und das Padhānasutta sind zwar nicht ganz einzig in ihrer Art innerhalb der altbuddhistischen Literatur, das Suttanipāta enthält noch eine Menge anderer Gedichte, die gleichfalls als emporgesprossene Einzellieder einer epischen Poesie, die nicht bis zu ihrer Vollendung gekommen ist, angesehen werden dürfen, aber jene beiden stellen doch in ihrem Zusammenhange und auch in ihrem erzählenden Gehalte den hervorragendsten Ansatz zu einer epischen Behandlung von Buddha's Leben dar, zumal sie sich auf eine Periode desselben beziehen, auf die sich das Interesse des späteren Buddhismus mehr uud mehr concentrirt hat. Ich möchte sie als den Kern bezeichnen, um den sich die weiteren Theile der Buddhabiographie angesetzt haben. Dass dies eine richtige Anschauung ist, geht daraus hervor, dass wir in den späteren Werken, die eine ausgeführtere Buddhabiographie enthalten, vergeblich nach anderen epischen Einzelgedichten suchen, die denselben Charakter haben und gleichfalls aus dem alten Tipiṭaka stammen. Es ist sehr bedeutsam, dass beide Gedichte dem Mahāvastu einverleibt sind, das Pabbajjāsutta sogar als die einzige Darstellung der Bimbisāra-Geschichte. In den Lalitavistara ist allerdings das Pabbajjāsutta nicht aufgenommen worden, aber das längere Gedicht, das wir an seiner Stelle gefunden haben, zeigte uns deutliche Spuren davon, dass es auf dem Pabbajjāsutta beruht. Die Frage, ob auch noch andere von den längeren Gedichten des Lalitavistara und des Mahāvastu in ähnlicher Weise auf ältere Pālitexte zurückgehen — von einzelnen

Versen ist dies ja längst bekannt —, müssen wir hier ununtersucht lassen.

Um die Vergleichung zu erleichtern, theile ich hier aus Senart's Ausgabe des Mahāvastu II p. 198 zunächst den Text des Pabbajjāsutta mit. Die drei ersten Verse, die den Auszug Buddha's (die pabbajjā) verherrlichen, sind im Mahāvastu weggelassen.

1. (Pabbajjāsutta 4.)

Gatvā ca so Rājagṛhaṃ Māgadhānāṃ girigahvare |
piṇḍāye abhisaresi ākīrṇavaralakṣaṇaḥ ||

2. (P. 5.)

Tam adṛsāsi prāsādāt Śreṇiyo Magadhādhipaḥ |
prasannacitto dṛṣṭvā ca amātyāṃ idam abravīt ||

3. (P. 6.)

Imaṃ bhavanto paśyantu ākīrṇavaralakṣaṇaṃ |
āroheṇa ca sampannaṃ yugamātraṃ ca prekṣati ||

4. (P. 7.)

Utkṣiptacakṣur medhāvī nāyam ūnakulodito |
rājadūtānubandhantu kahiṃ vāsam upeṣyati ||

5. (P. 8.)

Tato taṃ saṃdiśitā dūtā pṛṣṭhato anubandhiṣu |
gamiṣyati kahiṃ bhikṣuḥ kahiṃ vāsam upeṣyati ||

6. (P. 10.)

Piṇḍāye cāraṃ caritvāna niṣkramye nagarān muniḥ |
Pāṇḍavaṃ abhisaresi atravāso bhaviṣyati ||

7. (P. 11.)

Jñātvā ca vāsopagataṃ eko dūto upāviśat |
aparo kṣipram āgamya rājño ārocaye tadā ||

8. (Vgl. P. 12.)

Eṣa bhikṣuḥ mahārāja Pāṇḍavasmiṃ purastataḥ |
niṣaṇṇo vṛkṣamūlasmiṃ ekāgro susamahitaḥ ||

9. (Vgl. P. 12.)

Dvīpīva sutanuṃ cittaṃ vyāghraṃ vā girisānugaṃ |
siṃhaṃ vā giridurgasmiṃ mahāsiṃho mṛgādhipaḥ ||

10. (Vgl. P. 13.)

Tato ca rājā tvaramāno amātyāṃ adhyabhāṣati |
kṣipraṃ panthaṃ viśodhetha drakśyāma puruṣottamaṃ ||

11. (Fehlt in P.)

Tato ca te rājadūtā mahāmātrā yaśasvino |
kśipraṃ panthaṃ viśodhensuḥ svayaṃ rājā iheṣyati ||

12. (Fehlt in P.)

Tato ca te rājadūtā mahāmātrā yaśasvino |
gatvā rājño nivedensuḥ śuddho te deva Pāṇḍavo ||

13. (Vgl. P. 13.)

Tato ca niryāti rājā senā ca caturaṅginī |
mitrāmātyaparivṛto jñātisaṃghapuraskṛto ||

14. (Vgl. P. 14 und 15.)

Yānāto otaritvāna padasā upasaṃkrame |
sārāyaṇīṃ kathāṃ kṛtvā ekamante upāviśi ||

15. (Vgl. P. 16 und 17.)

Niṣadya pramukho rājā Bodhisatvam adhyabhāṣati |
udagro tvam asi rājñaḥ aśvāroho va selako |
dadāmi bhogāṃ bhuñjāhi jātīṃ cākhyāhi pṛcchito ||

16. (P. 18.)

Bodhisatva āha:
Nijajanapado rāja Himavantasya pārśvataḥ |
dhanavīryeṇa sampanno Kośaleṣu nivāsino[1]) ||

17. (P. 19.)

Adityo nāma gotreṇa Śākiyo nāma jātiye |
tato kulā pravrajito 'haṃ na kāmāṃ abhiprārthaye ||

---

1) So nach den Mss., SENART giebt *nivāsito;* s. S. 320.

18. (Vgl. P. 20.)

Prahāṇāya gamiṣyāmi veśmaṃ muktvā ratanāmayaṃ ||

19. (Vgl. Lalitavistara 31.)

Taṃ kho tathā bhotu spṛśāhi nirvṛtiṃ
bodhiṃ ca prāpto punar āgamesi |
mahyaṃ pi dharmaṃ kathayesi Gautama
yam ahaṃ śrutvāna vrajeya svargatiṃ ||

20.

Bodhisatva āha:
Taṃ kho mahārāja tathā bhaviṣyati
bodhiṃ spṛśiṣyāmi na me 'tra saṃśayo |
prāpto ca bodhiṃ punar āgamiṣyaṃ
dharmaṃ ca te deśayiṣyaṃ pratiśṛṇomīti ||

Der Eindruck, den diese Version des Pabbajjāsutta macht, ist der, dass sie nach dem Gedächtniss aufgeschrieben sein muss. Das folgt, abgesehen von den zahlreichen Abweichungen in einzelnen Ausdrücken, namentlich daraus, dass die Uebereinstimmung der ganzen Verse nach dem Ende zu immer geringer wird. Schon von Vers 9 an hat der Verfasser allerhand hinzugedichtet, so besonders den umständlichen Bericht über die Zurechtmachung des Weges für den König. Dann klingt zwar von Vers 14 an der ursprüngliche Text wieder durch, aber es sind zum Theil nur unvollkommene Reminiscenzen, mit denen der Verfasser nicht mehr zurecht gekommen ist, wie sich besonders in Vers 15 und 18 zeigt. Für die Kritik des Pālitextes ist kaum Etwas zu gewinnen, auch nicht für den corrupt überlieferten Vers 15 der Pāliversion; höchstens könnte man daselbst für das zweite *kathaṃ* dem *kṛtvā* des Mahāvastu entsprechend ein *katvā* einsetzen[1]). Auch dass *Nijajanapado* in Vers 16 dem *Ujuṃ janapado* des Pālitextes vorzuziehen sei, ist zweifelhaft. *Ārohena ca sampannaṃ* in Vers 3 wird erst durch *vaṇṇārohena* in Vers 16 des Pālitextes verständlich. *Utkṣiptacakṣur-* in Vers 4 ist eine falsche Sanskritübersetzung von *Okkhittacakkhu.* Das *tvaramāno* in Vers 10,

1) Dann würde also Vers 15 des Pabbajjāsutta lauten:
Nisajja rājā sammodi, kathaṃ sārāṇiyaṃ tato |
Katvā so vītisāretvā imam atthaṃ abhāsatha ||

das zu *adhyabhāṣati* wenig passt, erklärt sich nur als eine Reminiscenz aus Vers 13 des Pālitextes, wo *taramānarūpo niyyāsi* vollkommen sinngemäss ist. *Sarāyaṇīṃ kathāṃ* in Vers 14 ist eine Verstümmelung von pāl. *sārāṇiyaṃ kathaṃ*. Werthvoll ist *Kośaleṣu nivāsino* in Vers 16: es wird dadurch noch sicherer, dass *niketino* in Vers 18 des Pālitextes wirklich als Nom. Singularis, für *niketī*, aufzufassen ist. Auch hätte ich vielleicht besser gethan, in Vers 19 daselbst (S. 249) die Formen *Ādicco* und *Sākiyo* in den Text zu setzen.

Am wichtigsten aber ist Vers 19, ein Zusatz zum Pabbajjāsutta, weil dieser Vers unverkennbar mit Vers 31 in dem Gedichte des Lalitavistara zusammenhängt, s. oben S. 261. Der Verfasser des Mahāvastu scheint das Gedicht des Lalitavistara gekannt zu haben. Es muss weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben, ob sich noch andere Gründe dafür anführen lassen, dass das Mahāvastu später als der Lalitavistara entstanden ist.

Uebersetzung.

1. Nach Rājagaha, dem Bergversteck der Magadha gekommen, ging der von guten Zeichen Bedeckte Essen betteln.

2. Ihn sah von seinem Palaste aus Śreṇiya, der Fürst der Magadha; und nachdem er ihn, gnädig gesinnt, gesehen hatte, sprach er Folgendes zu den Ministern:

3. »Sehet diesen, der mit guten Zeichen bedeckt ist und ein vornehmes Aeussere hat, nur ein Joch lang sieht er vor sich hin!

4. Die Augen emporgehoben, weise, ist dieser nicht aus geringem Geschlechte hervorgegangen! Die Königsboten sollen ihm folgen, wo er seinen Aufenthalt nehmen wird.«

5. Darauf folgten ihm, wie angewiesen, die Boten hinten nach: »Wohin wird der Bettelmönch gehen? wo wird er seinen Aufenthalt nehmen?«

6. »Nachdem der Muni den Gang um Essen gegangen und aus der Stadt hinausgeschritten war, hat er sich nach dem Pāṇḍava begeben, dort wird er seinen Aufenthalt haben.«

7. Nachdem sie erfahren, dass er seinen Aufenthalt genommen hatte, begab sich ein Bote dahin, der andere ging schnell und verkündete da dem Könige:

8. »Dieser Bettelmönch, o Grosskönig, sitzt östlich auf dem Pāṇḍava am Fusse eines Baumes, die Gedanken auf einen Punkt gerichtet und gesammelt,

9. (Wenn man die Accusative in Nominative verwandelt, und *citta* in *citra*, könnte man übersetzen:) Wie ein schlanker gefleckter Panther, oder wie ein auf Bergesrücken gehender Tiger, oder wie ein Löwe in unwegsamer Berggegend, der grosse Löwe, der König der Thiere!«

10. Darauf sprach der König eilend zu den Ministern: »Machet schnell den Weg rein, wir wollen den Besten unter den Menschen besuchen!«

11. Darauf machten die Königsboten, die hochangesehenen Beamten, schnell den Weg rein: »Der König selbst wird hierher kommen!«

12. Darauf gingen die Königsboten, die hochangesehenen Beamten, hin und meldeten dem Könige: »Majestät, der Pāṇḍava ist rein für Dich!«

13. Darauf zieht der König aus, und das viertheilige Heer, von seinen Freunden und Ministern umgeben, von der Schaar seiner Verwandten gefolgt.

14. Nachdem er vom Wagen abgestiegen, ging er zu Fusse hin; nachdem er ihn höflich begrüsst hatte, setzte er sich neben ihm nieder.

15. Nachdem der König sich ihm zugewendet gesetzt hatte, sprach er zu dem Bodhisattva: »Ein herrlicher zu Pferde sitzender Wegelagerer (?) für einen König bist du! Ich biete Genüsse! geniesse! und nenne deine Herkunft, darnach gefragt!«

16. Der Bodhisattva sprach: »Mein eigenes Land, o König, ist am Abhang des Himālaya, reich an Gut und Heldenkraft, im Gebiet der Kośala gelegen.

17. Dem Gotra nach mit Namen ein Āditya, dem Stamme nach mit Namen ein Śākiya: von diesem Geschlecht bin ich ausgezogen, ich verlange nicht nach den Freuden der Welt!

18. Zu dem Streben nach der höchsten Erkenntniss will ich mich begeben, nachdem ich das an Juwelen reiche Haus verlassen habe!«

19. (Der König spricht:) »Das soll so werden! Erreiche die

Glückseligkeit! Und wenn du die höchste Erkenntniss erlangt hast, sollst du wieder kommen! sollst du auch mir die Heilslehre verkünden, o Gautama, damit ich sie höre und den Himmelsgang wandere!«

20. (Der Bodhisattva spricht:) »Das wird so geschehen, o Grosskönig! Ich werde die höchste Erkenntniss erreichen, daran zweifele ich nicht! Und wenn ich sie erlangt habe, werde ich wiederkommen und dich in der Heilslehre unterweisen, das verspreche ich dir!«

Erst nachdem meine Arbeit in der Hauptsache abgeschlossen war, habe ich bemerkt, dass auch das Padhānasutta, allerdings in sehr corrupter Version, dem Mahāvastu einverleibt ist, II p. 238. Der Hinweis auf den Pālitext fehlt bei Senart, wohl aber hat er schon das Gedicht im Lalitavistara zur Vergleichung herangezogen; er sagt im Commentaire, p. 540: »Le Lat. Vist., p. 327 et suiv., présente avec ce passage plusieurs analogies; elles vont rarement jusqu'à l'identité«. Die Ergebnisse, zu denen ich in meinem Cap. I gekommen bin, werden durch die nachträgliche Heranziehung der Version des Mahāvastu nur in untergeordneten Punkten modificirt.

Das Padhānasutta im Mahavastu,

ed Senart, II p. 237.

Atha Bodhisatvaṃ dāni Uruvilvāyāṃ tapovane nadyā Nairaṃjanāyās tīre duṣkaracārikāṃ carantaṃ Māro Pāpīyāṃ upasaṃkramya vadayati: Kiṃ prahāṇena kariṣyasi, agāramadhye vasa. Rājā bhaviṣyasi cakravarti. Mahāyajñāni ca yajāhi aśvamedhaṃ puruṣamedhaṃ somaprāsaṃ nirargaḍaṃ padumaṃ puṇḍarīkaṃ ca. Etāni yajñāni yajitvā pretya svargeṣu modiṣyasi bahu ca puṇyaṃ prasaviṣyasi. Prahāṇaṃ ca duṣkaraṃ durabhisaṃbhuṇaṃ anavadyapuṇyapārihāṇi brahmacaryavāsaṃ[1]. *Bodhisatvo āha: Nāhaṃ Pāpīmaṃ*[2]) *puṇyehi arthiko.*

---

1) Die Formen *-pārihāṇi* und *-vāsaṃ* sind sicher corrupt. Vielleicht sind es nur Glossen zu *Prahāṇaṃ*: Abfall von den untadeligen guten Werken, Vernichtung (?*-nāśaḥ* für *-vāsaṃ*?) des frommen Wandels.

2) Diese Form erinnert zwar an pāli *Pāpima*, es wird aber doch wohl *Pāpīyaṃ*, wie l. 2, zu lesen sein, des langen ī wegen.

1. (L. 1, P. 1.)

Ramaṇīyāny araṇyāni vanagulmāṃ ca paśyiya[1]) |
Uruvilvāya sāmante prahāṇaṃ prahitaṃ mayā ||

2. (L. 2 und 3, P. 1 und 2.)

Parikrāmya[2]) *vyāyamantaṃ uttamārthasya prāptaye* |
Namuci karuṇāṃ vācaṃ bhāṣamāṇa ihāgamat ||

3. (L. 5, P. 2.)

Kṛśo tvam asi durvarṇo santike maraṇaṃ tava |
saṃhara mahāprahāṇaṃ na āśā[3]) *tuhya jīvite* ||

4. (L. 4, P. 3.)

Jīvitaṃ te hitaṃ[4]) *śreṣṭhaṃ jīvan puṇyāni*[5]) *kāhisi* |
karohi puṇyāni tāni yena pretya na śocasi ||[6])

5. (P. 5, L. 6.)

Carantena brahmacaryaṃ agnihotraṃ ca juhvatā |
anantaṃ jāyate puṇyaṃ kiṃ prahāṇena kāhisi ||[7])

6. (P. 5, L. 7.)

(*Durgo mārgaḥ*) *prahāṇasya duṣkaraṃ durabhisaṃbhuṇaṃ* |
imāṃ vācāṃ bhaṇe(!) *Māro Bodhisatvasya santike* ||[8])

---

1) Ein Gerundium zu *paśyāmi!*

2) Nach L. und P. zu urtheilen wahrscheinlich Corruptel von *parākramya.*

3) Das Wort *āśā* scheint hier aus dem *ekaṃso* in P. 3 geflossen zu sein.

4) Corruptel für *Jīvato jīvitaṃ.*

5) *Puṇyāni* stimmt zu P., nicht zu L.

6) Die zweite Zeile ist zwar corrupt überliefert, aber sie stimmt doch im Ganzen zu Lal. l. 15 und 16, die ich oben S. 26 als unursprünglich streichen wollte. Die Mss. haben *karoti;* dafür hat Senart *karohi* gesetzt. Im 4. Pāda ist die Lesart von L. vorzuziehen.

7) Dieser Wortlaut stimmt näher zu P. als zu dem hier corrupten L. Die Mischung von Sanskrit und Pāli ist in diesem Verse besonders bemerkenswerth.

8) Auch Vers 6 stimmt mehr zu P. als zu L. Aus den verdorbenen Worten der Mss. (B. *duraṃ āśā,* C. *duraṃ gamāśā*) scheint mir doch *Durgo mārgaḥ* hervorzublicken, und nicht *Dūraṃ āśā,* wie Senart schreibt. Die Adjectiva des 2. Pāda sind wohl auch in Formen auf *o* umzuwandeln, doch vgl. die entsprechenden

7. (L. 8, P. 6.)

Taṃ tathā idānim[1]) *Māraṃ Bodhisatvo 'dhyabhāṣata* |
Kṛṣṇabandhu Pāpīmaṃ[2]) *nahaṃ puṇyārthiko ihāgataḥ* ||

8. (L. 9, P. 7.)

Aṇumātraiḥ[3]) *puṇyaiḥ artho mahyaṃ Māra na vidyati* |
yeṣāṃ tu artho puṇyehi kathaṃ tāṃ Māra na vadyasi ||

9. (L. 10.)

Nāhaṃ amaro ti manyāmi maraṇāntaṃ hi jīvitaṃ |
anivartaṃ gamiṣyāmi brahmacaryaparāyaṇaḥ ||[4])

10. (P. 10, L. 11.)

Nadīnām api śrotāṃsi ayaṃ vāto viśoṣayet[5]) |
kiṃ mama prahitātmasya śoṇitaṃ nopaśoṣaye[6]) ||

11. (L. 12, P. 10.)

Śarīre upaśuṣyanti pittaṃ śleṣmaṃ ca vātajaṃ (?) |
mānsāni (!) *lohitaṃ caiva avajīryantu sāmprataṃ* ||[7])

Worte in der Einleitung l. 8. Im 4. Pāda hat die Einführung des langen Wortes *Bodhisattva* den Text gestört: die Verbalform *aṭṭhā* in P. passte nicht mehr in den Vers, und *bhaṇe*, aus *bhaṇaṃ* in P. entstanden, soll wohl nun Verbum finitum sein.

1) Corruptel von *tathāvādinaṃ*.

2) Wohl wie in L. *Pāpīyaṃ* zu lesen.

3) Zu lesen *Aṇumātraḥ*.

4) Da dieser Vers in P. fehlt, so habe ich oben S. 27 vermuthet, dass er dem Gedichte nicht ursprünglich angehört habe. Der 1. Pāda ist hier in M. besser verständlich als in L., doch wäre *manye* besser, und *anivartī* (L).

5) So zu lesen für *va śoṣayet* bei Senart.

6) Die richtige Sanskritform wäre *nopaśoṣayet*. Für die entsprechende Stelle im Lalitavistara (s. oben S. 6) hat schon Senart p. 540 *kāyam* in *kāye* verbessert, indem er zu lesen vorschlägt: *kiṃ tu na śoṣayet kāye śoṇitaṃ prahitātmanām*.

7) *Śarīre* ist meine Conjectur für *Śarīraṃ*. Die Pluralformen *upaśuṣyanti*, *avajīryantu* sind durch die Mss. gewährleistet (Senart hat dafür die Singularformen *-ati*, *-atu* gesetzt). Die zweite Langzeile dieses Verses ist wahrscheinlich echt, wenn sie auch nicht mit Sicherheit hergestellt werden kann: wir erhalten durch diese zweite Zeile zwei regelrechte Śloka-Verse an Stelle des einen, aber aus drei Langzeilen bestehenden Verses in L. und P.

12. (L. 12, P. 10.)

Mānsehi (!) *kṣīyamāṇehi bhūyo cittaṃ prasīdati* |
bhūyo smṛti ca vīryaṃ ca samādhi cāvatiṣṭhati[1]) ||

13. (L. 13, P. 11.)

Tasya caivaṃ viharato prāptasya uttamaṃ padaṃ |
nāyam (!) *apekṣate kāyaṃ paśya satvasya śuddhatāṃ* ||[2])

14. (L. 14, P. 8.)

Asti cchando ca vīryaṃ ca prajñā ca mama vidyati |
nāhaṃ taṃ paśyāmi loke yo prahāṇāto vāraye ||

15. (L. 15, P. 16.)

Eṣo saṃjaṃ (!) *parihare dhig grāmyaṃ so* (?) *sujīvitaṃ* |
tasya smṛtimanto . . . . ||[3])

16.

Eṣo 'haṃ ca paraṃ cittaṃ bhāvayitvāna yodhane (?) |
balena balaṃ bhinditvā cānuṣṭheya . . . . ||[4])

1) Der letzte Pāda ist mit dem von L. identisch.

2) Es kann sich nicht darum handeln, diese in M. erhaltene Version nach P. u. L. auf die ursprüngliche Form des Gedichtes zurückzuführen, sondern nur darum, die besondere Form dieser Version von ihren sinnlosen Corruptelen zu befreien. Die Verbalform *apekṣate* blickt unverkennbar durch die Silben der Mss. hindurch, aber *nāyam* bietet keinen Anhalt zur Verbesserung. Nach L. und P. könnte man *cittaṃ nāpekṣate kāyaṃ* vermuthen; *nāyam* ist vielleicht durch Doppelschreibung von *kāyaṃ* entstanden.

3) Dieser Vers ist so corrupt überliefert, dass er kaum wiederhergestellt werden kann. Die ersten zwei Pāda schliessen sich im Allgemeinen an den Text von P. und L. an. Sehr merkwürdig ist, dass der 1. Pāda fast dieselbe Corruptel hat, die wir oben S. 7 in allen Pāli-Mss. fanden. Obwohl die Lesart von L. (*Varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharo*) einen guten Sinn giebt, müssen wir nunmehr doch die Möglichkeit offen lassen, dass es eine andere Lesart des 1. Pāda mit der Verbalform *parihare* gab. Das Ms. C hat *saṃja*. Die 2. Zeile findet in P. und L. nichts Entsprechendes. Die Mss. bieten: B. *tasya smṛtimanto* (C. *smṛtīmano*) *santo saṃprajānasya anuliptati niropadhiḥ* (C. *anuliptāni tiropadhiḥ*). Senart hält diese Zeile für den Rest eines anderen Verses.

4) Auch dieser Vers kann nicht mit Sicherheit restituirt werden. In der 1. Langzeile bin ich Senart gefolgt. *Balena balaṃ* (nachdem ich mit meiner Kraft das Heer vernichtet habe) ist meine Conjectur für *balena vanaṃ*. Im 4. Pāda hat

17.

Ahaṃ bodhitaror adhastāt aprāpte amṛte pade |[1])

18. (P. 18.)

Dṛṣṭvā Namucino senāṃ sannaddhām utsṛtadhvajāṃ |
yuddhāya pratiyāsyāmi nāhaṃ sthānā . . . . ||[2])

19.

Tan nāhaṃ nivartiṣyāmi senā te anupūrvasaḥ |[3])

20. (P. 12, L. 17.)

Kāmā te prathamā senā dvitīyā ārati vuccati |
tṛtīyā kṣutpipāsā ca caturthī tṛṣṇā vuccati ||

21. (P. 13, L. 18.)

Pañcamā styānamiddhaṃ te ṣaṣṭhī bhīru[4]) *pravuccati* |
saptamā vicikitsā te māno thambho te aṣṭamā[5]) ||

22. (P. 14, L. 19.)

Lābho ti śloko satkāro mithyālabdho ca yo yaśo |[6])

. . . . .

23. (L. 20, P. 15 und 17.)

Eṣā Namucino senā sannaddhā ucchritadhvajā |
pragāḍhā atra dṛśyante eke śramaṇabrāhmaṇāḥ ||[7])

Senart *anuṣṭheyam anuṣṭhito*, das letzte Wort, wie es scheint, eine Ergänzung von ihm. Vermuthlich ist dieser Vers eine spätere Zudichtung, da er weder in P. noch in L. nachweisbar ist.

1) Vielleicht ist diese Zeile aus einer Glosse zum 4. Pāda von Vers 18 entstanden. Senart hat aus 17.—19. zwei Śloka gemacht, dagegen spricht aber Vers 18 des Padhānasutta.

2) Der 4. Pāda ist aus pāl. *mā mam ṭhānā acāvayi* corrumpirt.

3) Auch diese Zeile könnte in Glossen ihren Ursprung haben. Die Worte *senā te anupūrvasaḥ* (zu lesen *-śaḥ*) beziehen sich offenbar auf die folgende Aufzählung der das Heer Māra's bildenden Mächte.

4) Die Uebereinstimmung zwischen M. und P. in dem Worte *bhīru* (in P. *bhīrū*) ist bemerkenswerth.

5) Der 4. Pāda ist in M. corrupt, aber die Corruptel (*nāma artho bhoti so* im Ms. C.) lässt deutlich die Wörter *māna* und *thambha* erkennen.

6) Das sinnlose *ti śloko* ist vermuthlich aus der Pāliform *siloko* in P. entstanden. Die zweite Hälfte des Verses ist in M. verloren.

7) Diese Version bestätigt, dass das *na* vor *dissanti* in P. gestrichen werden

24. (L. 16 und 21, P. 15 und 19.)

Na taṃ aśūro jāyati jitvā vā nānuśocati (?) |
taṃ te prajñāya bhetsyāmi āmapātraṃ va ambunā ||[1])

25. (P. 20, L. 22.)

Vaśīkaritvā saṃkalpaṃ kṛtvā sūpasthitāṃ smṛtiṃ |
ālabdhavīryo viharanto vineṣyaṃ śrāvakāṃ pṛthu ||[2])

26. (P. 21.)

Prasādam anuyujyanti bālā durmedhino janā |
gaṃsāmi te akāmasya yatra duḥkhaṃ nirudhyati ||[3])

27. (P. 25.)

Tasya śokaparītasya vīṇā kacchata utsṛtā |
tataśca durmano yakṣo tatraivāntarahāyithā(-*ti*) ||[4])

Das Verhältniss dieser im Mahāvastu erhaltenen Version des Gedichtes (M.) zu der des Lalitavistara (L.) und zum Padhānasutta (P.) mit wenigen Worten auszudrücken ist nicht leicht. Der Anfang

---

muss, s. oben S. 27, und dass *eke* die richtige Lesart ist. Der 2. Pāda ist umgeändert, der 3. schliesst sich in der Wortstellung an P. an.

1) Dieser Vers besteht aus zwei Hälften, die ursprünglich verschiedenen Versen angehörten. Für das ursprüngliche *jināti* ist hier (wie in L.) statt *jayati* eine falsche Form mit *ā* eingeführt. Der 2. Pāda hat vielleicht einen ähnlichen Sinn wie *yattha gantvā na socare*, P. 21. Die Ms. haben *nanuśocati*, Senart schreibt *jitvā vā anuśocati*. Da das Pāli die Grundlage ist, so dürfen wir wohl im 1. u. 3. Pāda *taṃ* für *tāṃ* (so Senart) belassen. Im 4. Pāda hat M. wie L. die richtige Lesart (*ambunā*) bewahrt.

2) Die Worte *Vaśīkaritvāna śalyaṃ* der Mss. (Senart *v. te ś.*) lassen deutlich das *saṃkappaṃ* des Pāli erkennen. Der 3. Pāda ist umgeändert, der 4. Pāda schliesst sich an P., nicht an L., an.

3) Die erste Hälfte des Verses lässt sich nicht mit Sicherheit herstellen, da sie Neudichtung und in den Mss. corrupt überliefert ist. Senart schreibt *Pramādam* (nach einer Wiederholung dieses Verses in dem Ms. C.) *anuyujanti*. Das Vorhandensein dieses Verses in M. beweist aber, dass er zu dem alten Gedichte gehörte, obwohl er in L. fehlt. Dasselbe gilt vom letzten Verse.

4) Ohne P. konnte der in den Mss. ganz corrupt überlieferte 2. Pāda (*viṇā gacchoto sṛta*, etc.) nicht hergestellt werden. Ob *kacchata utsṛtā* der ursprüngliche Wortlaut dieser Version ist, muss dahingestellt bleiben. Die Form *antarahāyitha* (B-*thā*), mit *h* für *dh*, findet sich auch sonst im Mahāvastu.

Ramaṇiyāny araṇyāni erscheint jetzt als gemeinsam nord-buddhistisch[1]). Sollen wir daraus schliessen, dass es der ursprüngliche Anfang des Gedichtes ist, der im Padhānasutta weggefallen wäre? Die andere Möglichkeit ist die, dass das Gedicht bei der Auflösung der alt-buddhistischen Literatur im Norden Indiens isolirt wurde und schon frühzeitig einen neuen Anfang erhielt, der dann in verschiedenen Versionen fortgeführt wurde. Letzteres ist meine Vermuthung (vgl. S. 21). In der Fortsetzung dieser ersten Worte ist die Uebereinstimmung weniger gross. Die erzählenden Bestandtheile hafteten weniger fest im Gedächtniss. Erst mit den Reden wird die wörtliche Uebereinstimmung grösser. Aber in anderen Punkten schliesst sich M. an P., und nicht an L., an. Vor Allem gilt dies von den Schlussversen M. 25—27: sie beweisen, dass mindestens P. 21 und 25 echt sind, obwohl sie in L. fehlen (vgl. oben S. 25). Ein Räthsel ist die in M. 15 und P. 16 uns entgegentretende Uebereinstimmung in einer alten Corruptel. Die vielfachen Abweichungen der verschiedenen Versionen legen die Vermuthung nahe, dass sie in der langen Tradition mitunter aus dem Gedächtniss aufgeschrieben worden sind. Soll man annehmen, dass auch sinnlose Worte mündlich fortgeführt wurden?

Aber aus der uns vorliegenden Pāli-Version des Padhānasutta kann M. nicht geflossen sein, denn M. hat die Verse 14 und 15 (*Asti cchando* u. s. w.) an derselben Stelle wie L. Meine Vermuthung, dass die entsprechenden Verse in P., 8 und 16, verstellt worden seien, hat das Richtige getroffen, vgl. oben S. 26 fg., S. 30 und 32. Auch meine Beziehung von *ettha* in P. 17 auf das Heer wird durch M. 23 bestätigt.

M. stimmt aber auch an einigen Punkten mit L. überein, wo ich S. 26 und 27 geneigt war, den Bestand von L. nicht für ursprünglich zu halten. Den Vers L. 10 (*Naivāhaṃ maraṇaṃ manye*) habe ich für eine Zudichtung erklärt, da er in P. fehlt; er wird aber durch M. 9 (*Nāhaṃ amaro ti manyāmi*) als alt erwiesen. Ebenso erhält die 2. Hälfte von L. 4 (*jīvan hi tāni kurute yāni kṛtvā na śocati*) eine Stütze durch M. 4 (*karohi puṇyāni tāni yena pretya na śocasi*), obwohl der Wortlaut nicht identisch ist. Aehnliches gilt von der

1) Dieselben Worte kommen aber noch öfter vor, z. B. *Ramaṇiyāny araṇyāni parvatāni vanāni ca*, Mahāvastu II p. 235, l. 11 und 14.

2. Hälfte von L. 14 (*taṃ na paśyāmy ahaṃ loke vīryād yo māṃ vicālayet*), mit der M. 14 (*nāhaṃ taṃ paśyāmi loke, yo prahāṇāto vāraye*) ziemlich genau übereinstimmt. Trotzdem kann ich es nicht für ganz sicher halten, dass die nordbuddhistische Tradition in diesen Textstücken ursprünglicher ist als das Padhānasutta. Denn sie sind entbehrlich, und ihre Sprache weist nicht sicher auf ein Pāli-Original zurück. Ein Vers des Padhānasutta, der in L. fehlt (s. oben S. 28, 29), wird durch M. gedeckt: P. 18 (*Samantā dhajiniṃ disvā*) findet sich in M. 18 (*Dṛṣṭvā Namucino senāṃ*) wieder, nur dass dieser Vers in M. an eine andere Stelle gerathen ist.

An einer Stelle scheint M. ursprünglicher zu sein als die beiden anderen Versionen: es hat in 11 und 12 zwei vollständige Śloka, während in P. 10 und L. 12 zwei Pāda fehlen.

Die Fälle, in denen M. durch P. und L. verbessert wird, will ich nicht wiederholen. Umgekehrt ist M. nur an wenigen Stellen textkritisch von Wichtigkeit. Das Fehlen des *na* vor *dṛśyante* in M. 23 habe ich schon in der Anmerkung zu diesem Verse hervorgehoben. Mit Bezug auf die Anmerkung S. 19 bemerke ich, dass in P. 2 durch M. 2 *karuṇaṃ* als die ursprüngliche Lesart erwiesen wird; in P. 13 wird *bhīrū* durch *bhiru* in M. 21 bestätigt.

Meine Constituirung des Padhānasutta S. 29 ff. könnte daher nur in folgenden Punkten modificirt werden. In l. 13 ist das *ca* zu streichen (vgl. S. 4). Hinter l. 38 (*pittaṃ semhaṃ ca sussati*) ist vielleicht ein halber Śloka ausgefallen, der aber schwerlich in M. 11 in seinem ursprünglichen Wortlaut erhalten ist. In l. 42 könnte *samādhi cāvatiṭṭhati* die ursprüngliche Lesart sein.

Obwohl P. und M. in einer Corruptel übereinstimmen, kann doch der uns vorliegende Pāli-Text des Padhānasutta nicht die Quelle von M. sein, wie er auch nicht die von L. ist, denn M. und L. haben mindestens in der Stellung zweier Verse den ursprünglichen Zustand des Gedichtes getreuer bewahrt. Ferner sind auch M. und L. zunächst unabhängig von einander, denn bald hat L., bald hat M. allein das Ursprüngliche bewahrt. Aber M. und L. gehen doch auf eine gemeinsame nordbuddhistische Traditionslinie zurück, denn beide Versionen stimmen in der Sanskritisirung der Sprache und in der Isolirung des Gedichtes überein (es fehlt der Zusammenhang mit dem Pabbajjāsutta), auch haben sie einen Vers und mehrere Vers-

theile gemeinsam, die in P. fehlen, die jedoch eher auf neuere Zu- und Umdichtung, als auf einer getreueren Bewahrung des Ursprünglichen zu beruhen scheinen.

Was die Sprache der behandelten Texte anlangt, so ist das Gedicht im Lalitavistara eine vollständige Sanskritübersetzung. Die Sprache des Gedichtes im Mahāvastu dagegen ist ein Gemisch von Sanskrit und Pāli: die Sanskritisirung ist nicht streng durchgeführt, sondern es sind viele Päliformen halb oder ganz beibehalten oder durch andere Prākritformen ersetzt worden, inconsequent, wie nur ein grammatisch ungeschulter Mann zu schreiben im Stande gewesen ist. Es ist dies nicht der eigentliche »Gāthādialekt«, wie wir ihn z. B. oben S. 254 ff. in dem Gedichte über Buddha's Zusammenkunft mit Bimbisāra aus dem Lalitavistara gehabt haben. Im Anschluss an das Pāli hat sich in der Fortsetzung der Literatur eine undisciplinirte Kunstsprache gebildet, die auch durch wirkliche Volksdialekte beeinflusst zu sein scheint. Andererseits ist in der nordbuddhistischen Literatur in Stücken, für die kein Pāli-Original bekannt ist, ein mit Pālismen durchsetztes Sanskrit angewendet worden, das als eine zweite, auf dem Untergrund der alten Pāli-Literatur beruhende, Kunstsprache anzusehen ist. Die Sprache der nordbuddhistischen Literatur bietet ein sehr verwickeltes Problem, zu dessen Lösung man die Texte erst viel mehr, als bisher geschehen, im Einzelnen untersuchen muss.

Zum Schluss will ich noch andeuten, wie sich der Bericht des Mahāvastu über die Ereignisse vom Auszug aus dem Hause an bis zur Erlangung der Bodhi zu den Berichten der anderen Quellen verhält, die S. 229 in tabellarischer Form zusammengestellt sind. Der Umfang dieses Theils der Buddhalegende ist im Mahāvastu noch grösser als im Lalitavistara, denn er beginnt mit p. 195, l. 12 und endet mit p. 416, l. 3 des II. Bandes. Die ausführliche Inhaltsangabe, die Senart in seiner »Introduction« dem Texte vorausgeschickt hat, erleichtert die Orientirung in diesem sehr diffusen Werke, das nicht von einem nach Art der Brahmanen geschulten Manne verfasst sein kann. Der grosse Umfang des Berichtes erklärt sich aber weniger daraus, dass die Ereignisse, auf die es uns ankommt, besonders ausführlich dargestellt werden, als vielmehr daraus, dass an ver-

schiedenen Stellen Jātaka-Erzählungen eingelegt und verschiedene Versionen derselben Sache gegeben sind. Gerade die Punkte, die wir bis in die altbuddhistische Literatur zurückverfolgen können, treten sehr zurück und werden bisweilen nur mit einer Zeile abgethan, ein Bild des schwindenden Alterthums. Das Interesse hat sich den neuen Legenden zugewendet, besonders dem Kampfe mit Māra, der mit immer neuen Ansätzen erzählt wird. Aber der literarische Zusammenhang zwischen den alten und den neuen Werken zeigt sich auch hier wieder in zahlreichen Uebereinstimmungen, sei es in der Sache, sei es in einzelnen Ausdrücken. Es folgt hier ein Ueberblick über den Gang der Erzählung:

1. Die Pravrajyā.

2. Die Einsiedelei des Vaśiṣṭha, p. 195, 12—p. 197, 21[1]).

3. Vaiśālī, Ārāḍa Kālāma, p. 198, 1.

4. Rājagṛha, Śreṇiya (Bimbisāra): das Pabbajjāsutta, p. 198, 2—p. 200, 7.

5. Udraka Rāmaputra, p. 200, 8.

6. Gayā (die drei Gleichnisse), p. 200, 9.

7. Uruvilvā, Kāśyapa Pūraṇa, p. 200, 9 und 10.

Diese kurze Geschichte (Buddha's Napf wird gefüllt, Kāśyapa erhält nichts) wird erst p. 207, 1—p. 207, 9 zu Ende geführt. Dazwischen geschoben ist ein Gedicht, das die Sujātā-Legende enthält.

8. Sujātā, p. 200, 11—p. 206, 19.

Dieses Gedicht ist ein Ansatz zu einer zusammenfassenden Darstellung; es erwähnt recapitulirend die Pravrajyā, den Arāḍa und Udraka (aber nicht den Vaśiṣṭha), Uruvilvā.

9. Die sechs Jahre der Askese. Sie werden in der Sujātā-Legende, p. 205, 15, erwähnt. Die Askese selbst wird in dem folgenden Stücke geschildert, und dann p. 231, 7 wieder aufgenommen.

10. Eingeschoben Śuddhodana, der Vater Buddha's. Dieser erhält durch Boten fortwährend Kunde von dem Thun des Bodhisattva; er glaubt nicht, dass dieser vor Erschöpfung todt sei. Zu

---

1) Das Gedicht, in dem dieser Besuch geschildert wird, darf als eine Nachahmung des Pabbajjāsutta bezeichnet werden: das Staunen des Vaśiṣṭha und die Schilderung der herrlichen Erscheinung des Bodhisattva sind Motive, die dort zuerst eingeführt worden sind.

Anfang recapitulirende Erwähnung des Vaśiṣṭha, Arāḍa Kālāma, Udraka Rāmaputra, Bimbisāra. P. 207, 10 — p. 209, 8.

11. Eingeschoben das Śyāmaka-Jātaka (Śuddhodana war der Vater des Śyāmaka in einer früheren Geburt), zuerst in Prosa, p. 209, 9 — p. 219, 17, dann in Versen p. 219, 18 — p. 231, 6.

12. Neue Schilderung der grossen Askese. Yaśodharā, die Gattin Buddha's, glaubt sie nachahmen zu müssen. P. 231, 7 — p. 233, 9.

13. Eingeschoben die Erzählung von der späteren Bekehrung des Chandaka und Kālodāyin in Rājagṛha. Diese waren als Boten von Śuddhodana zu Buddha geschickt worden. Udāyin berichtete dem Bodhisattva von der Askese der Yaśodharā. P. 233, 10 — p. 234, 14.

14. Eingeschoben das Śiriprabha-Jātaka (Yaś. war das Weibchen des Gazellenkönigs Ś.), p. 234, 15 — p. 237, 16.

15. Māra will Buddha von seinem Vorhaben abbringen: das Padhānasutta, p. 237, 17 — p. 240, 17. Vgl. oben S. 322.

16. Der Bodhisattva beginnt wieder Nahrung zu sich zu nehmen. Da verlassen ihn die Fünf Asketen (*pañcakā bhadravargīyāḥ*), die vorher noch nicht erwähnt worden waren. Māra aber war dem Bodhisattva die sechs Jahre hindurch nachgegangen, ohne eine Gelegenheit zu finden, ihm beizukommen[1]), p. 240, 18 — p. 241, 9. Der Bodhisattva hat schon früher um der Erlösung willen ein asketisches Leben geführt:

17. Eingeschoben das Śakuntaka-Jātaka (der Bodhisattva war damals ein abgemagerter Vogel), p. 241, 13 — p. 243, 20.

18. Der Bodhisattva ist schon früher durch seine Klugheit den Nachstellungen Māra's entgangen. Zum Beleg hierfür sind nicht weniger als vier Jātaka eingeschoben: das Kacchapa-, Markaṭa-, Śakuntaka- und Surūpa-Jātaka (der Bodhisattva war damals eine Schildkröte, ein Affe, ein Vogel, ein Gazellenkönig Namens Surūpa), p. 244, 5 — p. 257, 5.

19. 20. und 21. Der Gang zum Bodhibaume, der Kampf mit Māra und die Erlangung der Bodhi.

---

1) Dieselben Worte bilden Lal. p. 327 die Einleitung zum Padhānasutta, s. oben S. 3. Es ist dies wieder eine der wörtlichen Uebereinstimmungen zwischen Lal. und Mahāvastu.

Diese drei Hauptthemata werden in drei verschiedenen Versionen vorgeführt. Die eigentliche Erzählung des Mahāvastu wird erst p. 397, 8 fortgesetzt. Dazwischen sind zwei »Avalokitasūtra«[1]) genannte selbständige Texte eingeschoben, die im Wesentlichen denselben Inhalt haben. In beiden ist die Situation die, dass Buddha in seinem späteren Leben vor einer grossen Versammlung von Mönchen spricht, das erste Mal zu Rājagṛha auf dem Gṛdhrakūṭa (p. 257, 6), das zweite Mal zu Vaiśālī im Āmrapālīvana (p. 293, 16). Wir haben schon oben S. 207 bemerkt, dass dieselben Vorgänge und Lehren oft aus verschiedenen Städten berichtet werden. Das erste Sūtra beginnt mit einem »Avalokita-Vyākaraṇa« genannten Abschnitte, in welchem Buddha die Lehre der früheren Tathāgata mittheilt, unter welchen Bedingungen ein Bodhisattva sich auf der Stätte der Bodhi niederlassen und Māra besiegen könne, p. 257, 6 — p. 263, 14. Die Erzählung versetzt uns dann wieder nach Uruvilvā, an das Ufer der Nairañjanā, an die Sujātā-Legende anknüpfend. Māra erblickt den Bodhisattva auf seinem Wege nach dem Bodhibaume (p. 264, 10), ebenso erblickt ihn der Schlangenkönig Nāga (p. 265, 7). Der Bodhisattva lässt sich unter dem Bodhibaume nieder (p. 268, 5). Hier beginnen die verschiedenartigen Angriffe Māra's. Zunächst tritt er prahlend vor den Bodhisattva hin, dieser werde nicht von ihm loskommen; aber der Bodhisattva weist sein Prahlen in vierzehn Gleichnissen zurück (wie ein starker Faustkämpfer einen schwachen werde er ihn besiegen. u. s. w.), p. 270, 19.

Ein Grund, weshalb hier der Wohlstand des Jyotiṣka erwähnt und das Anaṅgaṇa-Jātaka (p. 271, 1 — p. 276, 15) eingeschoben worden ist, lässt sich nicht auffinden, wie auch Senart, p. XXVIII und p. 546, bemerkt. Māra beginnt ein grosses Klagen *(mahāparidevitaṃ)*, dass der Bodhisattva ihn, der so mächtig sei, besiegen werde. Dem gegenüber wird die Furchtlosigkeit des Bodhisattva geschildert, p. 276, 16 — p. 281, 18. Māra führt sein grosses Heer nach dem Bodhibaume. Der Bodhisattva berührt mit seiner Rechten sein Haupt, seinen Sitz und die Erde; die Erde dröhnt wie ein ehernes

---

1) *Avalokita* ist »das Erschaute«; gemeint ist die höchste Erkenntniss, die der Bodhisattva unter dem Bodhibaume erschaut hat; vgl. den Anfang des 2. Avalokitasūtra, p. 294, 2.

Gefäss[1]), das Heer Māra's löst sich in wilder Flucht auf. Māra erklärt sich für besiegt, p. 283, 4[2]). Der Bodhisattva erlangt die höchste Erkenntniss, p. 284, 15—p. 286, 5. Die Götter preisen ihn, dem Māra dagegen halten sie seine Niederlage vor, p. 286, 6—p. 293, 15.

Das zweite Avalokitasūtra, p. 293, 16—p. 397, 7, wird auch durch die Unterschrift *Mahavastusya parivāraṃ* als ein später hinzugefügter Theil bezeichnet, vgl. Senart, p. XXVI. Die Einleitung besteht hier darin, dass ein Bhikṣu den Buddha das darzulegen bittet, was von ihm unter dem Bodhibaume »erschaut« (*avalokitaṃ*, p. 294, 2) worden ist. Ein Gedicht, p. 298, 6—p. 300, 13, beginnt mit der Geburt Buddha's, erwähnt wieder die sechs Jahre der Askese und die Sujātā-Legende, und wird dann in Prosa fortgesetzt. Der Bodhisattva begiebt sich nach dem Bodhibaume, unter Wundern verschiedener Art. Der Schlangenkönig Kāla tritt mehrere Male auf. Aber der Bodhisattva kann die Bodhi nicht eher erreichen, als bis er Māra sammt seinem Heere besiegt hat (p. 314, 16). Māra zieht mit seinem Heere nach dem Bodhibaume, sie wollen sich den Bodhisattva ansehen (p. 315, 5). Es folgt dann ein langes Gedicht, p. 315, 15—p. 348, 14, das mit der Erlangung der Bodhi endet. P. 316, 19 sieht Māra die Herrlichkeit des Bodhisattva unter dem von Göttern geschmückten Bodhibaume. P. 320, 3 heisst es von Neuem, dass Māra mit seinem Heere nach dem Bodhibaume zieht und den Bodhisattva »wie tausend Sonnen am Himmel« sieht.

Māra bietet dem Bodhisattva die Weltherrschaft an (p. 321, 9)[3], zeigt ihm seine Töchter, die Mārakanyā (p. 322, 8) und fordert ihn zum Genusse auf (p. 323, 1), wie wir dies ähnlich in älteren Māra-

---

1) *Sayyathāpi nāma bhikṣavo mahatīye Māgadhikāye kaṃsapātrīye girikandaragatāye śilāpaṭṭe saṃparāhatāye*, p. 282, 10. Dieses Dröhnen der Erde wie ein ehernes Gefäss findet sich auch im Lalitavistara, z. B. p. 403, 10 ff., vgl. oben S. 307.

2) Ich habe nicht besonders hervorgehoben, dass Māra stehend die Epitheta der Betrübtheit und Niedergeschlagenheit hat, die wir schon vom Mārasaṃyutta her kennen. Die obige Stelle, p. 283, 2 ff., enthält aber noch ein anderes altes, traditionelles Motiv, das Ritzen oder Malen in der Erde, das wir zu ältest im Sutta »*Satta vassāni*« fanden (s. oben S. 67 u. 119): *Māro ca Pāpīmāṃ duḥkhī daurmanasyajāto antaḥśalyaparidāghajāto ekamante pradhyāye kāṇḍena bhūmiṃ vilikhanto: Śramaṇo me Gautamo viṣayaṃ atikramiṣyatīti.*

3) Vgl. dazu oben S. 217.

texten, aber auch in den Reden des Königs Bimbisāra gefunden haben. Der Bodhisattva antwortet dem Māra mit einer längeren Predigt über die Nichtigkeit der Kāmā, wie er sie ähnlich in den Bimbisāra-Texten dem Könige Bimbisāra hält. Der Zusammenhang zwischen diesen Texten zeigt sich unter Anderem auch in dem Verse p. 327, 1:

Mā Kṛṣṇabandhu mama mohanārthaṃ
kāmāṃ praśaṃsa garhitā paṇḍitehi |
aṅgārakarṣūṃ yatha saṃprapūrāṃ
tathaiva kāmāṃ tyaje Bodhisatvo ||

Hier bestätigt das Wort *aṅgārakarṣū*, das p. 331, 4, p. 332, 6 wiederkehrt, in glänzender Weise Böhtlingk's Conjectur zu Buddhacarita XI, 29, s. oben S. 284.

An den Lalitavistara erinnert, dass Sārthavāha den Māra vergeblich auf die Macht des Bodhisattva und auf die Schwere des Vergehens, dem Bodhisattva ein Leid zuzufügen, aufmerksam macht, auch dass noch zwei andere Mārasöhne[1]) ihn in ähnlicher Weise warnen und sich dem Bodhisattva zuwenden, p. 327, 17 — p. 338, 9. Abermals führt Māra sein Heer nach dem Bodhibaume. Diesmal werden die Waffen und die Thiergestalten des Heeres in ähnlicher Weise geschildert wie im Lalitavistara und im Buddhacarita, s. oben S. 312 ff. In riesiger Gestalt, das Schwert in der Hand, fordert Māra den Bodhisattva auf, sich von seinem Sitze zu erheben, p. 340, 4. Derartige Aufforderungen finden sich auch im Lalitavistara, z. B. p. 402, 2. Der Bodhisattva erwidert, dass Māra und sein Heer gegen seine, des Bodhisattva Tugenden (*dāna*, *śīla*, *kṣānti* u.s.w., p. 340, 18) ohnmächtig seien. Wieder dröhnt die Erde wie ein ehernes Gefäss (p. 342, 5). Māra's Heer löst sich in wilder Flucht auf; der Schrecken hält sieben Tage an. Der Bodhisattva erreicht die Bodhi, p. 344, 21. Die Götter kommen und preisen ihn.

Der übrige Theil dieses zweiten Avalokitasūtra hat für uns kein Interesse. Es handelt noch weiter von der Bodhi, dann aber von einem weit abliegenden Thema, der Belohnung für denjenigen, der einem *stūpa* oder *cetiya* Buddha's die gebührende Ehre erweist u. s. w., p. 362, 17 — p. 397, 7.

1) Die Namen dieser Mārasöhne wechseln in den verschiedenen Werken, was kein Wunder ist, da es nach Lalitavistara p. 387, 11 deren tausend gab!

Von p. 397, 8 an wird die durch die eingeschobenen Jātaka und Avalokitasūtra p. 241, 10 unterbrochene eigentliche Erzählung des Mahāvastu in Versen und Prosa wieder aufgenommen. Am Ufer der Nairañjanā (p. 397, 8), auf dem Wege nach dem Bodhimaṇḍa (p. 400, 20) und auf dem Throne sitzend (p. 403, 4), gleichsam in ebenso vielen Stationen, wird der Bodhisattva vom Schlangenkönig Kāla gepriesen[1]). Auch Māra erscheint, in der Luft stehend, und begrüsst den Bodhisattva (p. 404, 21). Das hier folgende doppelte Zwiegespräch zwischen beiden, p. 405, 1 — p. 408, 6, ist in seinem ersten Theile weiter nichts als eine neue verkürzte und stark umgestaltete Version des Padhānasutta. Wir finden hier die Aufzählung der Opfer (*aśvamedhaṃ puruṣamedhaṃ puṇḍarīkaṃ nirargaḍaṃ*, p. 405, 11)[2]), wie sie in der Einleitung zu der ersten, vollständigeren Version des dem Mahāvastu einverleibten Padhānasutta enthalten ist (p. 237, 19, vgl. oben S. 322), aber diese kann doch nicht die Quelle der zweiten sein, denn wir finden hier eine Zeile, p. 405, 19, die nach den Mss. so lauten muss:

Pramattabuddhi Pāpīmaṃ svena arthena ihāgataḥ,

und die sich unmittelbar an die echte Lesart des Padhānasutta anschliesst (s. oben S. 5, Vers 6, Lal. 8), nicht an p. 238, 16 des Mahāvastu.

Vom Bodhisattva abgewiesen (p. 408, 7) begiebt sich Māra in seine Behausung zurück. Einer seiner Söhne, dann sein Minister Kāla warnen ihn, aber Māra sammelt sein Heer, dessen Schilderung (p. 410, 3 — 412, 4) ich schon oben S. 312 zur Vergleichung mit den entsprechenden Abschnitten im Lalitavistara und im Buddhacarita herangezogen habe. Der Bodhisattva berührt mit seiner rechten Hand dreimal sein Haupt, seinen Sitz, die Erde (vgl. Lalitavistara p. 401 ff.). Die Erde dröhnt wie ein ehernes Gefäss, Māra's Heer wird kraftlos und löst sich in wilder Flucht auf. Dieses Stück, p. 412, 5 ff., ist eine Nachahmung des entsprechenden Stückes im ersten

1) Der Schlangenkönig ist eine stehende Figur in diesem Theile der Buddhalegende, schon von den ältesten Texten an, doch heist er im Mahāvagga, I 3, Mucalinda. Ebenso kommen in den späteren Texten immer wieder die *tṛṇāni* vor (p. 401, 11), die aus Gras bestehende Unterlage für die Bodhi-Sitzung, die der Bodhisattva von Svastika empfängt.

2) Aehnlich schon Itivuttaka 27.

Avalokitasūtra, p. 282, 8 ff. Das Gedicht desselben Inhaltes, p. 412, 13, erinnert an die entsprechenden Verse im zweiten Avalokitasūtra, p. 342, 1 ff. Ein Gott verkündet den Sieg des Bodhisattva über Māra in der Götterwelt. In der letzten Nachtwache, zur Zeit des Sonnenaufgangs, erreichte der Bodhisattva die höchste Erkenntniss, p. 415, 18 ff.

P. 417, 6 ist mitten in die Aeusserungen über die Bodhi hinein, sehr am unrechten Orte, eine Zeile mit noch einem neuen vergeblichen Versuche Māras eingeschoben: »Von Māra dem Bösen geschaffene kleine Wesen suchen den Sitz des Heiligen zu zerstören; von der aufgehenden Sonne wurden sie alle vernichtet.«

Nach verschiedenen Reden Buddha's, zum Theil in Udāna-Form, wird endlich die Tradition erwähnt, dass der Heilige unter dem Bodhibaume den Māra sammt seinem Heere durch sein blosses Husten *(ukkāśanaśabdena)* vernichtet habe, p. 418, 16 ff. Dies ist schon einmal ebenso in einer früheren Existenz des Bodhisattva geschehen, wie zum Schlusse durch das Kuśa-Jātaka bewiesen wird, p. 420, 6 — p. 496, 18.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 2, L. 14. Zu *prahāṇa* vgl. *antarahāyitha* S. 327.

S. 3, L. 1 ff. Vgl. die im Mahāvastu erhaltene Version S. 322 ff.

S. 3, Vers 7. Zu »die soll Māra anreden« vgl. S. 136, L. 27.

S. 19, Anm. 1. Siehe S. 329.

S. 21, Anm. 1. Zu lesen: in Cap. XII und XIII.

S. 87, Anm. 2. Auf diese Bedeutung des Präsens im Pāli haben auch schon andere Gelehrte aufmerksam gemacht.

S. 89, Anm. 2. In Ztschr. der DMG. XLIX 285 habe ich inzwischen die Vermuthung ausgesprochen, dass hier an Mahā-Ariṭṭha, den Gesandten des Königs von Ceylon an Asoka, zu denken ist, der nach Dīpavaṃsa XI 29 ff. der Ueberbringer kostbarer Edelsteine war.

S. 119, L. 4. *Pattakkhandho* ist »mit herabhängenden Schultern«, s. S. 153.

S. 136, Anm. 3. Lies: Padhānas. L. 28.

S. 199, L. 7. Lies: *savāhanaṃ*.

S. 219, L. 1. Lies: Lanman.

Beim Druck ist das Längezeichen auf Ā vielfach abgesprungen, z. B. in *Ānando* S. 56, *Āyu* S. 95, *Āyatana* S. 101, *Ādiccā* S. 249.

INDICES.

I. Uebersetzte oder behandelte Texte und einzelne Stellen.

Atharvaveda, einzelne Stellen, . . . S. 187, 192, 193.

Bhikkhunīsaṃyutta . . . 132 ff.

Bṛhadāraṇyaka, einzelne Stellen . . . 189

Buddhacarita VIII 13 . . . 301; X . . 227, 271 ff.; XI . . . 227, 279 ff.; XII . . . 228; XIII . . . 307 ff.

Dhammapada, Commentar zu Vers 200 . . . 103.

Divyāvadāna pp. 200—208 . . . 43 ff.; p. 203 . . . 62; p. 224 . . . 108; p. 356—364 . . . 161 ff.

Jinālaṃkāra Vers 119—142 . . . 309.

Lalitavistara XVI, p. 294 ff., . . . 226; p. 296 . . . 254 ff.; XVIII, p. 327, . . . 3 ff.; XXI . . . 305 ff.; XXIV, p. 489, . . . 64; p. 490 . . . 125.

Māgandiyasutta (Suttanip. 835) . . . 119.

Mahāparinibbānasutta (ed. Childers) p. 23—37 . . . 33 ff., 68 ff.

Mahāvagga I 11 und 13 . . . 206, 207; I 22 . . . 236 ff., 243.

Mahāvastu II 195 ff. . . . 331 ff.; II 198 . . . 317 ff.; II 237 . . . 322 ff.; II 338 und 410 . . . 312 ff.

Mārasaṃyutta . . . 87 ff.; 168, 203, 204, 206.

Māratajjaniyasutta . . . 149 ff.

Nidānakathā p. 65 . . . 250 ff.; p. 66 . . . 226; p. 71 ff. . . . 305; p. 85 . . . 243.

Pabbajjāsutta . . . 245 ff., 317 ff.

Padhānasutta . . . 3 ff., 322 ff.

Śatapathabrāhmaṇa, einzelne Stellen, . . . 189 ff.

Therīgāthā, einzelne Verse, . . . 132 ff.

Udāna p. 62—64 . . . 43 ff.

Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā 32, 1. . . 73.

II. Sachregister.

Aehnlichkeiten in Literaturwerken verschiedener Völker . . . S. 61.

Alter, Krankheit, Tod . . . 188, 196.

Aelteste Nachrichten über Buddha's Leben . . . 220.

Anaṅgaṇa-Jātaka . . . 333.

Aenderungen des Wortlautes bedingt durch die Uebersetzung ins Sanskrit . . . 18

Anekdote, Wesen derselben, . . . 183, 221.

Anordnung der Texte nach gewissen Principien . . . 133, 207 ff.
Askese Buddha's, s. u. Buddha.
Assalāyanasutta, Alter desselben, . . . 39; behandelt dasselbe Thema wie die Vajrasūcī . . . 301.
Auflösung der altbuddh. Literatur . . . 35, 328.
Aufschreiben nach dem Gedächtnisse . . . 39, 133, 319, 328, vgl. 25, 42.
Avalokita-sūtra . . . 333, 334.
Avalokita-vyākaraṇa . . . 333.

Barlaam und Joasaph . . . 211, 303.
Beichte, technische Ausdrücke derselben . . . 127, 129.
Bimbisāra im Buddhacarita . . . 227, 269 ff., 297, 299; im Lalitavistara . . . 255, 297, 298; im Mahāvagga . . . 234 ff.; im Mahāvastu . . . 316; in der Nidānakathā 242, 297; im Pabbajjāsutta . . . 245, 296, 298.
Bimbisāra-Geschichte, Verlauf derselben in den verschiedenen Quellen . . . 296 ff.; Zusammenfassung der Entwickelung . . . 302; eine Dublette der Māralegende . . . 233.
Bhakti . . . 161.
Biographisches Fragment im Mahāvagga . . . 222.
Bodhi . . . 334, 335, 337; Buddha's Bodhi der religiöse Höhepunkt für den Buddhisten . . . 211. Vgl. Sambodhi.
Bodhibaum . . . 168, 306, 332, 333 ff.
Bodhisattva, dieser Begriff tritt erst in der späteren Literatur in den Vordergrund, . . . 211, 234. Vgl. 298 Anm.
Buddha gehört zum Sonnengeschlecht . . . 275; lehnt die Weltherrschaft ab . . . 205; Buddha's Askese in den älteren Texten sieben Jahre, in den späteren Texten sechs Jahre . . 205, 215, 331, 332, 334; Buddha's Sieg über Māra zu einem einmaligen und endgültigen gemacht und vor die Bodhi gestellt . . . 204 ff.; Buddha's Sitz bei der Bodhi tṛṇāni . . . 336, pallaṅka . . . 305, bodhimaṇḍa . . . 227, 306, 336.
Buddhacarita, Authenticität des erhaltenen Werkes . . . 301; ein Kunstgedicht . . . 300.
Buddhaghosa kannte die nordindische Entwickelung der Buddhalegende . . . 300.
Buddhismus und Christenthum . . . 60, 62 fg., 214 ff.
Buddhistische Literatur am nächsten mit den Brāhmaṇa und Upaniṣad verwandt . . . 38, 105, 195.
Buddhistisches im Pañcatantra, Hitopadeśa . . . 281, 283, 285.

Capitel grösserer Werke, ursprünglich selbständige Werke . . . 35, 43.
Chinesische Uebersetzung des Buddhacarita . . . 269 ff.
Christenthum und Buddhismus . . . 60, 62 fg., 214 ff., 312.
Commentare, Bedeutung derselben, . . . 36.

Epos, Entstehung desselben, . . . 24, 124, 222 ff.
Erdbeben . . . 60 ff., 73.
Erde, Dröhnen derselben, . . . 306, 307, 309, 333, 336.
Ereignisse zwischen Pabbajjā und Bodhi . . . 220 ff.; in der Nidānakathā . . . 226; im Lalitavistara . . . 226; im Buddhacarita . . . 227; im Mahāvastu . . . 331; vgl. 229. Diese Ereignisse schon in der altbuddhistischen Zeit bekannt . . . 230.
Erlösung vom Tode . . . 189.

Fehler, Uebereinstimmung der Texte in Fehlern, . . . 19, 20 Anm., 32.
Formelhafte Ausdrücke, in denen sich der Zusammenhang der Literatur äussert, . . . 21, 67, 98, 108, 119 (vgl. 334), 124, 160, 161, 200, 206, 212, 231 fg. (Anm.), 235, 236, 238, 240, 249.

Gleichnisse über die Kāmā, die drei, . . . 227, 229.
Götter kommen zu Buddha . . . 181.
Götternamen im Divyāvadāna . . . 166.
Grosse Zahlen . . . 41, 173, 261.

Historisches in der Buddhalegende . . . 180, 221, 231 fg., 302.
Hitopadeśa . . . 283, 285.
Höllen . . . 156.
Homer . . . 224.

Jātaka-Texte ausserhalb der Sammlung dieses Namens . . . 149, 332.

Kacchapa-Jātaka . . . 332.
Kāmā, die Freuden der Welt oder die sinnlichen Genüsse, deren Verderblichkeit und Nichtigkeit zum Hauptinhalt von Buddha's Predigten gehört, . . . 7 (vgl. 102, 196 u. s. w.), 227, 228 ff.
Kern's mythologisch-astronomischer Standpunkt . . . 183.
Koṣa, Sanskrit-Lexika, Beziehungen derselben zum buddhistischen Wortschatz . . . 172, 187.
Kuśaka-Jātaka . . . 337.

Lalitavistara, Anlage desselben . . . 23; enthält die älteste Form der Parinibbātu-Geschichte . . . 66; L. und Buddhacarita . . . 310, 312 ff.; L. und Mahāvastu . . . 312, 320, 332; Mittelstellung des L. zwischen Pabbajjāsutta und Buddhacarita . . . 295 ff.

Mahāparinibbānasutta gehört nicht zu den ältesten Texten . . . 38.
Mahābhārata . . . 224.
Mahāvagga Quelle der Nidānakathā . . . 212.
Mahāvastu . . . 245, 312, 316 ff.; wahrscheinlich später als der Lalitavistara entstanden . . . 320.
Māra im Bhikkhunīsaṃyutta . . . 132 ff.; im Buddhacarita . . . 307 ff.; im Divyāvadāna . . . 43 ff., 161 ff.; im Lalitavistara . . . 3 ff., 64 ff., 125 ff., 305 ff.; im Mahāparinibbānasutta . . . 33 ff.; im Mahāvastu . . . 322 ff., 332 ff.; im Mārasaṃyutta . . . 86 ff.; im Māratajjaniyasutta . . . 149 ff.; in der Nidānakathā . . . 305; im Padhānasutta . . . 3 ff., 323 ff.; König des Saṃsāra . . . 190; Etymologie . . . 186.
Māra's Bekehrung . . . 161; Elephant . . . 199; Fessel . . . 197; Heer und Kampf gegen Buddha . . . 7, 29, 198, 304 ff., 310 ff., 332, 334, 335; Söhne . . . 205, 306, 308, 335; Töchter . . . 119, 125, 197, 202, 306, 309, 334; Thun und Treiben . . . 199 ff.
Mārageschichten des Mārasaṃyutta bilden den ältesten Typus . . . 206 ff.; Anspielung auf diese Geschichten im Divyāvadāna . . . 162, 168.
Māralegende analysirt . . . 184 ff.; nicht fremden Ursprungs . . . 203; Stellung derselben . . . 204 ff.; ihre Verlegung in die Zeit vor der Bodhi . . . 210; Zusammenfassung über die Entwickelung der Māralegende . . . 213.
Markaṭa-Jātaka . . . 332.
Mythische Züge in der Buddhalegende . . . 178 ff., 221; vgl. 149.

Nirvāṇa Buddha's . . . 33 ff., 201; Godhika's . . . 115.
Nītisāra . . . 286.
Nordbuddhistische Literatur, Schätzung derselben . . . 178, 179; setzt das Pāli-Tipiṭaka voraus . . . 1, 35.

Oldenberg's Buch über Buddha . . . 177, 183, 185.
Opfer, Aufzählung derselben, . . . 336.
Ortsnamen in der Buddhalegende tragen kein mythisches Gepräge . . . 84.

Pabbajjāsutta . . . 245 ff.; im Mahāvastu . . . 317 ff.; Verhältniss desselben zum Padhānasutta . . . 20, 222, 225, 316.
Padhānasutta . . . 1 ff.; im Lalitavistara . . . 3 ff.; im Mahāvastu . . . 322 ff., eine zweite Version . . . 336; Verse desselben im Jinālaṃkāra . . . 309, 310; enthält nicht die älteste Form der Māralegende . . . 204. Vgl. Pabbajjāsutta.
Pāli-Tipiṭaka, Alter desselben . . . 36; Schätzung desselben . . . 178; alle Mss. scheinen auf ein Original zurückzugehen . . . 19, 32.
Pañcatantra . . . 281.
Parinibbātu-Geschichte . . . 35 ff.
Periodisirung in der Lebensbeschreibung Buddha's . . . 60, 211.
Präsens im Pāli . . . 87, 337.
Pravrajyā, pāl. Pabbajjā, . . . 229, 246, 331.
Predigt von Benares . . . 303; die Predigt von Rājagṛha ist später an ihre Stelle getreten . . . 303.

Rāmāyaṇa . . . 224.
Rahmenerzählung . . . 38 Anm.

Śakuntaka-Jātaka . . . 332.
Śākya, Beziehungen Bimbisāra's zu den Ś., . . . 296.
Sambodhi . . . 211, 222; die Zeit vor der Sambodhi immer mehr ausgeschmückt . . . 211, 227, 232, 234. Vgl. Bodhi.
Sāṃkhya, eine Beziehung zu Gauḍapāda's Bhāṣya im Buddhacarita, . . . 287; Ārāḍa Kālāma, ein Lehrer des Sāṃkhya-Yoga . . . 228.
Saṃsāra . . . 190 ff.
Sandhiconsonanten . . . 137.
Sanskritversionen haben bisweilen einen besseren Wortlaut bewahrt als der Pāli-Text . . . 19, 26 ff., 37, 108. Vgl. 66.
Śatapathabrāhmaṇa, Beziehungen des Pāli zur Sprache des S., . . . 195.
Senart's Ansicht über die Buddhalegende . . . 177 ff.
Śiriprabha-Jātaka . . . 332.
Sprache der nordbuddhistischen Literatur . . . 330.
Städte, die in Buddha's Leben eine Rolle spielen . . . 208, 232.
Südbuddhistische Literatur, Schätzung derselben . . . 178.
Śunaḥśepa-Geschichte, ihre Bedeutung für die Geschichte des Epos, . . . 223.
Surūpa-Jātaka . . . 332.
Śyāmaka-Jātaka . . . 332.

Tradition, mündliche und schriftliche, . . . 19, 133.
Trivarga (kāma, artha, dharma) . . . 276, 290, 300.
Trommeln der Götter . . . 72.

Uebersetzung des Pali ins Sanskrit ursprünglich verboten . . . 35.
Ujjvaladatta citirt einen Vers des Buddhacarita . . . 301.
Umwandlung einer Idee in eine Geschichte . . . 189, 199, 231.

Vajrasūcī, ein Werk des Aśvaghoṣa . . . 301.
Vāmadeva-Geschichte, ihre Bedeutung für die Geschichte des Epos, . . . 224.
Vedānta . . . 107.
Vedische Literatur, Zusammenhang der v. mit der buddhistischen Literatur . . . 192 ff., 195.
Vedische Wörter . . . 88, 89, 187, 192.
Verschiedene Versionen derselben Werke . . . 294.

Wahrnehmungsprocess, Analyse desselben, . . . 105.
Wechsel des Schauplatzes ähnlicher Geschichten . . . 207 ff.
Wechsel von Prosa und Vers in den Erzählungen . . . 223.

Wiederholung derselben Worte in den buddhistischen Texten . . . 37, 55.
Wortlaut der Pālitexte in nordbuddhistischen Texten . . . 1, 2, 35, 108, 125, 212, 227, 315, 336.
Wunder . . . 11, 149.
Zusammenhang der buddhistischen Literatur . . . 22, 231, 294. Vgl. Formelhafte Ausdrücke.

III. Personennamen.

(Pāli und Sanskrit.)

Anāthapiṇḍika . . . S. 97, 99, 134.
Aniruddha . . . 172.
Apsaras . . . 197.
(*Abenes* . . 303.)
(*Araches* . . . 212.)
Arati . . . 119, 125, 197.
Arāḍa Kālāma . . . 228, 292, 300, 331.
Aśvaghoṣa . . . 203, 227, 295, 300, 301.
Asurinda . . . 251.
Ādicca . . . 249, 250, vgl. 320.
Āditya . . . 275, 295, 318.
Ānanda . . . 33 ff., 156, 172.
Ārāḍa Kālāma . . . 226 ff., 331.
Āḷavikā . . . 134.
Āḷāra Kālāma . . . 226.

Uddaka Rāmaputta . . . 230.
Udraka Rāmaputra . . . 226, 228, 331.
Upagupta . . . 161 ff., 203.
Upacālā . . . 143.
Upendra . . . 166.
Uppalavaṇṇā . . . 139.

Okkāka . . . 250.

Kakusandha . . . 151.
Kassapa von Uruvelā . . . 237 ff.
Kāla, Schlangenkönig, . . . 228, 305, 334, 335.
Kāla, Minister Māra's, 336.
Kālodāyin . . . 332.
Kāḷi . . . 151.
Kāmadeva . . . 184, 308.
Kāmeśvara . . . 184.
Kāśyapa Pūraṇa . . . 331.
Kisā Gotamī . . . 132, 137.
Kuvera . . . 166.

Gaya . . . 228.
Girimekhala . . . 199.
Godhika . . . 113.
Gautama . . . 319.
(*Ǵanaisar* . . . 303).

Cālā . . . 141.
Chandaka . . . 332.

Jyotiṣka . . . 333.

Tathāgata . . . 48 ff., 126.
Taṇhā . . . 119, 125, 197.

Daśabala . . . 166.
Dūsin . . . 151.
Draviṇeśvara . . . 166.
Dhanapālaka . . . 252.
Dharmarakṣa . . . 269.

Naḷa . . . 161.
Nandabala . . . 228.
Namuci . . . 3, 7, 10, 15, 185.
Nahuṣa . . . 281.
Nirṛtha . . . 187.

Pañcakā Bhadravargīyāḥ . . . 226, 228, 230, 332.
Padmā . . . 226.
Pāpimā . . . 192 ff.

Pāpman . . . 192.
Purūravas . . . 281.

(*Barlaam* . . . 211.)
Bali . . . 282.
Bimbisāra . . . 225, u. s. w.
Buddha . . . 4, 127, 295.
Buddhadatta . . . 309.
Buddharakkhita . . . 309.
Bodhisattva . . . 3, 5 u. s. w. 126.
Brahman . . . 158, 166, 255.
Bhagavā . . . 5, 43, 126.
Bhaṭa . . . 161.

Māra . . . 3, u. s. w.
Mahā-Ariṭṭha . . . 337.
Mahākāśyapa . . . 172.
Mahāmoggallāna . . . 150, 172, 242.
Mahāvīra . . . 123.
Māndhātṛ . . . 227, 229.
Māyādevī . . . 227.
Māraḥ Pāpīyān . . . 45 u. s. w.
Māro Pāpimā . . . 46 u. s. w.
Migāramātā . . . 157.
Mucalinda . . . 242, 336.
Mṛtyu . . . 185.

Yama . . . 166, 185, 187.
Yāma . . . 197.
Yaśodharā . . . 332.

(*Jesus Christus* . . . 214 ff.)

Ragā . . . 119, 125, 197.
Rati . . . 125.
Rājaka Datrimadaṇḍikaputra . . . 226.
Rudra . . . 166.
Rudraka, für *Udraka*, . . . 226.
Raivata . . . 226.

Lakṣmī . . . 273.

Varuṇa . . . 166.
Vaśiṣṭha . . . 331.
Vasavattin . . . 205.
Vāsava . . . 166.
Vijayā . . . 138.
Vidhura . . . 151.
Vaiśravaṇa . . . 255.

Śakra . . . 225.
Śarva . . . 187.
Śākī . . . 226.
Śāṇakavāsin . . . 163.
Śāradvatīputra . . . 172.
Śuddhodana . . . 331.
Śreṇya . . . 227, *Śreṇiya* . . . 331.
Sakka . . . 158, 240 fg.
Sañjīva . . . 151.
(*Satan* . . . 216 ff.)
Santuṣita . . . 197.
Samiddhi . . . 111.
Sambuddha . . . 9.
Sākiya . . . 249, vgl. 318, 320.
Sāriputta . . . 242.
Sārthavāha . . . 306.
Sisūpacālā . . . 144.
Sugata . . . 45 ff.
Sujātā . . . 227, 331.
Supriya . . . 42, 49.
Subhadra . . . 42, 49.
Subhūti . . . 172.
Suyāma . . . 197.
Seniya Bimbisāra . . . 236 ff.
Selā . . . 146.
Somā . . . 135.
Svayambhū . . . 175, 271.

IV. Geographische Namen.

(Pāli und Sanskrit.)

Ajapālanigrodha . . . S. 34, 53, 64, 88, 89, 116.
Āmrapālīvana . . . 333.
Āḷavī . . . 134.

Isigili . . . 81.
Isipatana . . . 90, 91.

Udena cetiya . . . 43, 68.
Uruvilvā . . . 3, 227, 331, 333.
Uruvelā . . . 87, 89, 116, 226.

Ekasālā . . . 98.

Kalandakanivāpa . . . 81, 92, 93, 95, 113.
Kāḷasilā . . . 113.
Kūṭāgārasālā . . . 34, 43, 56, 101.
Kośala . . . 318.
Kosala . . . 98, 107.

Gayā . . . 226, 228, 331.
Gijjhakūṭa . . . 55, 81, 96.
Girivraja . . . 293.
Gṛdhrakūṭa . . . 333.
Gotamaka cetiya . . 43, 68.

Cāpāla cetiya . . . 33, 43, 53, 56, 68.
Corapapāta . . . 81.

Jīvakambavana . . . 81.
Jetavana . . . 94, 97, 99, 134.

Tapodārāma . . . 81.

Dhurānikṣepanaṃ Mallānām . . . 44.

Naṭabhaṭikāraṇyāyatana . . . 161, 163.
Nālāgiri . . . 252.
Nigrodhārāma . . . 81.
Nirañjanā . . . 261.
Nerañjarā . . . 3, 34, 87, 89, 116.
Nairañjanā . . . 3, 333, 336.

Pañcasālā . . . 102, 103.
Paṇḍava . . 247 ff.
Pāṇḍava . . . 254 ff.
Pubbavidehā . . . 159.

Bahuputta cetiya . . . 43, 68.
Bhagga . . . 150.
Bhaṇḍagāma . . . 59.
Bhesakaḷāvana . . . 150.

Magadha . . . 102.
Makuṭabandhana . . . 44.
Mathurā . . . 163.
Maddakucchi . . . 81, 97.
Markaṭahrada . . . 43.
Malaya . . . 166.
Mallānām Upavartanam . . . 59.
Mahāneru . . . 159.
Mahāvana . . . 43, 56, 101.

Yamakaśālavana . . . 59.

Rājagaha . . . 55, 92, 93, 95, 96, 97, 113.
Rājagṛha . . . 226, 331, 333.

Vajirā . . . 147.
Vārāṇasī . . . 90, 91.
Vindhyakoṣṭha . . . 300.
Vṛjibhūmi . . . 44.
Vejayanta . . . 158.
Vebhāra . . 81.
Veḷuvana . . . 81, 92, 93, 95, 113.
Vesālī . . . 33, 43, 59, 101.
Vaiśālī . . . 59, 331, 333.
Vaiśālīvana . . . 59.

Śatakratu . . . 166.
Śālavana . . . 44.

Sakalanagara . . . 251.
Sattamba cetiya . . . 43, 68.

Sattapaṇṇiguhā . . . 81.
Sārandada cetiya . . . 43, 68.
Sāvatthi . . . 94, 97, 99, 100, 104, 134 ff.
Silāvatī . . . 109, 111.
Sītavana . . . 81.
Sudharmā . . . 158.
Sumeru . . . 49.
Suṃsumāragira . . . 150.
Sudhammā . . . 158.
Soṇḍikā (?) . . . 92.

Himavat . . . 107, 249.

V. Wortregister.

a) Pāli.

ajinakkhipa . . . S. 109.
aṭṭhikatvā . . . 100.
anudhamma . . . 70.
antaradhāyatha . . . 212.
abhijānāmi . . . 75.
abhinimminitvā . . . 199.
abhibhāyatana, acht, . . . 53.
arati . . . 135.
ariṭṭhaka . . . 89.
ariyo aṭṭhaṅgiko maggo . . . 58, 85.
aladdhāyo . . . 122.
asaṅkhārāno . . . 122.
asūra . . . 7, vgl. 327.
ācariyaka . . . 71.
ādapayi . . . 142.
ādiccabandhu . . . 295.
āyusaṃkhārā . . . 72.

iddhipādā, vier, . . . 44, 58, 81.
indriyāṇi, fünf, . . . 57. 84.

upadhi . . . 93.
upādhānakkhandhā . . . 100.
ubhatobhāgavimaṭṭhā . . . 76.
ussada . . . 156.

ekamāsi . . . 137.
evaṃ me sutaṃ . . . 43, 87.

olubbha . . . 110.

kaccha . . . 9.
kaṭhalāya . . . 118.
kāveyyamatta . . . 203.
kiñcana . . . 238.
khandhā . . . 100.
khādaniyaṃ bhojaniyaṃ . . . 240.
khīramatta . . . 95.

gaṇa . . . 123.
garugaru . . . 150.
gopānasi-vaṅka . . . 109.

carakā (?) . . . 93.
cetiya . . . 68.

jaṭaṇḍuvena (?) . . . 109.
jaṭilā . . . 236.

tivisākhaṃ . . . 110.

dasavāsa . . . 241.
dubbhata . . . 93.
devatā . . . 182.
dvaṅgulipaññā . . . 136.
dhammā . . . 57.
dhammā . . . 102.
dhammā, zehn, . . . 241.
dhammaniṃ (?) . . . 88.

nahuta . . . 236.
nāga . . . 249.
nāgāvalokita . . . 86.
nidāna . . . 104.
nibbejaniyā gāthā . . . 22.
nillaḷetvā . . . 110.

paccagaḷe (?) . . . 151.
paccagū (?) . . . 90.
pacchāsamaṇa . . . 156.
pañcoghatiṇṇa . . . 122.

paṭiggāhaka . . . 127.
paṭidesemi . . . 129.
paṭhamābhisambuddha . . . 64, 209.
paṭighasaññā . . . 78.
pattakkhandha . . . 119, 153, 337.
padahasi . . . 124.
padhāna . . . 2.
pabhāra 84.
pamattabandhu . . . 135, vgl. 336.
parappavāda . . . 64.
parinibbātu 46, 64.
parinibbuta . . . 204.
pariyuṭṭhitacitta . . . 45.
parisā, acht, . . . 53.
paloka . . . 83.
passasīti . . . 129.
pāramī . . . 305, 309, vgl. 335.
pāhuṇa . . . 102.
piyāritta . . . 88.
peyyālaṃ . . . 315.
phiyāritta . . . 88.
phuṭa . . . 40.
phusāyati 89, 96.

balāni, fünf, . . . 57, 84.
bahula . . . 122.
bojjhaṅga, sieben, . . . 57, 85.
bodhipakṣikā dharmāḥ . . . 83, 84.
brāhmaṇagahapatikā . . . 237.
bhadante, *bhante* . . . 68.
bhindanena . . . 139.
bhīrū . . . 7, 329.

maccu . . . 186.
maccuno senā . . . 186.
majjhimā paṭipadā . . . 303.
mataṃ . . . 8.
mahā-ariṭṭhako maṇi . . . 89, 337.

yānīkata . . . 69.
yogakkhema . . . 3.

ramaṇiyany araññāni . . . 20.

vicakkhu . . . 97.
viññāṇa . . . 201.
vimokhā, acht, . . . 53.
vivattakkhandha . . . 115.
vihessati (?) . . . 86.
vuṭṭhānima (?) . . . 156.
vyādhayissasi . . . 113.

sakkhi . . . 117.
saṅkhata . . . 101.
saṅkhārā . . . 58.
saṅgha . . . 123.
satipaṭṭhānā, vier, 57, 84.
sapadānaṃ . . . 247, 252.
saṃvareyyāsi . . . 129.
sampavāretvā . . . 241.
sammappadhānā, vier, . . . 57, 84.
sammodaniyaṃ kathaṃ etc. . . . 249.
sāmīci . . . 70.
suppasi, *soppasi*, . . . 93.
soṇḍikā . . . 84, vgl. *Soṇḍikā*.

b) Sanskrit.

aghamāra . . . 187.
aṅgārakarṣū . . . 284, 335.
ajira . . . 273.
antarahāyitha . . . 327.
arkabandhu . . . 295.
alakṣaṇako buddhaḥ . . . 163.
asecanaka . . . 172.
asau . . . 127.
āgamayati . . . 171.

kaccha . . . 327.
kadambapuṣpavat . . . 170.
kṛṣṇabandhu . . . 324, 335.

jñapticaturthaṃ karma . . . 163.

tṛṇāni . . . 336.
tribhava . . . 175.
traivārṣika . . . 253.

nirṛti . . . 187.
nepathya . . . 161.

parapravādin . . . 64.
paridīpayituṃ . . . 41.
paśyiya (!) 323.
pāpman . . . 187.
pāpmā mṛtyuḥ . . . 193.
punarmṛtyu . . . 189.
prahāṇa . . . 2 (vgl. 327, Anm. 4).
pruṣāyati . . . 89.
preyālam . . . 315.

māra . . . 187.
mṛtyu . . . 187.
maitriyā . . . 170.

yāvat . . . 65, 164.

ramaṇīyāny araṇyāni . . . 3, 20, 323, 328.

vakṣyati . . . 172, 175.
viheṭhayitavya . . . 170.

śiṃśumāra . . . 188.
samāpadya . . . 164.
samālabhya . . . 165.
selaka . . . 318.
sphya . . . 88.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

DRUCK VON BREITKOPF & HÄRTEL IN LEIPZIG.